جلد چہارم
اللہ
نور السمٰوٰت والارض
نقوش
قرآن نمبر

زندگی آمیز اور زندگی آموز ادب کا نمائندہ
نقوش قرآن نمبر
شمارہ نمبر ۱۴۶
۲۰۰۱ء
بانی : محمد طفیل
مدیر : جاوید طفیل
خط وکتابت کا پتا
نقوش ○ اُردو بازار ○ لاہور
فون: ۷۲۲۶۵۱۶-۷۳۵۳۵۲۵
۷۳۱۱۲۹۱
فیکس: ۷۲۲۹۳۸۹-۴۲-۹۲
قیمت فی جلد =/۲۵۰ روپے
جاوید طفیل نے نقوش پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ فروغِ اُردو لاہور سے شائع کیا۔

فہرست

جلد چہارم

وجود باری تعالیٰ اور مسلم علما و مفکرین

اللہ اور فکرِ اسلامی

قرآنی دعائیں

حمد

اِس شمارے میں

قرآن نمبر کی جلد سوم اور چہارم کی آمد میں غیر معمولی تاخیر ہُوئی، دونوں جلدوں کا ۸۵ فی صد سے زائد مواد نئی تحریروں اور تراجم پر مبنی ہے۔ ہمارا موضوع اہم ہے اور نازک بھی، اہلِ علم سے اپنے خاکے کے مطابق کام کرانا اور اُس کو اپنے شیڈول کے مطابق نبھانا آسان کام نہیں ہے۔

آئندہ برس تک نقوش گولڈن جوبلی نمبر کی دو جلدیں، ایک سالنامہ اور قرآن نمبر کی مزید جلدیں چھاپنے کا ارادہ ہے۔ اِنشاء اللہ

طلوع
هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝
الحدید۔ ۳
وہ ہی اوّل ہے اور آخر ہے اور ظاہر اور باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے۔
انسانی علم کی بے بسی، کم مائیگی اور انسان کی اپنی ناپائیداری سب وہ
حقیقتیں ہیں جن کا احساس حضرتِ انسان کو نہیں، یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو
جان کر وہ اپنے آپ کو دریافت کرنے کی کوشش کر سکتا ہے، اور اللہ ؑ کے
بارے میں بہت ہی کم جاننے کا اعتراف بھی۔
جاوید طفیل

الله
المتکبر
الخالق
البارئ
المصور
الغفار
القهار
الوهاب
الرزاق
الفتاح
وُجود باری تعالیٰ اور مُسلم عُلماء و مُفکّرین

مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور

ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی

کلمۂ تعارف:

بنی نوع انسان کا اصلی امتیاز اور اس کارخانۂ تخلیق کا کھلا ہوا راز در حقیقت عقل و حکمت کی کار فرمائی میں پوشیدہ ہے۔ ذرا سے غور و تامل سے یہ حقیقت صاف اور روشن نظر آنے لگتی ہے کہ انسان کی تمام سعادتوں کا مخزن اور مصدر خواہ دنیاوی سعادت ہو اور خواہ آخرت کی ابدی سعادت۔۔۔ یہی عقل و حکمت ہے۔ معیشت، معاشرت، اخلاق، مذہب، حسیات اور ماورائے طبیعیات، غرض انفس و آفاق کے اصول اسی عقل و حکمت سے دریافت ہوئے۔ زندگی کے بعد انسان کے لئے قدرت کا سب سے بڑا تحفہ یہی عقل و حکمت ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انسانی اکثریت نے اس غیر مادی قوت کو عموماً حسی فوائد اور مادی راحت و آرام کے لئے مخصوص کر لیا اور اس کی غیر حسی اور ماورائی منزل تک پہنچنے میں خود ہی سدِ راہ بن گئے۔ تاہم ایک محدود طبقہ ہمیشہ ایسا رہا، جسے ہم فلاسفہ کہتے ہیں، جو اس غیر مادی قوت کی ماورائیت کا ادراک رکھتا تھا۔ اس طبقے نے حیات و کائنات میں جاری قوانین فطرت کو اپنا موضوع فکر بنایا۔ اس کے نتیجے میں علوم طبیعیہ اور علوم معاشرت وجود میں آئے۔ اس سے اگلی منزل مابعد الطبیعیات کی تھی۔

قوانین فطرت کی نیرنگی:

قوانین فطرت کی نیرنگی اور موجودات کی کثرت و باریکی نے اسے اپنا ایسا گرویدہ بنایا کہ وہ اپنی راحت و آرام اور خور و نوش سے بیگانہ سا ہو گیا۔ پھر ان بے شمار طبیعی قوانین اور مظاہر و موجودات کی کثرتوں میں اسے ایک زبردست ہم آہنگی اور ایک وحدت عظیمہ کا ادراک ہوا۔ یہ ایک ایسا عالم حیرت تھا کہ وہ اپنی ہستی اور وجود کو بھی فراموش کر بیٹھا۔۔۔ لیکن اس وحدت کے پس پردہ کیا ہے اور ان کثرتوں کے پیچھے کون ہے جس کی وحدت کے آثار اس شدید اور کامل ترین ربط و ہم آہنگی سے نمایاں ہیں، یہ ایک ایسا مرحلہ تھا کہ جہاں عقلِ رہنما بھی اس طرح عاجز ہو گئی جیسے ایک مہیب اور تاریک خلا میں ایک طائر بے نوا۔

یہی وہ مرحلہ ہے جہاں انسان محسوس کرتا ہے، سمجھ نہیں سکتا اور جہاں فلسفیانہ مشاہدے اور تجربے کی حدیں ختم اور ماورائی فلسفے کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں۔ اسی لئے عہد جدید میں جو حسیاتی اور مشاہداتی دور ہے، فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو فلسفے سے خارج کرنے کی کوشش کی ہے اور مذہب کے حوالے کر دیا ہے تاہم یہ ایک ناکام اور وقتی کوشش ہے۔ اس لئے کہ ضمیر آدم میں ماورائیت کی جو تڑپ چھپی ہوئی ہے وہ انسان کو کسی ان دیکھے عالم کی طرف دھکیلنا چاہتی ہے اور کوئی شعوری رکاوٹ اس

راہ میں دوامی نہیں ہو سکتی۔ یہ خیر خالص کی تڑپ ہے جو کائنات کے اس نظام حکمت کی تفہیم و تدبر کے سہارے اس خیر خالص کے مصور اعلیٰ تک پہنچنا چاہتی ہے اس لئے کہ اسی میں انسان کی روحانی اور ابدی سعادت کا راز پوشیدہ ہے۔

مذہب کا تعلق بھی اسی ضمیر آدم سے ہے جو عقل کا رشتہ ماوراء سے جوڑنا چاہتا ہے۔ یہی تمام اخلاقی قوتوں کا سر چشمہ اور عقل سلیم کا محرکِ اصلی ہے۔ اس سے ٹوٹ کر فلسفہ ایسا تعقل ہے جس کی غواصی کا ماحصل حسیات کے اتھاہ سمندر میں سچے موتیوں کی تلاش رہ جاتا ہے نہ کہ سچائی کے مصدر اصلی یا حقیقتِ عظمیٰ کی تلاش۔ تلاشِ حق کے نام پر اٹھنے والے یہ فلسفے درحقیقت اباحیت اور سود و زیاں کے فلسفے ہیں جو الحاد پر منتہی ہوتے ہیں۔ ان کے نرخ شروع میں بہت بلند اور آخر کار سرنگوں ہو کر رہتے ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ نہ ان کا رشتہ انسانی ضمیر ہے جو اخلاقی قوتوں کا مصدر اور عقلِ سلیم کا محرک ہے اور نہ تحقیق حق سے ہے جو اعتراف توحید سے شروع ہوتی ہے۔

مذہب پر الزام:

مذہب پر الزام ہے کہ وہ فلسفے کی آزادانہ پیش رفت کو اپنے مفروضات میں مقید کر کے محدود و مسدود کرنا چاہتا ہے لیکن درحقیقت یہ صرف مغالطہ ہے جس کو اختیار کرنے والے دانستہ یا نادانستہ اختیار کرتے ہیں، اس لئے کہ اولاً تو مذہب اور فلسفہ دونوں کی منزل ایک ہے یعنی آخری سچائی کی دریافت اور اس پر کامل ایمان۔ اس راہ میں مذہب کا شعار، ایمان و اطاعت سے عبارت ہے اور فلسفہ کا حقیقت و برہان سے ـــ ثانیاً، جہاں سے فلسفے کا عجز یعنی مابعد الطبیعیات کا مرحلہ شروع ہوتا ہے وہاں فلسفہ خود ایک مذہبی ایقان کی سی شکل اختیار کرنے لگتا ہے یعنی اسے کثرتوں میں وحدت کا ادراک ہونے لگتا ہے اور عقلی ایمان کی منزل سامنے آجاتی ہے۔ چنانچہ اس منزل پر تو فلسفہ خود ہی مذہب کی ہمرکابی کا اہل ہو جاتا ہے ـــ ثالثاً سرشت آدم میں چھپی ہوئی حقیقت شناسی کی تڑپ جسے ہم ضمیر آدم کے نام سے پہچانتے ہیں، وہی محرکِ عقل بھی ہے اور وہی مصدرِ ایقان بھی۔ اس لئے کہ حق و انصاف کے لازوال پیمانے وہیں سے ابھرتے ہیں۔ چنانچہ فلسفہ بھی وہیں سے اپنا استناد حاصل کرتا ہے اور مذہب کی اخلاقی اور ایمانی قوت کا سر چشمہ بھی وہی ہے ـــ تو جب عقل اور مذہب دونوں کا محرک بھی ایک ہے اور دونوں کی منزل بھی ایک ـــ یعنی تلاشِ حق اور اس پر کامل ایمان ـــ تو مسئلہ صرف منہجِ فکر اور طریقِ استدلال کا رہ جاتا ہے کہ وہ ایمانی ہو کہ برہانی، ایجابی ہو کہ سلبی، وجدانی ہو کہ آفاقی۔

یہاں ہم دیگر ادیان کے بجائے دین اسلام کے معیارِ حق کو سامنے رکھیں گے، جو دینِ فطرت ہونے کا مدعی ہے۔ ایسا دعویٰ سوائے اسلام کے کسی دوسرے مذہب نے نہیں کیا۔ خواہ مذاق زمانہ کے لحاظ سے دیگر مذاہب کے متبعین ایسے غیر حقیقی دعوے کیوں نہ کرتے ہوں۔

اسلام نے دین کی بنیاد کسی جبر پر قائم نہیں کی جیسا کہ لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں۔ ۲:۲۵۶) کے اصول سے ظاہر ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہے کہ قبول دین کے لئے اسلام کوئی لازمی طریق فکر معین نہیں کرتا کہ وہ منطقی ہو یا وجدانی ایجابی ہو یا سلبی۔ اس لئے کہ تفکر اور تدبر کے یہ تمام طریقے اگر سچائی کے ساتھ اختیار کئے جائیں تو ایک ہی منزل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں اور وہ دینِ فطرت کی منزل ہے۔(۱) اور یہی فطری مذہب انسان اور خالق کے درمیان حقیقی رشتہ اور تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن مجید نے اسلام کے دین فطرت ہونے کا دعویٰ ان الفاظ میں کیا ہے۔

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ؕ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ لَا تَبْدِيْلَ○ لِخَلْقِ اللّٰهِ ؕ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ ؕ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ○ (۳۰:۳۰)

ترجمہ: اپنا منہ سب طرف سے موڑ کر دین کی طرف کر۔ یہ وہ خدا کی فطرت ہے جس پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ خدا کی خلقت میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہی دین ٹھیک ہے، لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں۔

کسی ماورائی حقیقت یا دوسرے لفظوں میں اللہ کے وجود کا شعور و اعتراف درحقیقت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ علامہ شبلی پلوٹارک کا قول نقل کرتے ہیں کہ "اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں نہ سیاست، نہ علم نہ صناعت، نہ حرفہ نہ دولت، لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں خدا نہ ہو"۔(۲) اسی شعور یا اعتراف کو کلام اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ م بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ ج اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى ج شَهِدْنَا○ (الاعراف: ۷:۱۷۲)

ترجمہ: اور جب کہ خدا نے بنی آدم کی پیٹھ سے ان کی نسل کو نکالا اور خود ان کو ان ہی پر گواہ کیا کہ کیا میں تمہارا خدا نہیں ہوں؟ سب بول اٹھے کہ ہاں ہم گواہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ دینِ فطرت کے تمام اصول قرآنِ کریم میں یک جا ہیں اور غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔ اس روشن کتاب میں تثلیث، تجسیم، ابنیت، ثنویت، تشبیہ، حلول، اصنامیت، غرض کسی غیر طبعی اور غیر عقلی عقیدے کی گنجائش نہیں۔ مگر عقل سلیم کے ساتھ غور و تدبر کی بار بار دعوت دی گئی ہے۔ اس وقت غور و فکر کے ان پہلوؤں یا قرآنی اصولوں کی تفصیل ہمارا مقصد نہیں بلکہ ان کا ذکر اس لحاظ سے ہے کہ ابتدائی صدیوں میں مسلم علماء نے قرآن کریم کی اس دعوت تدبر پر لبیک کہا اور علم کے ہر میدان میں اتر گئے۔ جس طرح ملکوں کی فتح و تسخیر میں انہوں نے اولوالعزمی کا ثبوت دیا اسی طرح علوم کے سمندروں میں غواصی اور گوہر چینی کی اور فکری عالی ہمتی کا ثبوت دیا۔

قرآن کریم نے انہیں تمام کائنات میں تدبر کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ انہوں نے بھی علم کو مذہبی یا غیر مذہبی میں مقید نہیں کیا بلکہ علم کو اللہ کی ایک صفت، سمجھ کر اختیار کیا۔ قرآن و حدیث کا علم ہو یا تاریخ و فلسفے کا یا کوئی اور انہوں نے ہر میدان میں قدم بڑھایا نیز عوام ہوں یا علماء یا امراء ہر ایک علم کو سرمایۂ افتخار اور متاع بے بہا سمجھتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علوم مختلفہ کو اسلامی معاشرے میں آزادی سے ترقی کا موقع ملا۔ دینی علوم کے پہلو بہ پہلو عقلی اور طبیعی علوم بھی اس ترقی میں شریک تھے۔ مسلمانوں کی یہ علمی پیشرفت ہمہ گیر تھی۔ ان کی نظریں تمام آفاق پر پڑ رہی تھیں۔ ان کے موضوعات میں روز بروز وسعت اور تنوع آ رہا تھا۔ ان کی تلاش خوب سے خوبتر اور جدید سے جدید تر کی تھی۔ علم کی دنیا میں حکمت کی ہر بات ان کی متاع گم شدہ تھی۔ غرض علوم کو ابھی مقدس اور غیر مقدس اعلیٰ اور ادنیٰ دینی اور دنیاوی کے خانوں میں نہیں بانٹا گیا تھا۔ تقریباً پانچ صدیوں تک علم کا یہ کارواں سیاسی انقلابات کے باوجود تازہ تر منزلوں کی جستجو میں نئی نئی راہوں سے گزرا اور ان میں سرگرداں رہا۔ لیکن گیارھویں صدی عیسوی / پانچویں صدی ہجری سے نئی منزلوں کی تلاش کے بجائے پڑاؤ ڈالنے کا ذوق ترقی پانے لگا۔ ذوق سفر سرد پڑنے لگا اور تحصیل حاصل کو منزل ٹھیرا لیا گیا۔ مغلوں اور تاتاریوں کی تباہ کاری خلافت بغداد کی بربادی اور صلیبی جنگوں نے مل کر تلاش کے بجائے فرار اور کوشش و کاوش کے بجائے قناعت

و حفاظت کی طرف مائل کر دیا۔ اب علماء کی توجہ تلاشِ حق اور تصدیق حق سے زیادہ اپنے اپنے ائمہ اور اپنے اپنے مسلکوں کی مدافعت و حفاظت پر مرکوز رہنے لگی۔

مسلم فلسفہ کا ارتقاء:

مسلم فلسفے کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولین مسلم فلسفی یعقوب الکندی سے لے کر ابن سینا تک تمام مسلم فلاسفہ نے عموماً ارسطو (ارسطاطالیس) کا مسلک اختیار کیا اور بہت کم فلسفیانہ مسائل میں قدیم تر فلاسفہ یونان کی رائے اختیار کی۔(۳) اس کی ایک بدیہی وجہ تو یہ تھی کہ ارسطو کے فلسفے کی صورت میں یونانی فلسفہ اپنی آخری ترقی تک پہنچ چکا تھا۔ لیکن اس کے علاوہ کچھ تاریخی اسباب بھی اس کے ذمہ دار تھے جن کا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

یونانی فلاسفہ کو تین گروہوں یا قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے:

ا: فلاسفۂ منکرین یا دہریہ:

یہ اللہ کے وجود کے منکر تھے اور عالم یا مادے کو قدیم مانتے تھے۔ قدمائے یونان کا یہی عقیدہ تھا۔

۲: فلاسفۂ طبیعیین:

انہوں نے قوانین طبیعت کا مطالعہ کیا۔ اس کے افعال و تاثیرات ، حیوانات و نباتات کی ترکیب اعضاء اور ان سے پیدا ہونے والی قوتوں میں گہری حکمت کا ادراک کیا جو کسی فاعل مختار اور قادر و حکیم کے در پردہ وجود کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے یہ گروہ وجودِ الٰہی کا معترف ہوا۔ تاہم جب انہوں نے تمام موجودات کو آخر کار فنا ہوتے دیکھا تو یہی انسان کے بارے میں بھی فیصلہ کیا کہ اس کی موت کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ چنانچہ اس گروہ نے حشر و نشر کا انکار کیا۔ اسی لئے ان کا شمار بھی منکرین اور دہریین میں ہی کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ نظریہ بھی مسلم فلاسفہ کے لئے قابل قبول نہیں بن سکتا تھا۔(۴)

۳۔ فلاسفۂ الٰہیین:

یہ جماعت اللہ کے وجود اور وحدانیت کی قائل بھی تھی اور حشر و نشر میں بھی عقیدہ رکھتی تھی۔ اس گروہ کا پیشرو سقراط تھا۔ افلاطون نے اس فلسفیانہ نظریے کو بام ترقی تک پہنچا دیا۔ اس نے منکرین کی پر زور تردید کی اور ان سے طویل مناظرے کیے۔ اس نظریے کے قواعد و اصول کو مرتب کیا۔ اس کے علاوہ اس باب میں سقراط کی کمزور دلیلوں کو چھوڑ کر مستحکم دلائل قائم کئے۔ گویا ارسطو نے مسلمانوں کے لئے بحث و مناظرے کی راہ ہموار کر دی۔ تاہم پھر بھی ارسطاطالیسی نظریے میں کچھ نہ کچھ کافرانہ باتیں رہ گئیں۔(۵) اس لئے کہ اس کی بنیادیں کسی آسمانی کتاب پر نہیں تھیں۔ نیز ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بعد میں ارسطو کی کتابوں کے جب سریانی، رومی، فارسی اور عربی میں تراجم ہوئے تو مترجمین نے کہیں نافہمی سے اور کہیں ارادۃً تحریفات کر دیں۔

اول تو یہ ترجموں کے ترجمے تھے اور پھر وہ بھی نہایت ناقص، عہدِ مامون تک جو تراجم موجود تھے ان میں اکثر تعارضات بھی تھے اور ابہام بھی۔ ادھر وہ بوسیدگی سے معدوم ہونے کے قریب بھی ہو چکے تھے۔ اس وقت منصور بن نوح سامانی حکمران کی فرمائش پر فارابی نے تمام تراجم کو جمع کر کے مقابلہ کیا۔ تہذیب و تلخیص کی اور نئے سرے سے ترتیب

دیا۔اس مجموعے کا نام اس نے "تعلیم ثانی" رکھا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے فارابی کو معلم ثانی کہا گیا اور بعد کے تمام مسلم فلاسفہ نے اسی پر انحصار کیا، ابن سینا کی کتاب الشفا کے بیانات سے واضح ہے کہ وہ بھی تعلیم ثانی کی تلخیص ہے۔(۶) مشرقی اسلامی دنیا میں عام طور سے لوگ فلسفے میں ابن سینا کے معتقد تھے۔ ابن سینا کا طریقہ دقیق و عمیق تھا۔ بقول شہرستانی ارسطو کے مقاصد کو سمجھنے میں ابونصر فارابی اور ابن سینا نے سب سے زیادہ کامیابی حاصل کی۔ اس لئے متاخرین انہیں کو حکمت و فلسفے کا جامع سمجھتے تھے۔ چنانچہ مشرق میں فلسفے کی اشاعت ابن سینا کی تصنیفات سے ہوئی۔(۷)

اسلامی اندلس میں بھی ارسطو کا فلسفہ رائج ہوا۔ خلیفہ حکم نے فلسفے کی کتابوں کا ذخیرہ جمع کیا تو اس میں بھی ارسطو کی تصنیفات کے تراجم سب سے بڑی تعداد میں تھے اس لئے ابن باجہ نے بھی ارسطو ہی کی شرح لکھی۔ خود ارسطو کی تحریروں اور اس کے تراجم میں جو ناہمواری اور توضیحات کی کمی تھی اس کو محسوس کرکے موحدین کے حکمراں عبدالمومن نے یہ کام ابن طفیل سے لینا چاہا لیکن اس نے اپنی پیرانہ سالی اور عدیم الفرصتی کی وجہ سے یہ ذمہ داری ابن رشد کے سپرد کی جسے قبول کرکے اس نے بہترین طریقے پر پورا کیا۔ اس کی تمام پیچیدگیاں دور کر دیں۔(۸) اس سے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ مشرقی اور مغربی اسلامی دنیا میں ہر جگہ ارسطو ہی کا فلسفہ پھیلا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان دوسرے فلاسفہ یونان کے خیالات سے واقف نہیں تھے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ مختلف تاریخی اور ذاتی احوال کی وجہ سے ان کی توجہ ارسطو کے نظریات کی طرف زیادہ رہی۔ جہاں تک واقف ہونے کا تعلق ہے تو وہ ہندوؤں کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی خیالات سے بھی واقف نہیں تھے۔(۹)

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت:

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت خاص طور پر تین ذرائع سے ہوئی۔ سب سے پہلا اندرونی محرک تو خود کلام الٰہی یعنی قرآن مجید تھا جس میں علم کی فضیلت اور جہل کی دناءت کا بار بار موازنہ کیا گیا ہے۔ تحصیل علم اور غور وفکر کی رغبت دلائی گئی ہے اور انہیں معرفتِ خالق اور معرفت مخلوقات کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح ذہنی طور پر مسلمان روزِ اول سے ہر قسم کے علم کی تحصیل اور غور و فکر کے لئے تیار تھے۔ ثانیاً غیر عرب اقوام سے جب ان کا واسطہ پڑا تو لازماً ان کے علماء اور علم وثقافت سے بھی انہیں دلچسپی ہوئی۔ خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں کے علماء سے جن کے پاس یونانی علوم کا بڑا ذخیرہ مختلف قدیم مدارس اور معابد کے تہ خانوں میں محفوظ تھا۔ دیگر اقوام سے مسلمانوں کے اس ارتباط کے نتیجہ میں جو دینی سوالات اور علمی مسائل اٹھے ان سے علم کلام اور فلسفہ کا راستہ ہموار ہوا۔ ثالثاً منصور عباسی (خلافت: ۷۵۔۷۵۴ء) کے عہد سے فلسفیانہ کتابوں کے عربی تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔(۱۰) جو تین مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا دور منصور عباسی سے ہارون الرشید تک ہے۔ اس میں اخلاق، علم ہیئت، منطق کی کتب کے عربی میں تراجم ہوئے۔ دوسرا دور المامون کا دورِ خلافت (۳۳۔۸۱۳ء) ہے۔ اس میں ہر قسم کے یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ اس عہد میں ارسطو کی منطق اور طبیعیات کے عربی میں ترجمے کئے گئے۔ نیز ان کی شرحیں اور تفسیریں لکھی گئیں۔(۱۱)

گیارھویں صدی کے وسط تک دیگر علوم کے ساتھ فلسفے نے بھی آزادی کے ساتھ پرورش پائی تھی۔ خاص طور پر مشرقی اسلامی دنیا میں جہاں الکندی (م۔۲۶۰ھ) سے ابن سینا (۳۷۰ھ) اور البیرونی (م۴۳۰ھ) تک فلسفیانہ علوم کی ترقی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ محدثین اور بہت سے فقہا، کلام و فلسفہ کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے

تھے۔ تاہم حکمرانوں اور امراء نے اکثر و بیشتر فلاسفہ کی سرپرستی کی۔ علوم عقلیہ کی ترقی پر مامور کیا اور ہر طرح سے اکرام و احترام کا معاملہ کیا۔ مشرقی مسلم علاقوں میں گیارھویں صدی سے فلسفے کی ترقی کے رک جانے کا بنیادی سبب ایک طرف تو اس کے خلاف امام غزالی کا زبردست معقولی رد تھا۔ جس کی وجہ سے تمام فلسفیانہ علوم بے جان سے ہو کر رہ گئے۔ پھر امام رازی آئے تو انہوں نے فلسفے کی ایسی تردید کی کہ اس کے دوبارہ جی اٹھنے کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔(۱۲) رہی سہی کسر مغلوں اور تاتاریوں کی یورشوں نے پوری کر دی اور شیرازہ ہی بکھر گیا۔

مغربی اسلامی دنیا یعنی اسلامی اندلس (اسپین) میں فلسفے کا فروغ اس وقت شروع ہوا جب مشرق میں وہ نیم جاں ہو چکا تھا اور خود اندلس میں اسلامی اقتدار کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اہل اندلس کو حدیث اور مالکی مسلک میں غلو تھا اور وہ اس کے خلاف کچھ سننا پسند نہیں کرتے تھے۔ خلیفہ حکم (۲۰۶-۱۸۰ھ) (۸۲۲-۷۹۶ء) پہلا حکمراں ہے جس نے اپنی وسیع لائبریری کے لئے فلسفے کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ اسلامی مشرق سے منگوا کر جمع کیا۔ اس کے سو سال بعد ہی اندلس میں بڑے فلاسفہ: ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد کے نام سامنے آنے شروع ہوتے ہیں۔ ان فلاسفہ کو اکثر سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ شائد سب سے کم ابن طفیل کو اور سب سے زیادہ ابن رشد کو جو مسلمہ طور پر بلند ترین مسلم فلاسفہ(۱۳) میں سے ایک ہے۔ ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت یہ تھی کہ حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکا دیا تھا۔ پھر عوام کی دشمنی کے سامنے بادشاہ کی حمایت بھی کام نہ آسکی اور آخر بادشاہ کو بھی اپنی حکمرانی کے تحفظ کی خاطر رائے عامہ کے سامنے سر جھکانا پڑا۔

فلسفیانہ علوم:

فلسفیانہ علوم کی علماء دین کے حلقوں میں ناقدری اور ناپسندیدگی کے کئی تاریخی اسباب تھے۔ سب سے پہلا سبب یہ تھا کہ ابتدا میں منطق و فلسفے سے فائدہ اٹھانے والے اسلامی فرقوں کے متکلمین تھے جو بیشتر سیاسی اسباب کے نتیجے میں وجود میں آئے تھے جیسے شیعہ، خوارج، قدریہ، جبریہ، معتزلہ وغیرہ مگر رفتہ رفتہ ان کا سیاسی اختلاف مخصوص کلامی، عقائد اور مستقل دینی نقطہ نظر کی شکل اختیار کر گیا۔ ان فرقوں نے منطق و فلسفے کے مسائل اور اصطلاحات کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا۔ کبھی اپنے سیاسی یا کلامی موقف کی مضبوطی کے لئے اور کبھی فرقہ مقابل کا مسلک اور استدلال باطل کرنے کے لئے، جس سے مناظروں کی گرم بازاری ہوئی اور عوام اور حکومتیں بھی اس فرقہ بندی میں شریک ہو گئیں۔ یہاں تک کہ بعض ضمنی مسئلے کفر و ایمان، جنت و جہنم اور حق و ناحق کی میزان بن گئے اور نتیجے میں جبر و استبداد کا ذریعہ بھی۔(۱۴) اس صورت حال کا اثر یہ ہوا کہ منطق و فلسفے کے ساتھ علم کلام بھی جو دینی اصول و عقائد کے عقلی دفاع کے کے لئے ایک اسلامی علم کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ فرقہ وارانہ مسلکوں کی مدافعت و حفاظت یا فریق مقابل پر ہجوم و حملے کا ذریعہ بن کر رہ گیا۔ اس سے معاشرے میں بے چینی اور تعلیم دین میں اختلال پیدا ہوا۔ اسی لئے محدثین فقہاء اور اتقیا میں علم کلام اور علوم فلسفہ ناپسندیدہ قرار پائے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ علم منطق اور قدیم یونانی فلاسفہ کی آراء کو باطنیہ نے اپنے مذہب کے اثبات و استحکام میں (۱۵) استعمال کیا جس کی تہ میں اسماعیلی فرقے کے سیاسی مقاصد اور بغاوت کا فکر بھی کارفرما تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ ہوا کہ قدیم ایران کے دوئی پرستانہ مذاہب ---مانویت و مزدکیت--- کے خیالات کی ترجمانی اور اشاعت کے لئے قدیم ایرانی فلسفے اور یونانی اصطلاحات کا سہارا لیا گیا جو زندقہ

(١٦) کے رسوا کن نام سے موسوم ہوا۔

الغرض مختلف اسباب سے فلسفے اوراس کی اصطلاحات سے خالص دینی حلقوں میں مغائرت برتی جاتی اور بعض دفعہ معاندانہ سلوک تک بھی نوبت پہنچی۔ تاہم ایسا شاذ و نادر ہوا اور بیشتر اس کے پیچھے بھی سیاسی یا وقتی مقاصد تھے۔ ورنہ حکمائے اسلام کی ایک طویل فہرست میں سے جو سیکڑوں سے متجاوز ہے اور قرطبہ (اسپین) سے فاراب (ماوراء النہر: وسط ایشیا) نیز استانبول سے دہلی تک پھیلی ہوئی ہے، ہم ان دس حکماء یا فلاسفہ کا انتخاب کیسے کرتے جن کے فلسفہ توحید کا یہاں تعارف مقصود ہے۔ ہم اگلے صفحات میں دیکھیں گے کہ خود امام غزالی بھی جن کی عقلی تردید سے فلسفہ مردہ ہو کر رہ گیا تھا درحقیقت فلسفے کے غیر دینی عناصر کو نکالنا چاہتے تھے اور وہ بھی عامۃ المسلمین کے عقائد کی حفاظت کی خاطر۔ ظاہر ہے اس میں بھی ان کا ہتھیار وہی عقل و منطق تھی جو اصلاً کسی فلسفے کی ترقی کا ذریعہ ہو سکتی ہے۔

منطقی نظامِ فکر:

فلسفہ دراصل منطقی نظامِ فکر کا دوسرا نام ہے۔ اس میں تفکر کا نتیجہ اول اس کے نتیجہ آخر سے عقلی تقاضوں کے ذریعے اس طرح مربوط ہونا چاہیے جس طرح کسی زنجیر کی کڑیاں یا مشین کے کل پرزے۔ اسی لئے کسی منطقی نظام فکر کی بے ربطی کو اس کے زنجیری عمل کی بے ربطی سے پہچانا جاسکتا ہے۔ چنانچہ کسی فلسفے یعنی کسی خاص منطقی نظامِ فکر کی تنقید ممکن بھی ہے اور قابلِ فہم بھی۔ لیکن منطقی تفکر یا منظم و مربوط تعقل کو مردود قرار دینا قطعی ناقابلِ فہم ہے۔ یہی تو انسانیت کا امتیاز، علوم وفنون، تہذیب وتمدن کی ترقی کا ذریعہ اور تدبر آفاق و معرفتِ الٰہی کا وسیلہ ہے۔ زندگی کے بعد اگر کوئی نعمتِ عظمیٰ انسان کے پاس ہے تو عقل ہی کی دولت ہے، یا اسی کی بدولت تو ہے، لیکن امام صاحب کے عہد تک منطق و فلسفہ نااہلوں کے ہاتھوں کا ایسا ہتھیار بھی بن گیا تھا جس کو اکثر اصول دین ارکان اسلامی اور شعائر مذہبی کے خلاف تمسخر و استہزا کے ساتھ استعمال کیا جاتا تھا۔ تہافۃ الفلاسفہ کے دیباچے میں امام غزالی نے اس کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اسی بنا پر امام صاحب کے ذہن میں فلاسفہ کی مخالفت کا خیال پختہ ہوا اور انہوں نے آخر اسی ہتھیار سے خود فلاسفہ اور فلسفے کو ادھ مرا کر دیا۔ اب تک فلسفہ اور اس کے علوم دینی حلقوں میں مغائرت سے دیکھے جاتے تھے لیکن اب معتوب بھی قرار پائے۔ غرض جب فلسفہ معتوب ہوا تو عقل کیسے محفوظ رہ سکتی تھی۔ چنانچہ نظام اسلامی کے فکری اور اجتہادی پہلو سے عقل کا رشتہ بھی دن بدن کمزور ہونے لگا۔ بعد کے حالات نے اس پر مہر ہی لگا دی۔

ابن رشد نے فلسفے کے جسدِ مجروح کو پھر نئی زندگی بخشی اور اس جانفشانی سے زندگی بھر اس کی خدمت کی کہ وہ پہلے سے زیادہ توانا ہو گیا لیکن مخالفین و حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکا دیا۔ نتیجے میں اسے شہر بدر کیا گیا اور اس کی کتابیں سر عام جلائی گئیں۔ مشرق اس سرمائے سے محروم ہو گیا لیکن لاطینی اور پھر دیگر تراجم کی صورت میں ابن رشدیت یورپ بھر میں خوب شائع ہوئی اور آخر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا سب سے بڑا محرک ثابت ہوئی۔

اس مقالے کو محدود رکھنے کے لئے آغاز میں ہم نے صرف چار پانچ اہم ترین مسلم فلاسفہ کا انتخاب کرنا چاہا تھا لیکن جلد ہی اندازہ ہو گیا کہ اس سے مقصد حاصل ہونے کے بجائے مضمون کی سنجیدگی بڑھ جائے گی اور مسلم فلسفے کے ارتقاء کی صورت غیر واضح رہ جائے گی۔ اس لئے ہم نے تاریخی تسلسل کو ملحوظ رکھتے ہوئے دس فلاسفہ کا انتخاب کیا جو الکندی (۸۷۳ء) سے ابن رشد م ۱۱۹۸ء) تک تین صدی سے زائد زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی مدت میں مسلم فلسفے کا آغاز و ارتقاء

اور زوال ہوا ہے۔ اس کے پہلے سرے پر علم کلام اور متکلمین ہیں جن کی آغوش میں اسی فلسفے نے پرورش پائی ہے اور دوسرے سرے پر علم تصوف اور صوفی فلاسفہ ہیں جن کے ہاتھوں میں اس نے جانکنی کی ایک مدت گزار کر نئی زندگی پائی۔ یہ اس کی قلب ماہیت کا زمانہ ہے جس میں اس کی صحت و زندگی کی ضمانت برہان کے بجائے وجدان سے حاصل ہوئی اور اس کا دائرۂ نگاہ توحید الوہیت سے بڑھ کر توحید وجودیت تک وسیع ہو گیا۔ اس کی بنیاد اب منطق و علیت کے بجائے کشف و ذوق اور وجدانیت بن گئی تاہم اس کے مآخذ بڑی حد تک اب بھی وہی تھے یعنی قرآن و حدیث اور ارسطاطالیس اور نوافلاطونی خیالات نیز مقاصد بھی وہی تھے یعنی توحید و تخلیق اور رسالت و معاد کی تشریح اور نفس انسانی اور ذات الٰہی کے درمیان رشتہ معرفت کی دریافت:

اس تشریح میں مسلم فلسفے کا اہم ترین حصہ بلاشبہ مسئلہ توحید سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی دیگر مسائل کی ہیئت کی تعیین مسئلہ توحید یا تصور الوہیت پر منحصر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ واحد، علت العلل (علت اولیٰ) ہے یا واجب الوجوب ہے؟ اس کی ذاتِ واحد کے مقابل یہ کائنات حقیقی وجود رکھتی ہے یا غیر حقیقی؟ یہ عالم اس ذاتِ واحد نے عدم سے پیدا کیا ہے یا خود اس سے صادر و منبثق ہے یا محض اس موجودِ واحد کی صفات کا ظہور رہے؟ اللہ تعالیٰ کی ذات اور احدیت سے تعلق رکھنے والے انہیں سوالات کے مباحث سے دیگر مسائل کا رخ متعین ہوا ہے۔ چنانچہ مسلم فلسفے میں ایک سے زائد رجحان ملتے ہیں اور عالم وحدت اور عالم کثرت پر مختلف زاویوں سے مسلم فلاسفہ نے نگاہ ڈالی ہے۔ کہیں علت و معلول یعنی طبیعیات کے نقطہ نظر سے جیسے محمد بن زکریا رازی کہیں واجب و ممکن یعنی نظری منطق کے لحاظ سے جیسے فارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ اور کہیں وحدۃالوجودی نقطہ سے جیسے شیخ ابن عربی، امام غزالی نے گو فلسفۂ قدیمہ کی عمارت ہی ڈھا دی تاہم وہ خود اصلاً ایک زبردست فلسفی تھے۔ ایسے فلسفی کہ جن کو عقلی اور منطقی فلسفہ کسی مسئلے میں مطمئن نہیں کر سکتا تھا۔ (۱۷) چنانچہ انہوں نے ذوقی یا وجدانی فلسفے کی بنیاد رکھی اور تصوف اور فلسفے کو باہم آمیز کر دیا۔ عالمِ اسلام میں غزالی اور ابن عربی کے اثرات دوررس اور دیرپا ثابت ہوئے۔ بعد کے لوگوں نے زیادہ تر انہیں کی اقتدا کی۔

فلسفیانہ تصورِ الٰہ

الکندی: (۲۶۰-۱۸۵ھ ، ۸۷۳-۸۰۱ء)

الکندی کا پورا نام ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی تھا۔ وہ کوفے میں پیدا ہوا جہاں اس کا باپ عباسی خلفا المہدی، ہادی اور ہارون رشید کے عہد میں گورنر تھا۔ (۱) اس کی زندگی خوشحالی اور یکسوئی میں گزری۔ حفظ قرآن کریم، عربی صرف و نحو، ادب، فقہ کلام کے بعد اس کی دلچسپی زیادہ تر فلسفہ، طب اور سائنس میں تھی۔ اسی کی خاطر اس نے یونانی اور شامی زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اس نے شامی زبان سے کئی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا اور بعض قدیم تراجم پر از سر نو نگاہ ڈالی۔ اس نے کوفے اور بصرے کی علمی فضاؤں میں پرورش پائی اور بغداد کے علم و سائنس اور عہد تراجم میں خوشحالی کی زندگی بسر کی۔ اس کا مامون، معتصم اور متوکل سے قریبی تعلق رہا۔ اس کے پاس ایک بڑی اور ذاتی لائبریری تھی جس کی شہرت اپنے عہد میں الکندی کی علمی شہرت سے کم نہیں تھی۔ اس نے علوم فلسفہ، منطق، نفسیات، موسیقی وغیرہ پر ۲۷۰ کے قریب رسائل و کتب لکھیں جیسا کہ ابن ندیم نے الفہرست میں نقل کیا ہے مگر ان میں سے چند ہی ہم تک پہنچی ہیں بقیہ

ضائع ہو گئیں۔ کچھ مدت پہلے تک الکندی کے افکار صرف بعض قدیم لاطینی ترجموں کی صورت میں ملتے تھے لیکن عہد قریب میں اس کے متعدد رسائل انفرادی کتب خانوں میں سے دریافت ہوئے ہیں جن پر الگ الگ کام ہوا ہے۔ ان عربی رسائل سے کندی کے فلسفے پر نئی روشنی پڑی ہے۔(۲) فلسفہ یونان کا اولیں شارح اور پہلا مسلم فلسفی ہونے کے لحاظ سے کندی کو شرف تقدم حاصل ہے۔(۳)

کندی نو افلاطونی فلسفی تھا۔ اس کے ساتھ ہی نوفیثا غورثی خیالات سے بھی متاثر تھا اور اپنے دور کے تمام علوم پر عبور رکھتا تھا۔ اس کے ہاں معتزلہ کے بعض اصولوں کی بھی جھلک ملتی ہے۔ وہ سقراط کا بے حد مداح تھا جس نے ایتھنز کے ملحدوں کے ہاتھوں شہادت پائی تھی۔ لیکن شائد اس پر سب سے زیادہ اثر ارسطو کا پڑا اور اسی کی زیادہ تر اس نے پیروی کی۔(۴) مثلاً واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق کندی کا وہی قول ہے جو منطقی اصول سے ارسطو کا ہے۔ اس عقیدے کے حامی واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کی کسی صفت مطلقہ کے قائل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ ذات سے ممیز ہوتی ہیں۔ حقیقت میں ارسطو صفات کا منکر تھا۔ ذات و صفات کو شئے واحد سمجھتا تھا۔ واجب الوجود کی بساطت سے ہی ان کی مراد ہے۔ اگرچہ اس مسئلے پر کندی کو بھی نشانہ ملامت بنایا گیا اور معتزلہ اور جمہور مسلمین (اہل سنت) میں بھی معرکے رہے لیکن اصل مسئلے کی رو سے در حقیقت ان میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ صفات الٰہی کا منکر کوئی نہیں۔ وجہ اختلاف صرف یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے منفصل ہیں یا اسی کا ایک رخ۔ انفصال کی صورت میں معتزلہ کے مطابق شرک لازم آئے گا۔(۵)

اسے اپنے زمانے کے بیشتر علوم میں دستگاہ حاصل تھی۔ "وہ اپنے عہد کے اس نظریے سے اتفاق نہیں رکھتا تھا کہ علم کا تنہا ذریعہ عقل ہے اور اس کے سوا کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ نبوت پر ایمان رکھتا تھا البتہ اس نظریے کو وہ عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا"۔(۶)

اپنے تصور الوہیت و توحید کو کندی نے اپنی کتاب الصناعۃ العظمیٰ میں پیش کیا ہے۔ بہت حد تک یہ وہی نظریہ ہے جو بطلیموس کی المیجیستی کی شرح میں شیون نے لکھا ہے۔ کندی کے الفاظ یہ ہیں: "چونکہ اللہ جو بڑی تعریف والا ہے اور اس تمام حرکت و گردش کا سبب اور ذریعہ ہے، ازلی اور قدیم ہے اس لئے نہ وہ دیکھا جا سکتا ہے اور نہ متحرک ہے بلکہ در حقیقت خود متحرک ہوئے بغیر وہی تمام حرکت و گردش کو پیدا کرنے والا ہے۔ یہ صراحت ان کے لئے ہے جو اسے سادہ لفظوں میں بایں معنی سمجھتے ہیں: وہ بسیط ہے یعنی جو کسی زیادہ بسیط (سادہ) شکل میں تحلیل نہیں ہو سکتا۔ وہ نا قابل تقسیم ہے اس لئے کہ اس میں ترکیب نہیں بلکہ ترکیب کا اس تک گزر ہی نہیں۔ وہ تمام مرئی اجسام سے بالکل علیحدہ ہے اس لئے کہ مرئی اجسام کی حرکت کا سبب وہی تو ہے"۔(۷)

اسلامی نظریے میں اساسی تصور توحید اور تخلیق کا ہے، یعنی اللہ واحد نے تمام موجودات کو عدم اور نیستی سے پیدا کیا۔ لیکن قرآن کریم نے صفات الٰہی کو آفاقی ڈھنگ سے بیان کیا ہے، منطقی اور فلسفیانہ طرز پر نہیں پیش کیا۔ کندی نے اللہ کی صفات کو منطقی نہج پر اور سلبی استدلال کی صورت میں نمایاں کیا ہے کہ یکتا اور یگانہ حق اللہ ہی ہے اور وہ ہر طرح برتر و بالا ہے۔۔۔ "نہ وہ مادہ ہے نہ شکل نہ مقدار، نہ وصف، نہ نسبت اور نہ ہی وہ باقی اجناس یعنی معقولات میں سے کسی سے متصف ہے۔ نہ اس کی کوئی نوع ہے نہ صفت ممیزہ نہ جنس نہ حدوث۔ وہ غیر متغیر ہے۔ اسی لئے وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ

نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے"۔(۸)

کندی کے منطقی نظام فکر میں وجود باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیت اور سببیت پر ہے۔ یعنی ہر شئے جو وجود میں آتی ہے، اپنے اس وجود کا سبب رکھتی ہے۔ اسباب کا یہ تسلسل کہیں نہ کہیں متناہی ہوتا ہے اور وہ آخری سبب یا علت ہی علت اصلیہ اور سبب حقیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہی ذاتِ باری تعالیٰ و سبحانہ ہے۔ ارسطو کے نزدیک اسباب چار طرح کے ہیں۔ مادی، صوری، موثر اور آخری۔ کندی نے سبب موثر ہی کو آخری تسلیم کیا ہے۔ البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ اول سبب حقیقی: جس کا عمل عدم سے وجود میں لانا ہے۔ یعنی ابداع، بقیہ کام اسباب موثرہ درمیانی ہیں یعنی دیگر اسباب سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ دوسرے اثرات و اسباب کو پیدا کرتے ہیں اور وہ صرف قیاساً موثر کہلاتے ہیں ورنہ وہ سرے سے حقیقی اسباب ہی نہیں۔ صرف سبب حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ ہی درحقیقت موثر حقیقی ہے۔(۹)

ابداع یعنی تخلیقی عمل کسی خالق کے بغیر ممکن نہیں، وہ کسی خالق کا مقتضی ہے جو اللہ تعالیٰ ہے پھر جو شئے بھی مخلوق ہے وہ دوامی نہیں ہو سکتی۔ یعنی جب وجود میں آتی ہے تو معدوم بھی ضرور ہوگی۔ تمام جاندار اشیاء انسان سمیت اس کی بین مثال ہیں جو ہر آن تغیر و انقلاب سے گزرتے رہتے ہیں اور اسی طرح تمام موجودات ۔۔۔ زمین، آسمان، اجرام سماوی نیز کلیات مثلاً انواع، اجناس اور یہ تمام دنیا مجموعی حیثیت سے فانی اور غیر دوامی ہے۔ صرف اللہ کی ذات ہی ابدی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شئے بھی متناہی اور مرکب ہوگی اس زمان و مکان میں وہ ابدی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ یہ عالم اور اس میں جو کچھ ہے وہ سب مرکب و متناہی ہے اس لئے ابدی اور دائمی بھی نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ذات باری تعالیٰ میں نہ تناہی ہے نہ ترکیب اس لئے وہی ذات ابدی اور لامتناہی ہے۔(۱۰)

اپنے لائق متاخرین: بو علی سینا اور ابن رشد کے برخلاف کندی عالم کی ابدیت کا قائل نہیں تھا۔ ارسطو کے نظام فکر میں یہ عالمِ کائنات، مکان کے لحاظ سے محدود و متناہی اور زمانے کے لحاظ سے غیر متناہی اور ابدی ہے۔ اس لئے کہ اس عالم کی حرکت، محرک غیر متحرک کے ساتھ ابدیت کی حامل ہے۔ اس کے برعکس کندی عالم کو ابدی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے فلسفے کے مطابق طبیعی اجسام، صورت اور مادے سے مرکب ہیں اور زمان و مکان میں متحرک ہیں۔ چنانچہ ہر طبیعی جسم میں پانچ اجزاء ہوتے ہیں ۔۔۔ یعنی مادہ، صورت، امکان، حرکت اور زمانہ۔ قابل زوال اجسام سے اس طرح مربوط ہونے کے لحاظ سے زمان و مکان بھی متناہی ہیں، کیونکہ یہ اجسام متناہی ہیں اور یہ اس لئے متناہی ہیں کہ تناہی اور حدود کے اندر ہی موجود ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر جسم جو مادے اور صورت سے مرکب ہے، مکان سے محدود ہے اور زمان میں متحرک ہے۔ وہ متناہی ہوگا خواہ پورا عالم ہی کیوں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے جو متناہی ہوگا وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے تنہا ذاتِ باری تعالیٰ ہی ابدی اور لازوال ہے۔(۱۱)

۲۔ الرازی: (۲۵۰۔۳۱۳ھ ، ۸۶۴۔۹۲۵ء)

ابو بکر محمد ابن زکریا ابن یحییٰ الرازی شہر رے میں پیدا ہوا۔ ابتدا میں اس کا مشغلہ زیورات کی تجارت تھا۔ پھر وہ کیمیاگری کے پھیر میں پڑ گیا۔ اس کے تجربات کے دوران آنکھ میں کچھ گر جانے کی وجہ سے وہ سخت تکلیف میں مبتلا ہو گیا اور دواؤں طبیبوں اور طب کی کتابوں کی طرف متوجہ ہوا۔ یہی اس کی علمی زندگی کی ابتدا تھی۔ اس کی عمر اس وقت تیس سال تھی۔ وہ بہترین طالب علم ثابت ہوا اور دن رات مطالعات میں منہمک رہنے لگا۔ اس کا استاذ و رہنما ابن ربان الطبری تھا۔ جو

علم طب کے ساتھ فلسفے کے مسائل اور کتب میں بھی اس کا معلم تھا۔ اپنے علم امتیاز کی بنا پر وہ رے کے سرکاری ہسپتال کا ڈائریکٹر مقرر ہو گیا۔ اس وقت یہاں کا سامانی گورنر منصور ابن اسحاق تھا جس کی نسبت سے رازی نے اپنی کتاب کا نام "الطب المنصوری" رکھا تھا۔ یہاں سے رازی بغداد پہنچا اور وہاں بھی خلیفہ مکتفی کے عہد (۹۰۷-۹۰۱ء) میں ایک ہسپتال کا ڈائریکٹر رہا۔ مکتفی کی وفات کے بعد بظاہر وہ اپنے وطن واپس آ گیا اور ایک بارعب شیخ اور متبحر عالم کی حیثیت سے درس و تدریس میں مشغول ہو گیا۔ اس کے پاس طلبا کا ہجوم رہتا۔ باقی وقت وہ تصنیف و تالیف میں گزارتا۔ وہ نہایت فیاض اور انسانیت نواز تھا۔ مریضوں کی خبر گیری اور ان میں سے غریب الحال لوگوں کی مالی اعانت اور دوا علاج مفت کرتا تھا۔ ہر وقت کے درسی اور تصنیفی مشغلے کے سبب ہی سے شائد اس کی نگاہ کمزور ہوتی گئی اور آخر روشنی جاتی رہی۔ اس کے بعض شاگردوں نے علاج کرنا چاہا لیکن وہ تیار نہیں ہوا۔ ۹۲۵ء میں اپنے وطن میں اس کی وفات ہو گئی۔(۱)

ابن ندیم نے الفہرست میں اور دیگر دوسری کتب میں رازی کی تصنیفات کے جو عنوانات درج کئے ہیں وہ تقریباً دو سو پچاس ہیں۔ اس نے طب، فلسفہ، منطق، طبعیات، مابعد الطبعیات اور عقائد پر بہت کچھ لکھا مگر بیشتر حصہ آج موجود نہیں ہے۔ رازی کے قدیم لاطینی تراجم صرف طب اور کیمیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ فلسفیانہ آراء میں سے کچھ لاطینی دنیا تک نہیں پہنچا۔(۲) رازی کی طبی مہارت کا خلاصہ اس فقرے سے واضح ہے جو ضرب المثل کے طور پر طبی دنیا میں مشہور ہے: "فن طب مردہ ہو گیا تھا، جالینوس نے اسے زندہ کیا، وہ پراگندہ تھا رازی نے اس کو ایک شیرازے میں منسلک کیا وہ ناقص تھا، ابن سینا نے اس کی تکمیل کی۔ اس نے قدماء اور اپنے عہد تک کے اطباء کی کتابوں میں امراض اور ان کے معالجے کے متعلق جو کچھ تھا وہ سب اپنی کتاب الحاوی میں جو فن طب کی انسائیکلوپیڈیا ہے، جمع کر دیا اور ہر قول کو اس کے قائل کی طرف منسوب کیا ہے۔(۲)

ابو بکر محمد الرازی زبردست معقولی تھا۔ اپنی عقلیت پسندی کو بہترین پیرائے میں اس نے اپنی کتاب "الطب الروحانی" میں ظاہر کیا ہے جہاں وہ عقل کی توصیف میں کہتا ہے: "اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں اس لئے عقل عطا کی ہے کہ ہم اس کے ذریعے حال اور مستقبل کے زائد از زائد فوائد حاصل کریں۔۔۔ عقل ہی سے ہم اپنے فوائد اور بہتری کو سمجھتے ہیں۔ اسی سے ہم مبہم، بعید اور پوشیدہ اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اور اسی سے ہم اس ارفع و عالی علم تک پہنچنے میں کامیاب ہوتے ہیں جس کا نام معرفت ربانی ہے۔۔۔ اب اگر عقل کا درجہ اتنا بلند اور مقام اتنا اہم ہے تو ہمیں عقل کو پستی میں نہیں ڈالنا چاہیے جس کا منصب قضاء کا ہے اسے ملزم نہیں بنانا چاہیے۔ وہ تسخیر کرنے کے لئے ہے نہ کہ مسخر ہونے کے لئے۔ وہ امر کرنے کے لئے ہے نہ کہ مامور بننے کے لئے۔ اس سب کے برخلاف ہمیں ہر معاملے میں اسی کا رخ کرنا چاہیے اور ہر فیصلہ اسی کے ذریعے۔ ہمیں وہی کرنا چاہیے جو عقل کا فیصلہ ہو"۔(۳)

اس سے زیادہ روشن الفاظ میں عقل و دانش کی کیا توصیف اور مداحی ہو سکتی ہے رازی اس بارے میں اتنا واضح تصور رکھتا ہے کہ وہ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق ہر انسان مساوی عقلی صلاحیت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس صلاحیت کی تربیت کے لحاظ سے افراد میں عقل کی کمی بیشی کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض میں علوم اور مطالعات سے اس کی تربیت ہوتی ہے اور بعض میں تفکر و تعقل کے راستے سے اور بعض میں عملی تجربات سے۔ نویں اور دسویں صدی کے فضلا میں یہ بحث عام تھی کہ انسان کو اپنے عقائد و کردار کی بنیاد قیاس و منطق پر رکھنی چاہیے یا

روایات اور تجربات پر۔ اس بحث کا آغاز اصول علاج و طب سے ہوا تھا۔ اس عہد میں علم کلام کے مقابل اس طبیعی فلسفے کو فلسفۂ مطلق کہا جاتا تھا اور فیثا غورثی فلسفے کے لقب سے ملقب کیا جاتا تھا اور اس فلسفہ کا اہم ترین نمائندہ زکریا رازی تھا۔ (۴)

رازی کی رائیں الٰہیات میں عموماً کمزور ہیں۔ اس کے مذہب کی تفصیل بھی زیادہ نہیں ملتی۔ بعض کے مطابق عقلی طریقے پر مکمل انحصار کے نتیجے میں اس نے نبوت و وحی کا انکار کیا ہے۔ (۵) لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کے نام سے منسوب کئی رسائل مشتبہ ہیں اور اس کے مخالف بھی کم نہ تھے۔ مزید برآں اس کے رسائل و کتب جو آج محفوظ ہیں ان پر ابھی تک تحقیقی کام بہت ادھورا ہے، ۵۹ میں سے صرف ۵۔۶ ہی ابھی تک شائع ہو سکی ہیں۔ (۶)

رازی کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی بنیاد وہ رائیں ہیں جن کو رازی کے معاصر قدماء یونان انقساغورث، انبذقلیس اور مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے پانچ اصول ہیں اور اس کے نزدیک یہ سب کے سب قدیم اور ازلی ہیں اور وہ یہ ہیں: خالقِ کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق اور زمان مطلق۔ ان کو وہ قدیم اور وجود کے لئے ضروری قرار دیتا ہے۔ مادے میں ترکیب کے ذریعے منفرد حسیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ایک مکان کا پتا دیتی ہیں اس لئے مکان کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اشکال یا صورتوں کا پے درپے آنا زمانے کا مقتضی ہے جس سے نئے پرانے قدیم تر، جدید تر، متواتر وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ زمان کا ہونا بھی واجب ہے۔ وجود میں زندگی ہے تو اس میں روح کا ہونا بھی ضروری ہے۔ پھر اس وجود میں وہ اشیاء ہیں جو اپنی ترکیب میں عقل کا کمال رکھتی ہیں اس لئے ایک ایسے خالق کل کا ہونا بھی ضروری ہے جو حکیم و خبیر ہو اور اپنے افعال میں عقل و حکمت کا کمال رکھتا ہو اور ہر عیب اور کمی سے برتر و بالا ہو۔ رازی کے مطابق اللہ نے انسان کو یہ عقل نجات کے واسطے عطا کی ہے۔

رازی کے ان اصولوں کا تضاد خود ہی نمایاں ہے اور ایک ذہنی کشمکش کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک طرف رازی ان پانچوں اصولوں کو قدیم یعنی ازلی و ابدی مانتا ہے اور دوسری طرف اللہ کو خالقِ کل بھی قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ایک طرف اسلامی توحید تھی جو خالق کے سوا کسی کو قدیم نہیں تسلیم کرتی اور دوسری طرف طبیعی فلسفہ اور نظام جیسے دہریے تھے جو کسی خالق عالم کو ماننے پر تیار نہ تھے۔

وہ آفرینش و تخلیق کی ترتیب اس طرح بیان کرتا ہے: "پہلے ایک بسیط اور خالص عقل کا نور پیدا کیا گیا جس سے عقول بنی ہیں"۔ سب بسیط معقول جوہر ہیں ان کا مبدأ اول عقل کل یا نور النور کہلاتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی (یا عقلی کی خدمت کے لئے روح حیوانی جسے نفس کلی کہتے ہیں) پیدا ہوئی۔ لیکن اس بسیط ذہنی نور یا عقل کل کے ساتھ ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جسم ہے جس کے سائے سے چار طبیعتیں خشکی، تری، گرمی اور سردی نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی و سماوی بنے لیکن یہ سب ازل سے ہو رہا ہے۔ اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی فعالی سے خالی نہیں تھا"۔ (۹)

رازی کے مذہب اور عقیدے کا حال معلوم نہیں البتہ وہ ارسطو کے فلسفے کا سخت مخالف اور فیثا غورث اور ثالیس ملطی کی طبیعی آراء کا سخت حامی تھا۔ ان میں ثالیس خدا کا منکر تھا اور فیثا غورث معاد یعنی ایک عالم روحانی کا قائل تھا جس سے ہر انسان اخلاقی برائیوں سے پاک ہو کر تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ (۱۰) اس کی بعض تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نبوت اور وحی کا منکر تھا اور عقل کے مقابلے میں قرآنی تعلیمات کو فروتر سمجھتا تھا۔ (۱۱) لیکن اول تو اس کے عقائد تفصیل سے

معلوم نہیں، اس کی کتب میں جو عقائد والٰہیات کے متعلق بعض تحریریں یا سالے ہیں ان کی رازی کی طرف نسبت میں بھی شکوک و شبہات موجود ہیں۔(۱۲)

مزید برآں "رازی بہر حال ایک طبیعی فلسفی تھا اور صرف مادیات سے بحث رکھتا تھا۔ الٰہیات کے بارے میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے الٰہیات میں کمال پیدا کیا نہ اس کا مقصد سمجھا۔ اس لئے اس کی رائے میں اضطراب پیدا ہوا۔ اس نے کمزور والوں کو اختیار کیا"۔(۱۳) جس سے ظاہر ہے یہ اضطراب اور بڑھا ہی ہوگا۔

لیکن مذہبی حیثیت کو چھوڑ کر تاریخی حیثیت سے رازی کا فلسفہ الٰہی ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یعنی رازی خالص ایرانی فلسفے کا جو مذہبی شکل میں موجود تھا متبع تھا۔ سکندر مقدونی اور اس کے اخلاف کے ہاتھوں ایرانی فلسفہ و حکمت کا تھوڑا بہت سرمایہ جو تباہ ہونے سے بچ رہا تھا اس کی مذہبی رنگ میں تشریح حکیم ایرانشہری نے کی تھی۔ رازی نے ارسطو کے فلسفے کو چھوڑ کر فلسفہ الٰہیات کے مسائل اسی حکیم سے اخذ کئے۔ چنانچہ ناصر خسرو نے جو رازی کے فلسفے اور آراء کا شدید مخالف تھا، زادالمعاد میں متعدد مواقع پر اس کی تشریح و تفصیل کی ہے۔(۱۴)

اب ذیل میں ہم ایک اجمالی نظر رازی کے تصور الوہیت پر ڈالتے ہیں:

اللہ کی حکمت کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گزر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خالص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شئے کا پیدا کرنے والا ہے اس کے اختیار میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اس کی مرضی کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر شئے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف جھکے گی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہو گی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حکمت کاملہ سے اس وابستگی کو کامل ترین شکل عطا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوت عقلیہ عطا کی، یہی وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصلی دنیا یاد ہے اور اسی لئے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ درد و الم سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ مطلق اور ابدی راحت اسی اصلی دنیا میں ہے اسی لئے وہ وہاں پہنچنے کی آرزومند ہے اور مادے سے جدا ہو کر ہی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔

اسی نظریے سے رازی کے نزدیک: عالم کی ابدیت اور شر کے وجود سے تعلق رکھنے والے شکوک دور ہو سکتے ہیں۔ جب خالق کی حکمت کو ہم نے تسلیم کیا تو ہمیں اس عالم کی تخلیق کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ تخلیق عالم کی ضرورت کیوں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ روح نے مادے سے وابستگی قبول کر لی تھی اور اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ ربط و وابستگی برائیوں کو جنم دے گی۔ اس لئے جب وابستگی عمل میں آ ہی گئی تو اللہ نے جو بہترین اور کامل ترین شکل ممکن ہو سکتی تھی۔ اپنی خلاقی سے وہ اس کو عطا فرمائی۔ مگر کچھ نہ کچھ برائیاں باقی رہ گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مادے اور روح کا اتصال ہی تمام برائیوں کا مصدر ہے اور مادے کو اس کی تمام خرابیوں اور برائیوں سے کامل طور پر پاک کرنا ممکن ہی نہیں۔(۱۵)

الفارابی: (۳۳۹-۲۶۰ھ، ۹۵۰ - ۸۷۳ء)

ابوالنصر محمد الفارابی کی زندگی کے یقینی اور تفصیلی حالات بہت کم ملتے ہیں۔ وہ ایک خاموش طبیعت کا آدمی تھا۔ وہ واسج میں پیدا ہوا جو ماوراءالنہر کے ضلع فاراب میں ہے۔ اس کی تعلیم بغداد میں ہوئی۔ وہ نسلاً ترک تھا اور اس کا باپ

ایک فوجی افسر تھا۔ اس نے فقہ، تفسیر، حدیث نیز عربی، ترکی اور فارسی زبان و ادب کی تحصیل کی۔ اس نے ریاضی بھی پڑھی تھی جس کا ثبوت اس کی وہ کتب ہیں جو علم الموسیقی پر ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کی ستر زبانیں جانتا تھا۔ اس کی عربی نہایت رواں اور دلکش ہے۔ البتہ مترادفات کا استعمال کہیں کہیں فلسفیانہ اسلوب و مصطلحات میں حارج ہونے لگتا ہے۔ اس نے مرو کے مدرسے میں فلسفے کے علوم حاصل کئے۔ جہاں مابعد الطبیعی مسائل کی طرف زیادہ توجہ تھی۔ ایک عرصہ یہاں گزار کر بعض مشکلات کی وجہ سے وہ حلب منتقل ہوگیا۔ اگرچہ یہاں سیف الدولہ کا عظیم الشان دربار تھا لیکن اس نے عمر کا آخری حصہ گوشہ عزلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالتِ سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے مربی بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ پہن کر نمازِ جنازہ پڑھائی جس کو فارابی نے آخری زندگی میں اختیار کر لیا تھا۔ فارابی ذکی النفس، قانع مزاج اور خلوت پسند تھا۔ بہت سلیم الطبع اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا۔ اسے بیش بہا شاہی انعامات حتیٰ کہ لباس تک کی پروا نہ تھی۔ رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قندیل کی روشنی میں پڑھے۔ وہ مملکت عقل کا حکمراں تھا۔ لیکن عالم مادی میں مفلس و مفلوک الحال۔(۱) درحقیقت فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے طبقہ فلاسفہ کا سرگروہ اور پیشوا ہے۔

دسویں صدی عیسوی/تیسری صدی ہجری تک طبیعی اور منطقی فلسفیانہ رجحان الگ الگ ممتاز ہو چکے تھے۔ طبیعی فلسفی فطرت کے خارجی مظاہر اور اشیاء کے خواص و اثرات سے حقیقت اشیاء پر استدلال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جب کبھی طبیعت، نفس اور عقل سے گزر کے ذات الٰہی تک پہنچتے تو اس کی صفاتِ تخلیق و حکمت پر زور دیتے تھے۔ اور علت العلل کے طور پر اس پر بحث کرتے۔ اس کے مقابل اہلِ منطق جو فلاسفہ متکلمین بھی کہلاتے ہیں، جداگانہ طرز رکھتے ہیں۔ وہ اشیاء و جزئیات سے صرف اتنا ہی واسطہ رکھتے ہیں جتنا کلیات تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ وہ اشیاء کے خواص و اثرات کے واسطے سے اسباب و علل کو نہیں تلاش کرتے، بلکہ ایک کلی تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں اور اسی لئے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی اہم ترین صفت خلق و حکمت نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔(۲) دوسرے لفظوں میں یہ حکماء، اشیاء کا تعین ان کے وجود سے کرتے ہیں اور سب سے پہلے اس وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ فارابی اسی طبقہ فلاسفہ کا پیشوا اور رہنما ہے۔

الفارابی فلسفے میں مختلف مقاصد کا قائل نہیں اور اس کا مقصد واحد تلاشِ حق قرار دینا ہے۔ عالم کے حدوث و قدم یا دیگر مسائل میں ارسطو اور افلاطون کے اختلاف کو وہ تعبیر اور طریقۂ فکر کا فروعی اختلاف قرار دیتا ہے اور ان میں تطبیق کو ضروری سمجھتا ہے اور اس کے لئے اس نے نوافلاطونیت کے طریقے کو برتا ہے۔(۳) طلب حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں ارسطو کی، جس کو وہ اپنا معلم اور مخدوم سمجھتا ہے، مخالفت ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔(۴) وہ تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ فارابی کے منطقی انداز فکر کا عکس مابعد الطبیعی مسائل میں بھی نظر آتا ہے اور حادث و قدیم کے بجائے اس کے یہاں ممکن و واجب کے مباحث نمایاں ہیں۔(۵)

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب اس کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ اب چونکہ ہر وجود کے لئے کوئی سبب اور علت ہونا ضروری ہے اور اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے ایک ایسی ہستی کو ماننا بھی ضروری ہے جو بغیر کسی سبب اور علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے۔ ازل سے ہے اور

ہر تغیر سے بری ہے۔ اس کی ذات ہر طرح کامل اور ہر شیئے کے لئے کافی ہے۔ اپنی صفات کے لحاظ سے وہ عقلِ مطلق اور خیر خالص ہے اور خیر و جمال ہی سے اس کو محبت و رغبت ہے۔(۶)

اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل بھی نہیں لائی جاسکتی کیونکہ وہ خود ہر شیئے کی دلیل اور علت ہے، اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد اور لاشریک ہے۔ اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہی واحد، ازلی اور حقیقی وجود اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ فارابی کا اللہ مطلق اور متعالی ہے۔(۷)

اس ذات پاک کی کوئی تعریف نہیں ہوسکتی کیونکہ سب چیزیں اور تمام کثرتیں اس کی ذات میں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں کسی جنس تک کا کوئی فرق نہیں ہے۔ تاہم انسان زندگی کی اعلیٰ اقدار کو ظاہر کرنے والے الفاظ یا ناموں کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس وقت ان توصیفی الفاظ کے عام معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بعض اسماء عینِ ذات سے منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر ان سے وحدتِ ذات میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔ ان سب کو محض استعارات یا نا تمام قیاسات سمجھنا چاہیے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ کی کامل و اکمل ذات کا تصور بھی کامل و اکمل ہوتا لیکن بات یہ ہے کہ ذات باری کے معاملے میں ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ہماری بصارت کی یا آسمان کے ستاروں کی۔ الغرض ہمارے مادی جسم کے نقائص کا اثر ہمارے عرفان پر بھی پڑتا ہے۔(۸)

یہی وجہ ہے کہ ہمیں اس ذاتِ باری کی معرفت خود اس کی ذات پر غور و تصور سے اتنی حاصل نہیں ہوسکتی جتنی ان ذاتوں یا چیزوں پر غور وخوض سے حاصل ہوسکتی ہے جو اس کی ذات واحد سے صادر ہوئی ہیں۔(۹)

تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے جو سب سے برتر خلاق ہے اور واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے ازل سے ہے۔ اس کے پاس ازل سے اشیاء کے حقائق اور صورتیں ہیں۔ اس کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے جو "مجازی کل" یا "عقل اول" کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے آٹھ عقول افلاک ایک دوسرے کے واسطے سے پیدا ہوئیں جو اپنی جنس میں یکتا کامل اور اجرام سماوی کی خالق ہیں۔ یہ نو ارواح یا عقول مل کر وجود کا دوسرا درجہ بناتی ہیں اور ملائک آسمانی کہلاتی ہیں۔ وجود کے تیسرے درجے میں انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس کہلاتی ہے۔ اسی کے ذریعے زمین و آسمان میں ارتباط قائم ہوتا ہے۔ وجود کے چوتھے مرحلے میں نفس ہے۔ نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے مگر یہ دونوں یعنی عقل اور نفس وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہ پاتے کیونکہ انسان کی ہستی عالم کثرت کا جزء ہے اس لئے ان پر بھی اس کثرت کا اثر ہو جاتا ہے۔ وجود کا پانچواں درجہ صورت کا اور چھٹا درجہ مادے کا ہے۔ یہاں پہنچ کر معقول یا روحانی ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔(۱۰)

وجود کے پہلے تین مدارج یعنی ذات باری تعالیٰ، عقولِ افلاک اور عقل فعال غیر جسمانی ہیں لیکن اس سے اگلے تین مدارج یعنی نفس، صورت اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی ایک گونہ علاقہ ہے۔(۱۱)

معقول ہستیوں کی طرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں: یعنی اجسامِ سماوی، انسانی، حیوانی، نباتی اور معدنیاتی عناصر۔ فارابی کے فلسفے میں افرینش کو ایک عقلی عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ عقل اول جب اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے اور جب اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اس سے اجسام اول یعنی

سب سے اونچے افلاک پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ سلسلہ سب سے نچلے فلک یعنی فلک قمر تک پہنچتا ہے۔ یہ ترتیب نظام بطلیموسی کی اشراقی ترتیب یعنی نوافلاطونی فلسفے پر مبنی ہے۔ سب افلاک مل کر ایک ایسا سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں ٹوٹتا نہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الٰہی کی وحدت کا ایک عکس ہے نیز کائنات کی اس خوشنما ترتیب میں عدل الٰہی کی جھلک بھی نمایاں نظر آتی ہے۔ اسی طرح موجودات کا منطقی نظام ایک اخلاقی نظام بھی ہے۔ عالم بالا کے اثرات جیسا کہ ہم منطقی طور پر جانتے ہیں، کائنات کی مجموعی لازمی ترتیب سے عیاں ہیں۔(۱۲)

فارابی علم نجوم کا سخت مخالف ہے اور اس کو غیر معقول قرار دیتا ہے۔ ستاروں کے قران سے غیر معمولی یا اتفاقی باتوں کا ظہور میں آنا۔ ستاروں میں بعض کا سعد ہونا اور بعض کا نامبارک یا نحس اثرات کا حامل ہونا۔۔۔ اس کے نزدیک ناقابل یقین ہے۔(۱۳) وہ نظامِ طبیعی میں علت و معلول کو بنیادی اہمیت دیتا ہے اور انہیں دوگونہ قرار دیتا ہے۔ باواسطہ اور بالواسطہ۔ اول الذکر کو ہم آسانی سے دریافت کر سکتے ہیں لیکن بالواسطہ اسباب کو دریافت کرنا آسان کام نہیں۔ اسی لئے بہت سی باتوں کو ہم اتفاق کا نام دیتے ہیں۔ (۱۴)

کائنات میں ہونے والے تغیرات اور حرکت کے مسائل کو فارابی نے عقولِ عشرہ (دس عقلوں) کے اصول سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ نیز اس اصول کے تحت اس نے کثرت و وحدت کے مسائل کو معقول شکل میں پیش کیا ہے۔ اس نے ارسطو کے قدم عالم کے نظریے اور اسلام کے تخلیق عالم کے نظریے کے درمیان عقول عشرہ کے اصول سے مطابقت ثابت کرنے کی امکانی کوشش کی ہے۔ اس فلسفے میں اگرچہ مادہ بھی اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ عقول ہیں مگر اس کے باوجود مادہ ایک مخلوق کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ وہ عقل متحرک سے نکلا ہے۔ فارابی کے اس فلسفے کا مرکزی نقطہ۔۔۔ بلاشبہہ۔۔۔ اسلام کا نظریہ توحید ہے۔ کیونکہ درحقیقت وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے ہی اس نے مادی کائنات اور اللہ کے درمیان عقول عشرہ کا واسطہ اختیار کیا ہے۔(۱۵)

فارابی کے اس عقول عشرہ کے نظریے کے کئی عناصر ہیں جن کے مأخذ کا سراغ ملتا ہے۔ مثلاً اس نظریے کے فلکیاتی پہلو اور ارسطو کے حرکت افلاک کے نظریے میں خاصی یکسانیت ہے۔ اسی طرح اس میں صدور و انبثاق کا نظریہ فلاطینوس سے ماخوذ ہے۔ مگر اس کے باوجود اگر مجموعی لحاظ سے اس کو نظریہ فارابی کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ فارابی نے جس طرح مختلف افکار و نظریات کو اپنی خاص جمع و ترتیب سے تلاشِ حق اور نظریہ توحید کو ثابت کرنے میں استعمال کیا ہے وہ اس کی اہمیت اور انفرادیت کے لئے کافی ہے۔(۱۶) اس نے مذہب اور فلسفے کے درمیان تطبیقی عمل سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی جو جامع اور کامیاب کوشش کی ہے وہ اپنے عہد کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔

لیکن جہاں فارابی کے اس فلسفے کی پذیرائی کرنے والے تھے وہیں وہ بھی تھے جنہوں نے اس کی مذمت اور اس کے نظریے کی مخالفت کی۔(۱۷) مثلاً ابن سینا نے نہ صرف اس کے فلسفے کو قبول کیا بلکہ نہایت جامع انداز سے اس کی تفصیل و تشریح کی۔ دوسری طرف امام غزالی نے بہت شدومد سے اس کی مذمت اور تردید کی۔ اسی طرح یہودی حلقوں میں بن جابیرول نے اسے اگر ناقابل اعتنا سمجھا تو میمونی فلاسفہ نے بڑے جوش کے ساتھ اسے اپنا لیا۔ اسی طرح مسیحی حلقوں میں بھی فارابی کا فلسفہ قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔

۴۔ ابن مسکویہ: (۴۲۱ ۔ ۳۳۰ھ ، ۱۰۳۰ ۔ ۹۴۲ء)

اس کا پورا نام ابو علی احمد ابن محمد ابن یعقوب تھا۔ تاہم اس میں اختلاف ہے کہ مسکویہ خود اس کا نام تھا یا اس کے باپ کا۔ اسی طرح اس کے تفصیلی حالات زندگی بھی پوری روشنی میں نہیں ہیں۔ مثلاً بعض کا خیال ہے کہ وہ پہلے مجوسی تھا اور بعد میں مسلمان ہوا تھا۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی جیسا کہ اس کے باپ کے اسلامی نام سے ظاہر ہوتا ہے۔(۱) اس نے احمد بن کامل (م ۳۵۰ھ، ۹۶۱ء) اور امام طبری (م ۳۱۰ھ ، ۹۲۷ء) جیسے اساتذہ سے تعلیم پائی۔ وہ طبیب، نجومی اور مورخ بھی تھا اور سلطان ابو عبداللہ کے دربار مین ندیم خاص اور صاحب کے عہدے پر فائز تھا۔ وہ تقریباً سات سال تک ابوالفضل ابن الحمید کے کتب خانے کا ذمہ دار اعلیٰ رہا، اور اس کے بعد ایک مدت تک اس کے بیٹے کی ملازمت میں بھی رہا۔ اس کے بعد بُو یہی حکمراں عضد الدولہ اور اس کے خاندان سے وابستہ رہا۔ اس نے طویل عمر پا کر ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔(۲)

اس نے سیاست، اقوال دانش، طب، اخلاقیات، تاریخ اور فلسفہ میں متعدد تصانیف چھوڑیں۔ وہ ایک فلسفی سے زیادہ ایک مورخ اور مفکرِ اخلاقیات تھا۔ ابتدا میں اسے کیمیا بنانے سے دلچسپی تھی، لیکن بعد میں اس نے تمام چیزوں کو چھوڑ کر اپنے اخلاقی وجود کے تحفظ کے اصول مقرر کئے اور تا زندگی سختی کے ساتھ ان پر کاربند رہا نیز تصنیف و تالیف اور مطالعات کو اپنی زندگی کا شعار بنالیا۔(۳)

علامہ اقبال نے ابن مسکویہ کو ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر اور ماہر اخلاقیات کا درجہ دیا ہے۔ فلسفہ میں ابن مسکویہ کی اہم ترین تصنیف "الفوزالاصغر" ہے۔ یہ کتاب تین مسائل اور تیس فصلوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ہر مسئلے پر دس فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا روح اور اس کی کیفیت کے بارے میں ہے۔ تیسرے حصے کا تعلق نبوت کی بحث سے ہے۔(۴) اپنے فلسفیانہ فکر میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون ہے، خاص طور پر افلاطون ، ارسطو اور فلوطین کے درمیان تطبیق آراء میں۔(۵)

وجودِ باری تعالیٰ کا مبحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے، کیونکہ وجود الٰہی تو ایک روشن آفتاب ہے مگر ہماری عقول کا ضعیف اور عجز درمیان میں حائل ہو جاتا ہے۔ تاہم جو شخص کسی امر کی سچی طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقلال کے سامنے ہر امر دشوار آخرکار آسان ہو جاتا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفوس کو ان اوہام سے پاک کرلیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلوماتِ صحیحہ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔(۶) اس لئے کہ اکثر امور میں معلومات صحیحہ عاداتِ اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر عقلِ حقیقت شناس کے بجائے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔

اسی بحث کے دوران ہمیں ابن مسکویہ کی ایک عبارت ملتی ہے جو چونکا دینے والی ہے اور نظریۂ ارتقاء سے اس کی آگاہی کے سلسلے میں پیش کی جا سکتی ہے۔ وہ کہتا ہے: "انسان موجودات کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جس پر تمام ترکیبیں منتہی اور ختم ہو جاتی ہیں اور اس کے جوہر روشن پر گوناگوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالمِ وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کو فی نفسہٖ ، اولیت حاصل تھی، اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں"۔(۷)

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کا نفس ایک بسیط اور غیر جسمانی جوہر ہے۔ اس میں اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور

ہے۔ اس کا جوہر معقول ہے، یہ بات ہم اس حقیقت سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متضاد اشیاء کا تصور ایک ہی وقت میں کر سکتا ہے۔ مثلاً سیاہ و سفید کا بیک وقت تصور کرنا۔ اسی طرح وہ تمام باتوں اور اشیاء کو ---خواہ وہ محسوس ہوں یا معقول--- غیر مادی شکل میں اخذ و قبول کرتا ہے۔ روح کا علم اور فعل جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عالم محسوس اس کے لئے کافی نہیں ہے، اس کے علاوہ وہ ایک علم معقول رکھتی ہے۔ جس کا مصدر حواس نہیں ہیں کیونکہ اس علم کی مدد سے وہ ان حسیات میں جو اسے حواس سے حاصل ہوئے ہیں، امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور ---یعنی اپنے علم کے علم--- میں سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے۔ جس میں خیال، خیال کرنے والا اور موضوعِ خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔(۸)

وجود باری کے اثبات میں ابن مسکویہ محرک اول کی بحث کرتا ہے۔ جو اس عہد میں ایک مقبول بحث تھی۔ وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامادیت قرار دیتا ہے۔ ثبوت باری تعالیٰ میں ایک طویل بحث کے بعد جو سلبی اور ایجابی طریق استدلال سے تعلق رکھتی ہے، وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الٰہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی طریق ہی ہو سکتا ہے۔(۹) اس کے مطابق سب سے پہلے خالق مطلق نے جس کو پیدا کیا وہ عقل ہے۔ وہی عقل فعال بھی ہے اور ابدی، کامل الوجود اور ناقابلِ تغیر ہے۔ اس لئے کہ اس کا صدور وجودِ الٰہی سے ہے اور یہ صدور دوامی اور مسلسل ہے۔ یہ اپنے سے کمتر موجودات کے مقابلے میں کامل اور ذاتِ الٰہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ عقل فعال کے بعد روح افلاک وجود میں آئی۔ اس میں عقل کی طرح کامل بننے کی طلب ہے۔ اس لئے کہ یہ اس سے درجے میں فروتر ہے۔ اس کمال تک پہنچنے کے لئے اسے حرکت کی ضرورت ہے، چنانچہ اس روح سے افلاک یا کرات پیدا ہوئے جو کمال روح تک پہنچنے کے لئے حرکت دوران کے محتاج ہیں۔ خلاء میں ان کی یہ گردش و حرکت دائرے میں ہے۔ ان افلاک اور ان کے اجزا سے ہمارے اجسام پیدا ہوئے۔ ہمارے اجسام انتہائی ضعیف ہیں، اور یہ اس لئے کہ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی ایک طویل زنجیر ہے۔ تمام اقسام کے موجودات اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے صدور سے وجود میں آتے ہیں اور اسی صدور سے ہر آن کائنات میں یہ نظم و ترتیب قائم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ کے اس صدور و ظہور کو روک لے تو کوئی شئے وجود میں نہیں آسکتی۔(۹)

مادیین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی اور اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لئے مادہ قدیم ہے یعنی اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ البتہ مادہ جو جو صورتیں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ جالینوس اسی کا قائل تھا۔ اس کا رد اسکندر افرادیسی نے لکھا تھا۔ ابن مسکویہ نے اسی یونانی حکیم اسکندر افرادیسی کی رائے کو اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا، جو ہم خلاصے کی صورت ذیل میں لکھتے ہیں:

"اس قدر توسب کے نزدیک مسلّم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف دو ہی احتمال ہیں: یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے یا جہاں تھی وہیں موجود رہے۔ پہلی بات بدبہتہ غلط ہے۔ ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً جب ہم موم کے ایک کرہ کو ایک مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کرویت کی شکل کسی اور جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم رہے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو"۔(۱۰)

اس لئے یہ تسلیم کرنا ضرور پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی۔

اور جب یہ بات تسلیم کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ جب مادہ حادث ٹھیرا تو ضرور ہے کہ عدمِ محض سے وجود میں آیا ہو"۔(۱۱) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام موجودات و کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں اور خالقِ عالم نے یہ سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے نیز یہ تخلیقی عمل ہر آن جاری ہے۔

ابن مسکویہ نے وجود و توحید الٰہی پر زیادہ تر بحث اپنی معرکۃ الآرا کتاب الفوز الاصغر میں کی ہے اور اخلاقیات سے متعلق مباحث الفوز الاکبر میں پیش کیے ہیں۔ "تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق" اس موضوع پر عظیم الشان تصنیف ہے جس کی عظمت کا اعتراف اس کے معاصرین نے بھی کیا ہے۔ ان تینوں کتابوں میں اصل بحث کے علاوہ بعض دوسری تصانیف میں بھی ابن مسکویہ کے خیالات و آرا ملتے ہیں۔ ابن مسکویہ کے تصورالٰہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات اساساتِ دین اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ مثلاً نفس کی بحث میں اس کا زور فلسفہ یونان کے بجائے زیادہ تر قرآن مجید کی آیات کریمہ پر ہے۔ اپنے اخلاقی، مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کے پیش نظر اس نے تعلیم کا ایک جامع نظریہ پیش کیا جو ارسطاطالیسی اور افلاطونی افکار کے امتزاج کے باوجود شریعت اسلامیہ پر مرتکز ہو جاتا ہے۔ یہی صورت حال اس کے تصورالٰہ کی ہے۔(۱۲)

۵۔ ابن سینا: (۴۲۸۔۳۷۰ھ ، ۱۰۳۷ ۔ ۹۸۰ء)

اس کا پورا نام ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا تھا۔ وہ بمقام افشہ جو بخارا کے مضافات میں تھا، پیدا ہوا۔ اس کا باپ فارسی الاصل اور بلخ کا باشندہ تھا۔ اس نے دینی اور دنیوی تعلیم گھر پر والدین کے زیر سایہ حاصل کی جہاں باپ نے عبداللہ نامی ایک عالم کو بیٹے کی تعلیم و تربیت کے لئے مقرر کیا تھا، لیکن رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کرلی۔ لوگ اس کے حافظے اور ذہانت و ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ وہ کم سنی میں ذہنی اور جسمانی طور پر بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا، جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ (۱) اس نے سترہ برس کی عمر میں بادشاہ نوح ابن منصور کا کامیاب علاج کیا جس کے انعام میں اسے شاہی کتب خانے میں آنے جانے کی اجازت مل گئی، جس سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ ملوک الطوائف کے اس زمانے میں وہ لگاتار قسمت آزمائی کرتا رہا لیکن ۔۔۔ "کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اس پر اسی طرح

گراں گزرتی تھی جیسے علم میں کسی استاد کی تقلید۔(۲) سیاسی کشمکش کے ان احوال میں کبھی اسے ترک وطن کرنا پڑا، کبھی کاروبار اور علمی مشاغل میں بھی بار بار خلل پڑا۔ اسی طرح کبھی عمالِ شاہی کے زمرے میں نظر آتا اور کبھی تعلیم یا تصنیف کے میدان میں جدوجہد میں مصروف ملتا۔ اس عہد میں وہ قید و بند کی صعوبتوں سے بھی گزرا اور صاحبان سطوت و اقتدار کی نظروں سے چھپ کر بھی زندگی گزارنی پڑی۔ وہ ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا تھا۔ مگر اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے نے اسے ایک قلعے میں نظر بند کر دیا جہاں سے بمشکل جان بچا کر وہ علاء الدولہ کے ہاں اصفہان پہنچا اور بہت کچھ سرفرازی حاصل کی۔ (۳) یہاں اس کی آنتوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا جس کے لئے اس نے ایک سریع الاثر دوا استعمال کی جس سے مرض میں اور اضافہ ہو گیا۔ اپنے مربی کے ساتھ ہمدان کے سفر میں تکلیف حد سے زائد بڑھ گئی۔ جب اس نے موت کو قریب دیکھا تو بارگاہ رب العالمین میں توبہ و استغفار کیا اور اپنے تمام قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور مکمل عبادت میں مشغول ہو گیا۔ ستاون برس کی عمر میں ۱۰۳۷ء میں اس نے وفات پائی۔(۴)

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے ہے۔ اس کا شمار حکمائے مشرق کے اکابر میں ہوتا ہے اسی لئے شیخ الرئیس کے لقب سے اسے یاد کیا جاتا ہے۔ اس نے گوناگوں ذمہ داریوں، سیر و سیاحت، قید و بند اور جنگوں کی کشاکش نیز خانگی نزاعات کے درمیان بھی سو سے زائد تصانیف چھوڑیں جن میں قانون الطب اور الشفاء اہم ترین ہیں۔ الشفاء ۱۸ جلدوں میں ہے اور اس کا ایک کامل نسخہ آکسفورڈ میں ہے۔ اس کے مشتملات کے تین حصے ہیں: منطق، طبعیات اور ماوراء الطبعیات۔(۵) اس کی رائے تھی کہ قدماء کی کتابوں کی کافی شرحیں لکھی جا چکی ہیں، اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے۔(۶)

عہد متوسط کے فلسفیانہ افکار کی تاریخ میں بو علی سینا مختلف اعتبارات سے منفرد شخصیت کا حامل ہے۔ اسلامی فلاسفہ میں تو اس کی اہمیت و عظمت محتاج تعارف ہی نہیں۔ رومن کیتھولک مسیحی الٰہیات ابن سینا کے فلسفے سے گہرے طور پر متاثر ہوئی جیسا کہ البرٹ اعظم اور ٹامس ایکی ناس کے متکلمانہ افکار میں نظر آتا ہے۔ اسلامی فلاسفہ میں وہ واحد فلسفی ہے جس نے فلسفے کا ایک مکمل اور تفصیلی نظام مرتب کیا جس میں ایک مضبوط ربط کا واضح احساس ہوتا ہے۔ اس کے فلسفے میں اہم ترین شاید وہ ندرتِ فکر ہے جو اس کے استدلال کی باریکیوں میں پنہاں ہے اور جس تک پہنچنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے خصوصاً عہد جدید کے علماء کے لئے لیکن در حقیقت یہ خصوصیت اس کی امتیازی خصوصیات میں سے ہے۔(۷) اس کے افکار کے بیشتر عناصر یونانی فلسفے پر مبنی ہیں اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ ان فلسفیانہ افکار کی نئی ترتیت و تدوین میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہونِ احسان ہے۔ بایں ہمہ اگر اس پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ڈالی جائے تو یہ کہے بغیر چارۂ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابن سینا کا فلسفہ ہے اس لئے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر تحلیل ہو کر ایک مستقل اور منفرد سینائی فلسفہ بن گئے ہیں۔(۸) اس میں اہم ترین اس کا وہ طریقہ ہے کہ جس کے تحت وہ تعریفات کا تعین کرتا ہے یعنی کسی خاص تعریف تک پہنچنے میں وہ جس طرح تصورات کے درمیان تفریق و امتیاز کرتا ہے وہ اس کے استدلال میں غیر معمولی باریکی پیدا کر دیتی ہے اور ساتھ ہی ایک متکلمانہ پیچیدگی بھی۔ اس نے اپنے زیادہ ترکلیاتی اور اساسی اصول اسی طرح وضع کئے ہیں۔ یہی وہ طریق فکر ہے جس کو بعد میں ڈیکارٹ نے ذہن، جسم کی ثنویت سے متعلق اپنے مبحث میں برتا ہے۔(۹)

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے مختلف نہیں ہے مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی انبثاقی نظریہ رکھتا ہے،

جس کے مطابق اللہ تعالیٰ سے جو واجب الوجود ہے، تنہا عقل اول کا انبثاق یا صدور ہوا۔ اس لئے کہ اس کی ذات واحد مطلق اور بسیط ہے جس میں کسی ترکیب کو دخل نہیں اور ایسی ذاتِ واحد سے، ایک ہی شئے کا صدور ہو سکتا ہے، لیکن اس عقل اول کی فطرت مطلق بسیط نہیں ہے اس لئے کہ وہ بالذات واجب نہیں، بلکہ ممکن ہے اور اس کے امکان کو حقیقت بنانے والی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے۔ عقل اول کی اس دوہری فطرت ۔۔۔ یعنی تحققِ وجود اور امکانِ وجود۔۔۔ سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔(۱۰) عقل ثانی جو تحققِ وجود والے ارفع پہلو سے صادر ہوئی، اور بلند ترین فلکِ اول جو نچلے پہلو یعنی امکانِ وجود سے صادر ہوا۔

صدور یا انبثاق کے اسی دوہرے عمل سے دیگر عقول اور افلاک پیدا ہوئے یہاں تک کہ دسویں عقل وجود میں آئی جو تحتِ قمری فلک (دائرہ رعالم) پر حکمراں ہے اور جس کو اکثر مسلم فلاسفہ فرشتہ جبریل قرار دیتے ہیں اور یہ اس لئے کہ یہی مادے کو شکل عطا کرنے والی قوت ہے اور یہی انسانی عقل سمیت تمام جسمانی اور غیر جسمانی اجزائے عالم کو "خبر" دینے والی قوت ہے۔(۱۱)

نظریہ انبثاق کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ ارسطو کے نظریے کے لحاظ سے اس عالمِ کثرت اور واحدِ مطلق یعنی ذاتِ الٰہی کے درمیان تخلیق کی راہ مسدود تھی۔ اس نظریۂ انبثاق و صدور سے نہ صرف یہ مشکل دور ہوئی بلکہ یونانی فلسفے کی روایت اور اسلامی عقائد کے درمیان عقلی ارتباط پیدا ہو گیا، تاہم اس نظریے میں ابھی یہ بڑی کمی تھی کہ اس میں وحدۃ الوجودی نظریے کو ابھرنے کا پورا پورا موقع تھا۔ اس کا انسداد ابن سینا نے اپنی مشہور بحث "ذات و وجود" میں کیا ہے۔ اس سے نہ صرف ایک معنی میں مذہب اور عقل دونوں کے تقاضے پورے ہوئے بلکہ ارسطو کے الٰہیاتی نظریے کی خامی بھی دور ہوئی۔(۱۲)

اس نظریے کے مطابق ہم دیکھ چکے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے۔ بقیہ تمام موجودات دوہری فطرت کی حامل ہیں۔ اس بساطت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود یکساں اور ایک حقیقت نہیں بلکہ ایک دوسرے سے قابلِ امتیاز ہیں، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک اسکیمو بھی جس نے کبھی ہاتھی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی نفسہ جان لیتا ہے کہ ہاتھی موجود ہے، جبکہ وجودِ الٰہی اور ذاتِ الٰہی کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔(۱۴) کسی علم یا تصور کا وہاں گزر ہے نہ کسی عقل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے ماخوذ ہے۔ نیز یہ بھی کہ اللہ کے بے وجودی کے مفروضے سے تضاد لازم آتا ہے جبکہ دوسرے موجودات کے معاملے میں ایسا نہیں ہے۔ ابن سینا کا استدلال ٹامس ایکی ناس کے بعد سے کلیسائے روم کے مسیحیوں میں اثبات باری کا بنیادی اصول قرار پایا گیا تھا کہ عالم کے وجود کو سمجھنے کے لئے اللہ کے وجود کا اقرار ضروری ہے۔ اس استدلال میں سبب اور اس کی تاثیر ایک مقدمے اور اس کے نتیجے کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ یعنی کسی تاثیر کو دیکھ کر اس کے سبب کو پہچاننے کے بجائے ہم ایک پختہ مقدمہ قائم کر کے تاثیر تک پہنچتے ہیں جو متکلمین کا طریقہ ہے فلاسفہ طبیعین کا نہیں۔ بہر حال ابن سینا کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عمل اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک عقلی ضرورت ہے اس لئے کہ اس تمام

عالم کا نقشہ ذات باری میں ازل سے موجود ہے۔ اسی بنا پر ابن سینا کہتا ہے کہ تمام موجودات و وقوعات کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے سے ہے۔(۱۵) دوسرے الفاظ میں عالم کا وجود امکانی ہے مگر اللہ کا وجود تسلیم کرنے کی صورت میں واجب ہے۔ یعنی عالم کا وجوب اللہ کے وجوب سے مستعار ہے، از خود نہیں ہے۔ تمام اشیاء اپنے حقیقی اور تفصیلی وجود سے پہلے اللہ کے ذہن میں ایک مثالی اور اجمالی علم کی صورت رکھتی ہیں۔ یعنی حقیقی وجود سے پہلے ایک علمی یا ذہنی وجود جس طرح معمار کے ذہن میں عمارت بننے سے پہلے اس کا نقشہ ہوتا ہے۔ بہر حال اللہ کو ہر شئے کا پیشگی علم ہے جبکہ ہمارے ذہنوں میں اشیاء کا وجود ان کے وقوع میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں قسم کے علم --- قبل الوقوع جو اللہ تعالیٰ کے پاس اور بعد الوقوع جو ہمیں حاصل ہوتا ہے--- زمین آسمان کا فرق رکھتے ہیں۔ ایک تخلیقی علم ہے اور دوسرا محض تقلیدی۔ (۱۶)

مگر اس سے یہ سمجھ لینا درست نہیں ہوگا کہ ذاتِ محض میں خاص اور عام (یعنی کلی و جزئی) دونوں پائے جا سکتے ہیں۔ ذاتِ محض اپنے حقیقی معنی میں ہر قید یا تعیین سے بالاتر ہے۔ آفاقیت و انفرادیت کیلئے یا عموم وخصوص یہ سب قیود ہیں جو صرف ممکنات سے تعلق رکھتی ہیں۔ ذاتِ مطلق ان سے برتر و ماورا ہے۔ عموم اور آفاقیت صرف ہمارے ذہن میں ہوتی ہے۔ ابن سینا کے نزدیک ہمارا ذہن عموم والے تصورات یا آفاقیت کو اس عالمِ کثرت سے اس لئے اخذ کرتا ہے تاکہ وہ اشیاء کثیرہ کو ایک ذہنی تصویر میں کھپا کر ایک اجمالی شکل میں دیکھ سکے۔ چنانچہ ابن سینا عمومی تصورات مثلاً نوع، جنس قسم وغیرہ کو ایک علمی اور عملی ضرورت سے آگے کوئی اہمیت نہیں دینا چاہتا۔ اس کے نزدیک خارجی عالم میں ذات کا وجود صرف استعاراتی ہے نہ کہ حقیقی۔ یعنی صرف اس شکل میں کہ ہم بہت سی اشیاء کو جمع کر کے ان پر یکساں ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں جبکہ حقیقی معنی میں کوئی دو چیزیں یکساں نہیں ہو سکتیں۔(۱۷) اس موقع پر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ ذات اور وجود دو قابلِ امتیاز چیزیں ہیں۔ وجود کوئی ایسی شئے نہیں جس کا اشیاء موجودہ پر اضافہ کر دیا جائے بلکہ وجود کا اضافہ اگر ہوتا ہے تو کسی ذہنی یا علمی صورت میں ہوتا ہے یعنی ذات پر۔ (جیسے مکان کا نقشہ ذہن میں اور حقیقت میں) اسی معنی میں اشیاء کا وجود "ممکن الوقوع" ہے اور ذات پر الگ سے عارض ہوتا ہے۔(۱۸)

ابن سینا کے نزدیک صورتوں یا ذاتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انفرادی وجود کی اصل بھی مادہ ہے۔ یہ اس نے کہیں نہیں کہا۔ چنانچہ اس کے نزدیک انفرادی وجود کی اصل اللہ تعالیٰ ہے جو ہر شئے کو وجود عطا کرنے والا ہے۔(۱۹)

ارسطو کے ہاں جو اللہ کا تصور ہے --- کہ وہ مطلقاً بسیط ہے اس لئے نہ اس کی ذات ہو سکتی ہے نہ صفات ممکن--- اس سے تخلیق عالم کا مسئلہ سلجھنے کے بجائے اور بھی الجھ گیا تھا۔ کیونکہ ذات و صفات سے انکار کی صورت میں اس کارخانۂ تخلیق سے اللہ تعالیٰ کا کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا۔ مثلاً اگر وہ خالق، رب، علیم و خبیر نہیں تو پھر اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ مادے نے مختلف شکلیں خود اختیار کر کے اپنے کو اس عالم کی شکل میں منظم کیا، نیز یہ کہ یہ کائنات ہمیشہ سے موجود ہے۔ ظاہر ہے اس نظریے کا اسلامی عقیدے سے کوئی جوڑ نہیں بیٹھتا۔ چنانچہ مسلم فلاسفہ و متکلمین نے نوافلاطونی نمونے کو سامنے رکھ کر اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے مطابق اللہ کی ہستی مطلق اور بسیط ہے لیکن اللہ کے ہاں اپنی ہستی کی معرفت میں بسیط طور پر جوہر اشیاء کا علم بھی شامل ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی معرفتِ وجود میں معرفتِ موجودات بھی شامل ہے۔(۲۰)

اس نظامِ فکر کو ایک مربوط فلسفے کی شکل دینے والا ابن سینا ہے جس کے مطابق اللہ کی تمام صفات --- علم، تخلیق، قدرت، مشیت وغیرہ --- اس کے وجود کی ایک حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ یعنی ذات اور صفات کی اس کے وجود سے الگ کوئی ہستی یا شناخت نہیں اور یہ صفات اس کے وجود کے مختلف پہلو ہیں جو موجودات میں نمایاں ہیں، مگر اس کے وجود میں باہم ذکر قابل امتیاز نہیں، یہ صفات صرف نسبتی ہیں یا منفی ہیں اور ان میں اور وجود الٰہی میں کوئی فرق نہیں، اللہ کے وجود میں بساطت اور مطلقیت کے یہی معنی ہیں۔ اسی لئے اس کا وجود مادے سے بری اور خالص عقل ہے۔(۲۱) جس میں ذات اور غایت دونوں ایک ہیں۔ اللہ کے ہاں معرفتِ ذات ہی جب معرفتِ موجودات ہے تو لازم ہے کہ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہو جو اسی کے وجود سے صادر ہوتی ہیں۔ یہی وہ اہم مرحلہ ہے جہاں ابن سینا کی انفرادیت اور عقدہ کشائی نمایاں ہوئی۔

نوافلاطونی فکر کا ماحصل اب تک یہ تھا کہ اللہ کے علیم و خبیر ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اشیاء کے جواہر یا اصولِ ذات کا علم رکھتا ہے مگر ان کی تفاصیل اور جزئیات سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس کے لئے محسوسات کا ادراک ضروری ہے اور محسوسات کا ادراک زمانے کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن اللہ تغیر اور مادے سے بالاتر ہے اس لئے محسوسات کے علم سے بھی بری اور برتر ہے۔ لیکن اللہ کا یہ تصور اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے کہ یہ علم الٰہی کو محدود اور نامکمل قرار دیتا ہے۔ ابن سینا نے اس عقلی گرہ کو اس طرح کھولا کہ چونکہ موجودات کا سارا عالم اللہ ہی کے وجود سے صادر ہوا ہے اس لئے حسیات سے بالاتر ہونے کے باوجود وہ تمام جزئیات کو بھی اجمالی طور پر جانتا ہے۔ اس کے لئے حسیاتی علم محض سطحی بات ہے۔ وہ نہ صرف تمام موجودات بلکہ ان کے باہمی ارتباط کا بھی مکمل علم رکھتا ہے۔ چنانچہ ابن سینا صراحت کرتا ہے کہ "زمین و آسمان میں ایک ذرہ بھی اس کے علم سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا"۔ اس تصریح کے بعد ابن سینا پر غزالی کی یہ تنقید کہ اس کا فلسفہ اللہ کے علیم و خبیر ہونے کا منکر ہے کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔(۲۲)

مگر بہر حال یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن سینا کے صدور و انبثاق کے نظریے کی روشنی میں اللہ کی مشیت اور تخلیق کی صفات بے معنی سی ہونے لگتی ہیں۔ غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں اسی پہلو سے ابن سینا پر گرفت کی ہے۔ کیونکہ ابن سینا کی تشریح کے مطابق تمام عالم اللہ کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور اللہ کی عقلی فطرت کا ایک لازمی عقلی تقاضا ہے۔ گویا یہ کائنات ایک عقلی تقاضے کے طور پر از خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب مرضی اور مشیت کی مثبت صفات کہاں نمایاں ہوں گی۔ خلاقی کا فعل پورے طور پر کہاں باقی رہا، بس یہی کہا جا سکتا ہے کہ اللہ اس صدور و انبثاق کے عمل میں حارج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن سینا در حقیقت منفی انداز سے ہی اس کی تشریح کرتا ہے کہ "اللہ کو یہ ناپسند نہیں کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو"۔ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اطمینان دلی سے دور کا ہی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر خیر، دور کا ہی سہی، اک گونہ علاقہ تو ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں اللہ کی مشیت و رضا کو سرے سے کوئی دخل ہی نہیں جیسا کہ غزالی نے تہافہ میں اس کے رد میں کہا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی انبثاتی نظریے کی روح سے عالم کا صدور ایک ازلی عمل اور ناقابلِ تغیر عقلی تقاضے کی طرح نظر آتا ہے۔(۲۳) دوسرے لفظوں میں گویا یہ تمام عالم وجودِ الٰہی کے ساتھ ہمیشہ سے موجود ہے اس لئے کہ مادہ اور اس کی تمام صور و اشکال ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور محافظین دین کے لئے قابل تسلیم نہیں تھا۔ مگر

اس تصور کو متعارف کرانے سے ابن سینا کا مقصد صرف یہ تھا کہ عقیدے اور عقل دونوں کے تقاضوں کے ساتھ انصاف ہو اور الحاد و مادیت دونوں کے عمل دخل کا سدباب کیا جاسکے۔(۲۴) اس تصور کے لحاظ سے تمام کائنات ہمیشہ سے موجود ہے، لیکن چونکہ وہ اصلاً امکانی وجود ہے نہ کہ واجب، اس لئے تمام تر اللہ کے وجود کی حاجت مند ہے۔

اس نظریے کا دوہرا مقصد واضح ہے۔ ایک طرف تو ملحدین کے برخلاف تمام موجودات اپنے وجود کے لئے اللہ کے وجود کے حاجت مند ہیں۔ دوسری طرف وحدت الوجودی نظریے کا سدباب بھی ہے کیونکہ ابن سینا کے ہاں اللہ کے وجود اور عالم کے وجود میں زبردست فرق ہے۔(۲۵) وہ واجب الوجود بسیط ہر شئے سے برتر و بالا، علۃ العلل، مصدر موجودات، عقل مطلق اور علیم و خبیر ہے، جبکہ موجودات میں یہ تمام صفات مفقود ہیں۔

ابن سینا نے فارابی کی مانند ذات اور وجود میں تفریق تسلیم کی ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ پھر وجود اور وحدت کو عرض مانا ہے اور اسی طرح کلیت کو بھی۔ وجود کے وجوب اور امکان پر مفصل بحث کر کے اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ممکن کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی لیکن بالآخر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک وجود ایسا ہے جو ممکن نہیں بلکہ واجب ہے یعنی ایسا وجود جس کی کوئی علت نہیں، وہ علۃ العلل ہے۔

ابن سینا کا خیال ہے کہ "اگر اللہ تعالیٰ علۃ العلل ہے تو غایت الغایات بھی۔ پھر چونکہ علتِ غائیہ بھی متناہی ہوگی۔ لہٰذا اس کا سلسلہ بھی کہیں نہ کہیں ختم کرنا پڑے گا۔ لہٰذا ہمارے پاس مبدا اول کا کوئی ثبوت نہیں۔ وہ خود ہی سب اثباتوں کا اثبات ہے۔ ہم اسے برہان کے راستے بھی نہیں پاسکتے۔ اس کی کوئی علت ہے، نہ دلیل، نہ تعریف، بلکہ خود جملہ موجودات اس کی دلیل ہیں۔ یہاں پہنچ کر ابن سینا کا فلسفہ مذہب اور تصوف سے جاملتا ہے۔ لہٰذا اثباتِ باری تعالیٰ میں ابن سینا مصادرہ علی المطلوب کا مرتکب نہیں ہوا"۔

"صفات الٰہیہ کے سلسلہ میں جب ابن سینا اللہ تعالیٰ کو علت العلل، غایت الغایات، مبدا اول اور واجب الوجود ٹھہراتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی ذات ہر قسم کے امکانات، قوت اور مادہ سے منزہ ہے۔ نہ اس کا کوئی جسم ہے نہ وہ کسی جسم کا مادہ، نہ اس کی کوئی صورت ہے، نہ وہ کسی صورت کا مادۂ معقول، نہ کسی مادۂ معقول کی صورت معقولہ، نہ علم، نہ ارادہ، نہ حیات۔ یہ اس کی بنیادی صفات نہیں ہیں۔ لیکن اگر ان صفات کو اس سے نسبت دی جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں فرق نہیں آتا جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا"۔

ابن سینا نے نوافلاطونی نظریۂ صدور سے رجوع کر کے یہ خیال پیش کیا کہ علت اول صدور (فیضان) پر راضی ہے تاکہ اس کی خوبی جملہ موجودات میں منعکس ہو۔ یہ دراصل ارسطو کے نظریہ کا فلسفہ ذات الٰہی اور نظریہ اسلام کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شے پر محیط ہے، میں تضاد سے بچنے کے لئے کی گئی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو علیم و خبیر اور دنیا کے معاملات سے واقف قرار دیتا ہے لیکن جزئیات کے علم کی نوعیت کو عمومی مانتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دفعتاً اور زمان و مکان سے آزادانہ گویا حدساً تمام اشیاء کا علم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ذات الٰہیہ میں سارے عالم کے لئے ایک جذبہ محبت بھی موجود ہے جسے اس نے اپنے احاطہ میں لے رکھا ہے لہٰذا وہ ایک اصول فعالیت بھی ہے اور اس لئے ایک علم پر متضمن۔ ذات و صفاتِ الٰہی پر ابن سینا کی بحث دو تضادات۔۔۔ نوفلاطونی اور مسلم شرعی تصورات۔۔۔ کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو بسااوقات علماء کی تنقید کا سبب بنی ہے۔(۲۶)

۶۔ غزالی: (۵۰۵ ۔ ۴۵۰ھ ، ۱۱۱۱ ۔ ۱۰۵۸ء)

ان کا پورا نام ابو حامد محمد ابن محمد الغزالی تھا۔ وہ خراسان کے ضلع طوس میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کوئی ذی حیثیت آدمی نہیں تھے اور سوت کاتنے یا بیچنے کا کام کرتے تھے۔ اسی لئے غزالی کہلائے۔ ابتدائی علوم کی تحصیل اپنے وطن طوس میں کی۔ پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے نیشاپور کے مدرسے میں پہنچے جہاں امام الحرمین علامہ جوینی سے تلمذ اور تعلق رہا۔ اسی دوران میں درس و تدریس سے وابستہ ہو گئے۔ تصنیف و تالیف کا آغاز بھی یہیں ہو گیا تھا۔ ذہانت و ذکاوت کے آثار بچپن سے نمایاں تھے۔ وسیع مطالعات سے ان کو جلا مل گئی اور معقول و منقول میں ان کا شہرہ پھیلنے لگا۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد ۲۸ سال کی عمر میں غزالی بغداد پہنچے اور نظام الملک طوسی کے جو سلجوقی سلطان ملک شاہ کا مشہور اور فاضل وزیر تھا، دربار سے وابستہ ہوگئے۔ علماء کے علمی مناظروں اور مجادلوں میں ہر دفعہ غالب و کامیاب ہوئے جس سے ان کے علم و فضل کا غلغلہ ہوگیا۔ ۳۴ سال کی عمر میں ان کے علم و فضل سے متاثر ہو کر نظام الملک نے انہیں بغداد کی جامعہ نظامیہ میں علوم اسلامیہ کا استاذ مقرر کر دیا جہاں انہیں بڑی شان سے لے جایا گیا۔ اب ان کے محاضرات کی خوبیاں، علم کا تبحر و وسعت کا غلغلہ اور بھی بڑھ گیا اور سیکڑوں طلباء ہر طرف سے پہنچنے لگے۔(۱) لیکن تعلیم و تدریس میں غزالی کا انہماک چار پانچ سال سے زیادہ باقی نہ رہ سکا۔ ان کی حالت میں دفعتاً انقلاب پیدا ہوا۔ ذہنی تشویش کے ساتھ صحت بھی خراب ہونے لگی۔ آخر وہ نظامیہ کے جاہ و حشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہوگئے اور وہاں دس برس تک عزلت و تنہائی کی زندگی اور مقاماتِ متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے۔ اس حیرت انگیز انقلاب کے بارے میں کسی کے استفسار پر امام صاحب نے ایک مستقل رسالے "المنقذ من الضلال" میں اپنے حالات لکھے ہیں۔(۲)

ان حالات کے مطابق ان کو شکوک و اوہام نے گھیر لیا تھا جس سے طبیعت میں انتشار رہنے لگا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر صحت پر پڑا۔ بھوک پیاس غائب ہوگئی۔ کوئی علاج کامیاب نہ ہوتا تھا۔ آخر طبیبوں نے بھی ہاتھ کھینچ لیا۔(۳) تلاش حق کا کوئی راستہ نظر نہیں آتا تھا۔ تشکیک اتنی بڑھ گئی کہ محسوسات بلکہ بدیہیات میں بھی شک پیدا ہو گیا۔ پھر تحقیق حق کی خاطر اپنے عہد کے چار اہم ترین فرقے متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ کے علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن بجائے اطمینان کے مایوسی، تشکیل اور تشویش اور بھی بڑھ گئی۔ تصوف کے علوم میں اندازہ ہوا کہ یہ محض علمی اور نظری فن نہیں بلکہ عملی چیز اور اس کی تکمیل علم و عمل دونوں سے مل کر ہوتی ہے جس کے لئے جاہ و مال سب چھوڑ کر زہد و ریاضت اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔(۴) احساس ہوا کہ درس و تدریس بھی علوم آخرت میں غیر مفید ہیں اس لئے کہ اس کا محرک بھی جاہ و ناموری کے سوا کچھ نہیں اور یہ خلوص سے عاری ہے۔ آخر بغداد کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا لیکن یہ بھی آسان نہ تھا۔ حیلے بہانوں سے نکل کر شام کا رخ کیا۔ ضرورت بھر چھوڑ کر سب مال و اسباب خیرات کر دیا۔ اس کے بعد تقریباً گیارہ سال عوام اور علماء سے دور عزلت نشینی میں اور عملی تصوف میں سرگرداں رہے۔ کئی موقعوں پر یہاں بھی اس وجہ سے رہائش تبدیل کر دی کہ اپنی شہرت یا شناخت کے نتیجے میں عُجب اور کبر نہ پیدا ہو جائے۔ بالآخر اہل خانہ کی کشش اور بچوں کی دعائیں کھینچ کر وطن لے ہی آئیں۔(۵) یہاں بھی اگرچہ وہی زہد و ریاضت کی زندگی باقی رہی اور اک خانقاہ بھی بنالی تھی، تاہم اب اپنے اطمینان قلبی کے مطابق تصنیف و تالیف بھی شروع کر دی جس کا مقصد اب علمی تفوق یا شہرت طلبی نہیں تھی بلکہ عوام و خواص کی رُشد و ہدایت اور مذہبی علوم و اصول کے مقاصد کی تشریح نیز ابطال باطل ہو

چکا تھا۔ اس لئے کہ "اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو چکا تھا کہ صرف صوفیہ ہی اللہ کے راستے پر چلنے والے ہیں ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں۔ ان کا ہی راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں ان کی تمام حرکات و سکنات چراغ نبوت کا پرتو ہیں، جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں"۔(٦) ابن عساکر کے مطابق اخیر ایام میں امام صاحب کی توجہ علم حدیث کی طرف ہو گئی تھی، علمائے حدیث کی صحبت اور صحیحین کے مطالعہ پر ہی ان کا خاتمہ ہوا۔(٧)

امام غزالی کی کتابوں میں سب سے مشہور "احیاء علوم الدین" ہے جو علم کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے۔ لیکن غزالی کے فلسفیانہ نظام کے طریقۂ فکر کو سمجھنے کے لئے ان کی کتاب "المنقذ من الضلال" یہاں ہمارے لئے زیادہ مفید اور اہم ہے۔ تحقیق حق کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ، ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور و فکر کے دوران انہوں نے متکلمین اور باطنیہ کو مطلقاً رد کر دیا تھا کیونکہ اول الذکر کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عمل اور تجربے کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں، کیونکہ تصوف کا تعلق احوال و کیفیات سے ہے کسی استدلال یا منطق و برہان سے نہیں ہے۔(٨)

فلسفے کے سلسلے میں امام غزالی کی شہرت اس حیثیت سے ہے کہ انہوں نے فلسفے کی مکمل تردید کر دی ہے۔ ایک حد تک واقعہ بھی یہی ہے کہ ارسطو اور فلاطینوس کے اور ایک معنی میں ان کے مسلم ترجمان یعنی فارابی اور ابن سینا کے فلسفے کے انہوں نے بخیئے ادھیڑ ڈالے۔(٩) "تہافتہ الفلاسفہ" کا موضوع ہی فلسفہ کا رد ہے۔ تاہم جیسا کہ امام صاحب نے منقذ میں تصریح کی ہے: "ایک محقق کی حیثیت سے ان کے نزدیک فلسفے کی ہر قسم غلط اور خلاف شریعت نہیں ہے۔ منطق اور ریاضی بالکل صحیح ہیں اور ان کو نفیاً یا اثباتاً شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ طبیعیات بھی زیادہ قابل اعتراض نہیں۔ سیاسیات و اخلاق میں حق و باطل دونوں ملے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح باتوں کو امام صاحب نے اپنی کتابوں میں لے لیا ہے۔ البتہ صرف الٰہیات کے بیس مسئلے غلط اور خلاف شریعت ہیں۔ اور ان میں بھی صرف تین مسئلے موجب کفر اور بقیہ موجب بدعت ہیں اور امام صاحب نے صرف ان ہی مسائل کی تردید اور تغلیط کی ہے"۔(١٠)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے فلسفہ پر مذہبی حیثیت سے نظر ڈالی ہے اور اس معاملے میں بھی وہ اکثر مذہبی علماء سے ممتاز ہیں۔ یعنی وہ فلسفے کی ہر قسم یا اس کے تمام مسائل کو غلط نہیں سمجھتے جیسا کہ بہت سے علماء مذہب سمجھتے ہیں۔ انہوں نے کئی ایسی باتوں کو جو شریعت کی مخالف نہیں ہیں اپنی تحریروں میں شامل کیا ہے۔(١١) اس کے علاوہ یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام صاحب نے نہ صرف منطق کے رد میں کچھ نہیں لکھا بلکہ اس کی تصویب کی منطق کے رد میں متعدد کتابیں متکلمین کی موجود تھیں اور فلسفہ کے ساتھ منطق بھی فقہاء اور محدثین کے درمیان مبغوض تھی۔ "جب امام صاحب نے منطق و فلسفے میں خود کتابیں لکھیں "تو لمستصفی" کے دیباچے میں یہاں تک لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لئے ضروری ہیں اور جس کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا"۔ علامہ ابن تیمیہ کے الفاظ میں اس کا نتیجہ بھی صاف نظر آتا ہے: "مسلمان ارباب نظر منطقیوں کے طریقے کو برا سمجھتے تھے۔ اس کا کثرت سے استعمال ابو حامد (غزالی) کے زمانے سے ہوا، کیونکہ انہوں نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب

المستصفی کے دیباچے میں شامل کر دیا"۔(۱۲) چنانچہ منطق کی اصطلاحات عام طور پر متداول ہو گئیں۔ یہی نہیں امام صاحب نے اپنی خاص مذہبی کتب میں بھی منطقی اصطلاحات داخل کر دیں۔ اس طرز عمل سے اس عہد کا نظام تعلیم غیر متاثر نہ رہ سکا اور ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ جامعہ نظامیہ سمیت کسی درسگاہ میں اب تک معقولات کا گزر نہیں تھا لیکن امام صاحب کے زمانے سے یہ "صورت حال دفعتاً بدل گئی اور معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ یہاں تک کہ ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ شیخ الاشراق اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونوں اقلیم کے شہنشاہ تھے"۔(۱۳)

امام غزالی نے فلسفے کی تردید میں "تہافۃ الفلاسفہ" لکھی جس کے نتیجے میں اسلامی مشرق میں فلسفے کے چراغ بجھتے چلے گئے لیکن مغربی اسلامی دنیا میں ابن رشد نے امام صاحب کی کتاب کا زبردست رد لکھ کر "دوبارہ فلسفے کو شاندار اور پررونق زندگی بخشی، ابن رشد کی تردید کا ماحصل یہ ہے کہ امام صاحب کی تہافۃ کوئی تحقیقی کتاب نہیں ہے بلکہ محض مجادلہ اور مناظرہ ہے۔ انہوں نے یونانی فلسفے کے اصل خدوخال پہچاننے کی کوئی حقیقی کوشش نہیں کی۔ چنانچہ ان کے سامنے فلسفے کے خالص اور صحیح مسائل کے بجائے وہ مسائل آئے جو ابن سینا، فارابی وغیرہ کی کتب میں ملتے ہیں۔ یہ دراصل یونان کا خالص فلسفہ نہ تھا بلکہ مسلمانوں کا مخلوط فلسفہ تھا جس میں ایسے مسائل بھی شامل ہو گئے تھے جن کو فلسفے سے کوئی تعلق نہ تھا۔(۱۴) مثلاً معجزات و کرامات، نبوت، وحی، الہام اور حشر اجساد جیسے مسائل، جن کو ابن سینا نے اصولِ عقلی کے لحاظ سے بیان کیا ہے اور حکمائے یونان کا۔۔۔ ابن رشد کی تصریح کے مطابق۔۔۔ ان امور میں کوئی قول نہیں ملتا۔(۱۵) چنانچہ اس نے اس کتاب کی تردید اسی اصول پر کی ہے کہ امام صاحب کو اسی مخلوط فلسفے کی وجہ سے فلسفیوں کے مسائل سمجھنے میں غلط فہمی ہو گئی ہے۔

بہرحال فلسفہ یونان کے سلسلے میں غزالی کی غلط فہمیاں اپنی جگہ درست سہی لیکن یہ کہنا یقیناً درست نہیں کہ غزالی فلسفے کے دشمن تھے۔ یہ بات نہ صرف اس لئے غلط ہے کہ اس میدان میں غزالی کی تصانیف موجود ہیں بلکہ اس لئے بھی کہ خود تہافۃ الفلاسفہ میں "مذہبی جدلیت" کے باوجود تحقیق اور تسلیم حق کی عمومی کوشش چھپی ہوئی نہیں ہے۔ مذہب کے مثبت حقائق کے بارے میں غزالی کا موقف بالکل واضح ہے کہ نہ ان کو ثابت کرنا ممکن ہے اور نہ باطل کرنا ممکن، مگر فلاسفہ بایں ہمہ جب اس میدان میں قدم رکھتے ہیں تو سوائے بے محل عقلی صورتوں کے کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اللہ کا وجود، وحدانیت، اس کا علم کلی و جزئی، خلق کائنات، نبوت، وحی، فرشتے، روح، حشر اجساد وغیرہ سب کو غزالی نے اسی ضمن میں شمار کیا ہے۔(۱۶)

اب تک ہم نے امام غزالی کی شخصیت اور ان کے طریقہ فکر کا ذکر کیا ہے۔ اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ جس ذہنی انتشار اور تشکیک کا شکار ہوئے تھے وہ صرف انہیں تک محدود نہیں تھی، ان کی سطح علم وذہانت بلند تر سہی لیکن دس بارہ سال تک وہ جس ایقان و اخلاص سے محروم رہے تھے اس کا شکار وہ دوسروں کو نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ارسطو اور افلاطون کے نام نیز فلسفیانہ افکار و اصطلاحات اتنی مرعوب کن بن چکی تھیں کہ ان کے سامنے زبانیں گنگ اور علماء ساکت ہو جاتے تھے۔(۱۷) مناظرے عام ہو گئے تھے اور جدل میں وہی کامیاب ہوتے تھے جو یونانی فلسفے اور منطق میں معلومات رکھتے تھے۔ ان کے مطابق محدثین اور فقہا کے قرآن وحدیث پر مبنی کلام کو بھی بے وقعت سمجھا جاتا تھا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایسی مجالس سے بیگانہ اور منطق و فلسفے کے سخت مخالف ہو گئے۔(۱۸)

فلسفے کی تردید سے امام غزالی کا مقصد صرف یہ تھا کہ فلاسفہ کے بڑے نام کا اثر جو مسلمانوں کو مذہب سے برگشتہ کر رہا تھا، اس کو زائل کیا جائے۔ امام صاحب نے تہافتہ الفلاسفہ کے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے ایک گروہ کو دیکھا جو اپنی ذہانت اور فلسفہ دانی کی بنا پر اپنے آپ کو اپنے ہمسروں سے برتر سمجھتا تھا اور مذہبی قیود سے بالکل آزاد ہو گیا تھا۔ ان سے فلاسفہ کی مبالغہ آمیز تعریفیں اور یہ سن سن کر کہ ایسے عالی دماغ --- یعنی افلاطون و ارسطو وغیرہ--- بھی مذہب کے منکر تھے، دوسرے، بہت سے لوگ بھی مذہب سے منکر ہو رہے تھے تاکہ وہ بھی اس ممتاز گروہ میں شمار ہو سکیں۔ اس لئے میں نے متقدمین فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی ہے تاکہ الٰہیات میں ان کی مضحکہ خیز غلطیوں کو دکھلا دوں۔(۱۹)

اس کتاب کی اہمیت اس لحاظ سے بھی کچھ کم نہیں ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعے فلسفے کی "سرّیت" کا طلسم توڑ دیا۔ فلسفے کی زبان شروع سے اب تک ایسی پرپیچ عبارات، پررعب اور مہیب الفاظ میں ادا کی جاتی تھی کہ سادہ سی بات بھی فوق الفہم اور ماورائی الہام کی سی صورت اختیار کر لیتی۔ لیکن غزالی نے اسرار و رموز کا سارا طلسم توڑ دیا اور دقیق ترین اور تہ در تہ مفاہیم کو بھی ایسا سہل اور فہم سے قریب کر دیا کہ معمولی استعداد والا بھی سمجھنے کے قابل ہو گیا۔ زبان کی اس سادگی کو امام رازی نے مزید ترقی دی اور فلسفے کو "بازیچہ اطفال" بنا دیا۔(۲۰)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام غزالی کی شخصیت تاریخ اسلامی کی ایک انوکھی شخصیت ہے انہوں نے اپنے عہد کی تمام علمی تحریکات کو گویا اپنی تنہا ذات میں سمو لیا تھا۔ اسلامی تاریخ اور آج تک کی تمام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دوررس ہیں جتنے تہافتہ الفلاسفہ کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ متکلم، فلسفی، فقیہ، محدث، صوفی، مرشدِ اخلاق اور مسند آرائے مشیخت ہر حیثیت میں بڑے مقام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اسی لئے کہیں ان کا لقب حجۃ الاسلام ہے، کہیں زین الدین اور کہیں مجددِ عہد۔(۲۱)

فلسفے کے میدان میں امامؒ غزالی کے مرتبے، طریقۂ فکر اور اثرات کے اس اجمالی جائزے کے بعد اب ہم الٰہیات میں امام صاحب کی ان آراء کا بیان کریں گے جو اہم مسائل سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں انہوں نے متقدمین فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ امام صاحب نے بعض ایسی مختصر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں انہوں نے اپنے حکیمانہ اصلی خیالات کا اظہار کیا ہے، لیکن ان پر انہوں نے خود ہی ایسی پابندیاں عائد کی ہیں کہ ان کی عام اشاعت نہ ہو سکے۔(۲۲) مبادا یہ رسائل نااہل اور کم فہم لوگوں تک پہنچ جائیں اور گمراہی کا ذریعہ بنیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی متداول کتب میں عام مصلحت سے اشاعرہ کے کلامی مسلک کو مبنیٰ بنا کر فلاسفہ اور متکلمین کی تردید کی ہے۔ لیکن اپنے اصلی خیالات میں وہ ہر مسئلے میں اشاعرہ سے متفق نہیں۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ ہر مسئلے میں فلاسفہ کے مخالف نہیں، اگرچہ فارابی اور ابن سینا کے ان بنیادی مفروضات کے سخت مخالف ہیں جو نوافلاطونی فلسفہ سے ماخوذ ہیں اور جس پر فلاسفہ متقدمین نے اپنے فلسفے کی ساری عمارت کھڑی کی ہے۔ غرض امام صاحب نے اشاعرہ کی موافقت سے الگ اپنے مذاق اصلی کے مطابق جو کتب و رسائل لکھے ان میں سے چند یہ ہیں: جواہر القرآن، المنقذ من الضلال، مضنون صغیر و کبیر، معارج القدس اور مشکوٰۃ الانوار۔(۲۳)

اب ہم غزالی کے ان خیالات اور آراء کا ذکر کرتے ہیں جن میں انہوں نے الٰہیات سے بحث کی ہے اور فلاسفہ کی

تردید کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے کل بیس فلسفیانہ مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت اور تردید کی ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے ان میں سترہ (۱۷) مسائل الٰہیات کے ہیں جو غلط اور موجب بدعت ہیں، اور تین مسئلے طبیعیات کے ہیں جو نہ صرف غلط ہیں بلکہ موجب کفر ہیں۔ ذیل میں ہم خاص طور پر انہیں چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جو غزالی کے نظریہ الوہیت فلسفہ میں اساسی اہمیت رکھتے ہیں اور ان کی تردید کے نتیجے میں نوافلاطونی فلسفے کا سارا تانا بانا بکھر جاتا ہے۔

قِدَمِ عالم: (عالم کی ازلیت و ابدیت)

فلاسفہ کا یہ نظریہ چند مفروضات پر مبنی ہے، جن کا تعلق علت اور ارادے سے ہے اور جن کو وہ بدیہی قرار دیتے ہیں۔ اولاً یہ کہ ہر تاثیر کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ ثانیاً ہر سبب کے لئے ایک خارجی قوت چاہیے جو اس کی تاثیر سے علیحدہ ہونی چاہیئے۔ ثالثاً یہ سبب (یا ارادہ) جب عمل میں آئے تو وہ تاثیر فوراً سامنے آنا ضروری ہے۔ چنانچہ عالم کے وجود میں آنے کے لئے ایک سبب ضروری ہوا جو ظاہر ہے مادی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ابھی دنیا وجود میں نہیں آئی تھی۔ اب اگر دنیا کا وجود میں آنا اللہ کے ارادے سے ہوا تو اس ارادے کے لئے ایک سبب چاہیئے جو تبدیلی ذہن الٰہی کے لئے ایک خارجی محرک کہلا سکے۔ مگر یہ ممکن نہیں کیونکہ اللہ کے سوا ابھی کچھ موجود ہی نہیں۔ اب دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں، کہ یا تو اللہ کے ذریعے کوئی شئے وجود ہی میں نہیں آئی اور یہ بداہتاً غلط ہے کیونکہ دنیا تو سامنے موجود ہے، اور یہ دنیا ازل سے موجود ہے اور اللہ کے ازلی ارادے کی ایک فوری تاثیر ہے۔ اس معنی میں یہ عالم اللہ کے ساتھ ازلی بھی ہے اور ابدی بھی۔(۲۴)

لیکن غزالی فلاسفہ کے مسطورہ بالا مفروضات میں سے ایک کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق اس عقیدے میں کہ اللہ نے اپنے ازلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا ہے، منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ ہر تاثیر کا ایک سبب ضروری ہے اور یہ سبب اپنی تاثیر سے الگ اک قوت ہے، کوئی منطقی اساس نہیں رکھتا کیونکہ ارادۂ الٰہی کا کوئی سبب نہیں جس طرح اس کے وجود کا کوئی سبب نہیں ہے یا کم سے کم اس کی ذات سے باہر کوئی سبب نہیں ہے۔ نیز یہ بھی کسی منطق سے ضروری نہیں قرار پا سکتا کہ ہر سبب کی تاثیر فوراً ضروری ہے۔ کسی تاثیر کا موخر ہونا کوئی غیر منطقی بات نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ کے ازلی ارادے کے تحت کسی شئے کا ایک مقررہ زمانے میں واقع ہونا ہرگز خلاف عقل نہیں ہے۔ مثلاً سقراط کا افلاطون سے پہلے پیدا ہونا یا دونوں کا اک خاص زمانے میں پیدا ہونا اللہ کے ازلی ارادے کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تمام کائنات کی آفرینش بھی ایک خاص وقت پر خلاف قیاس نہیں ہے(۲۵) اس معاملے میں ایک منطقی الجھاوا پیش کیا جاتا ہے۔۔۔ کہ عالم کی تخلیق کے لئے وقت کے کسی خاص لمحے کے انتخاب کے مسئلے میں کوئی ایسا اصول تجویز کرنا ناممکن ہے جو اس انتخاب کی بنیاد بن سکے، اس لئے کہ وقت کے تمام لمحے یکساں ہیں۔ ان میں اصولاً کوئی فرق نہیں اور جب کوئی فرق نہیں تو دو یکساں چیزوں میں انتخاب یا تعین کیسے ہو سکتا ہے۔(۲۶)

امام غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کسی خاص وقت کے انتخاب کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کیونکہ زمانہ تو خود ہی موجود نہیں تھا۔ اس عالم کے ساتھ اللہ نے وقت کو بھی تخلیق کیا ہے اور یہ دنیا اور زمانہ دونوں ہی متناہی ہیں۔ امام غزالی اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں اگر فلاسفہ کی اس بات کو ہم مان بھی لیں کہ وقت لامحدود اور لامتناہی ہے تو کسی بھی لمحہ رواں میں یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ وقت اپنے اختتام تک پہنچ چکا ہے۔ لہذا جو وقت اپنی انتہا رکھتا ہے وہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ملحوظ رہے

کہ یہی استدلال اپنے مناقضہ اولی میں کانٹ نے بھی کیا ہے۔(۲۷) بہر حال امام غزالی اس مسئلے میں کسی فلسفیانہ یا منطقی ایچ پیچ کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اس لئے کہ اللہ کے لامحدود وجود کو تسلیم کرنے کے بعد اس کی قدرت و ارادے کو محدود سمجھنا قطعی بے محل ہے اور اس میں کوئی خلاف منطق بات نہیں کہ اللہ نے اس عالم کو وجود میں لانے کے لئے کوئی خاص لمحہ یا موقع مقرر کیا ہو۔(۲۸) اگر کوئی تعارض ہو سکتا ہے تو اللہ کے ارادے اور مشیت کو معین کرنے کی کوشش میں ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کی مشیت کسی خارجی امتیاز یا شئے پر منحصر نہیں ہے بلکہ خارجی امتیازات و اشیاء کو پیدا کرنا بھی اسی کا کام ہے۔ امام غزالی صراحت کرتے ہیں کہ یہ ساری دشواری دراصل اس لئے پیش آئی ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کی نوعیت کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے۔ حالانکہ دونوں ایک سے نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح جیسے اللہ کے علم کو انسان کے علم پر قیاس کرنا کوئی منطقی بات نہیں ہو سکتی کیونکہ خود فلاسفہ کے اقرار کے مطابق اللہ کا علم انسان کے علم سے متعدد معنی میں مختلف ہے اور آخر کار اپنے آخری تجزیے میں ناقابل توضیح نظر آتا ہے۔(۲۹) لیکن عجیب بات ہے کہ فلاسفہ، علم الٰہی اور علم انسانی کے ناقابل قیاس ہونے کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ارادۂ الٰہی اور ارادہ انسانی کے قابل قیاس ہونے پر مصر ہیں۔ غزالی اسی بات کو فلاسفہ کا تعارض ذاتی اور فقدانِ ربط قرار دیتے ہیں جو فلاسفہ کے پورے نظام فکر میں جگہ جگہ نمایاں ہے۔ مثلاً ان دونوں باتوں میں کیا ربط ہے کہ یہ عالم ازل سے موجود ہے اور اللہ کی مخلوق بھی ہے؟ اگر مادہ اور ذاتِ الٰہی دونوں ہمیشہ سے موجود ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں کی منطق ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے۔(۳۰) ابن رشد نے تہافۃ الفلاسفہ کے رد میں اپنی تصنیف تہافۃ التہافۃ میں اس مسئلے میں لکھا ہے کہ امام صاحب کو اس بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ فلسفیوں کے نزدیک عالم کے قدیم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دائمی حدوث (وقوع) کی حالت میں رہتا ہے۔ یعنی اس کے حدوث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے، اس لئے اس کو قدیم (ازلی ابدی) کے بجائے حادث کہنا زیادہ موزوں ہے لیکن فلاسفہ اس کے لئے قدیم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔(۳۱) لیکن ابن رشد کی اس تصریح کے بعد بھی غزالی کے اعتراض کا وزن اپنی جگہ باقی رہتا ہے اس لئے کہ فلاسفہ کے دائمی حدوث کے نظریے میں ایک طرف ارادہ یا مشیت الٰہی ایک ناقص شئے ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ کائنات ایک ایسا کارخانہ ہے جہاں ارادۂ الٰہی کا تصرف نہیں بلکہ ایک ابدی میکانیکی نظام کا چلن نظر آتا ہے۔ دوسری طرف یہ عالم ازل سے ابد تک غیر متناہی قرار پاتا ہے یعنی وجود الٰہی میں اور وجود کائنات مین عملاً کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔

غزالی اس منطق سے بھی نالاں ہیں کہ فلاسفہ زمان و مکان کے الگ الگ پیمانے مقرر کرتے ہیں۔ اگر ایک طرف وہ زمانے کو لامتناہی قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف مکان کو متناہی کہتے ہیں اور بایں ہمہ زمان و مکان کو حرکت سے مرتبط بھی سمجھتے ہیں۔ اگر زمانہ لامتناہی ہے تو مکان بھی غیر متناہی ہونا چاہیے جبکہ ارسطاطالیسی نظریے سے زمان و مکان اور حرکت تینوں باہم مربوط ہیں۔ اگر کسی مجرد زمانے کا تصور ناممکن ہے تو مکانِ مجرد (بُعد مجرد) کا تصور بھی ناممکن ہونا چاہیئے۔(۳۲) یہ بھی فلاسفہ کے اسی فقدانِ ربط کی ایک مثال ہے جس کا غزالی نے دیگر مثالوں کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن محدود وقت اور صفحات کی قلت کی وجہ سے ہم اس مبحث کو قلم انداز کرتے ہیں۔

صدورِ عالم:

امام غزالی کی تنقید اس باب میں نہایت سخت ہے، اس لئے کہ اول تو قدم عالم کا سارا نظریہ ہی بے ربطی اور تضاد

ذاتی سے عبارت ہے لیکن وجودِ الٰہی سے عالم کے صدور کا نظریہ شائد اس کی سب سے روشن مثال ہے۔ یہ نظریہ اصلاً فلاطینوس نے قائم کیا تھا۔ مسلمان فلسفیوں نے اسے اور ترقی دی۔ خاص طور پر ابن سینا نے اسے مکمل ترین شکل میں اور اسلامی عقائد سے جامع تطبیق دے کر پیش کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ہاں کمال حق اور توحید کے مجرد تصور پر بے حد زور دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات، مثلاً ارادہ، تخلیق وغیرہ کو تسلیم کرنے میں بھی تامل کرتے ہیں۔(۳۳) کیونکہ اس سے بھی اللہ کی وحدانیت خالصہ میں آمیزش کا خطرہ ہے۔ یعنی مشیت و ارادے میں اک گونہ طلب اور خواہش کا پہلو نکلتا ہے جو احتیاج اور کمی کی علامت ہے۔ ان پیچیدگیوں سے بچنے کی موزوں ترین صورت مسلم فلاسفہ کو فلاطینوس کے نظریۂ صدورِ عالم میں مل گئی۔ چنانچہ وہ اسی کی تفصیل و تکمیل میں لگ گئے۔

اس نظریے کے مطابق یہ عالم موجودات اللہ کے وجود سے اس طرح صادر ہوا ہے جیسے آفتاب سے نور اور روشنی جو اگرچہ آفتاب سے پیدا اور ظاہر ہے لیکن اسی کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس نظریئے کو عقول، ارواح اور اجسام کے طبقہ وار دائروں کے ایک زینے کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کو ہم ایک "کائناتی جدول" کا نام دے سکتے ہیں۔ اس جدول میں طبقاتی دائرے، ان کی عقول اور ارواح اوپر سے نیچے کی طرف آتے ہیں۔ یہ دائرے یا افلاک ہر آن گردش میں ہیں۔ ہر لحاظ سے کامل ہیں اور ان کی عقول و ارواح انسانوں سے افضل و برتر ہیں۔ جتنا یہ طبقات نیچے کی طرف آتے ہیں اتنا ہی کثرتوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ زمین جس کے گرداگرد یہ دوائر گردش کرتے ہیں، کثرتوں کی سب سے بڑی آماجگاہ ہے۔ پھر اس نظریئے کو ارسطو کی "مغلوب کن" سند بھی حاصل ہے۔ نیز علماء دین ان عقول و ارواح کی تعبیر فرشتوں کی صورت میں بھی کر سکتے ہیں۔(۳۴) مزید برآں فلاسفہ کو یہ اطمینان بھی ہے کہ اس نظریئے کی رو سے اللہ کی غیر متغیر وحدانیت اور عالمِ کثرت کے تغیرات کے درمیان مکمل تطبیق اور توافق بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

اس جدول میں بالائی انتہا مبدء اول ہے جس سے عقلِ اول کا صدور ہوا جو اپنی ذات کے لحاظ سے ممکن اور مبدء اول کے لحاظ سے واجب الوجود ہے۔ یہی اللہ کی ذات یا وجود ہے۔ اس میں ذات اور وجود کا کوئی امتیاز نہیں اس لئے کہ وہ بسیط اور مطلق ہے۔ مگر اس کا علم سہ گونہ ہے۔ یعنی (۱) مبدء اول کا علم۔(۲) مبدء اول کے رشتے سے اپنی ذاتِ واجب الوجود کا علم۔(۳) نیز اپنے امکانِ ذات کا علم۔ اس تین طرح کے علم سے الگ الگ تین چیزیں وجود میں آئیں۔ علم اول سے عقل ثانی کا صدور ہوا۔ علم ثانی سے فلکِ اول کی روح صادر ہوئی اور علم ثالث سے فلک اول کا جسم صادر ہوا۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے دس عقول صادر ہوئیں اور نو ارواح اور نو ہی جسمانی دائرے یا افلاک۔(۳۵) دسویں عقل کا نام عقل فعال ہے جس نے مادۂ اولیٰ (بے شکل ابتدائی مادہ: ہیولیٰ) کو پیدا کیا جو چار عناصر سے بنا ہے اور اسی عقل فعال نے تمام ارضی اجسام کو ان کی شکلیں عطا کیں۔ (واہب الصور) جن کی ترکیب کے عناصر کے بننے یا بگڑنے پر اجسام کی صورت و صحت موقوف ہے۔ انسانی روحوں کا مصدر بھی یہی عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمراں ہے۔ لیکن انسانی ارواح یہاں مطمئن نہیں ہو سکتیں اور ان میں مبدء اول کی طلب اور ذوق و شوق ہے۔ چنانچہ واپسی کے سفر میں انہیں عقول اور ارواحِ افلاک کے مراحل سے گزرنا ضروری ہے۔ یہ اس نظریہ صدور کا اجمالی ترین بیان ہے جس کو مسلم فلاسفہ نے پیش کیا ہے۔ فارابی نے "المدینۃ الفاضلہ" میں اور خاص طور پر ابن سینا نے جامع ترین صورت میں "کتاب الشفاء" اور "کتاب النجاۃ" میں۔(۳۶)

مسلم فلسفیوں کے نزدیک صدور عالم کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ اولاً یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اللہ کی ذات جو مطلق وحدت ہے، اس سے وحدانیت کے سوا کچھ صادر ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوا کہ واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ وجود کے دو ہی پہلو ہو سکتے ہیں۔ واجب یا ممکن۔۔۔ اور وہ دونوں صورتوں میں یا جوہر (ماہیت) ہو گا یا عینیت (وجود) ہو گا۔ صرف اللہ کی ذات ہی ایسی ہے جس میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہیں۔ باقی تمام موجودات میں ماہیت اور وجود الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوتا ہے کہ صرف اللہ کی ذات واجب الوجود ہے اور بقیہ تمام موجودات اپنی ماہیت کے لحاظ سے ممکن ہیں اور وجود کے لحاظ سے واجب۔ مگر یہ وجوب اپنے لحاظ سے نہیں۔(۳۷) بلکہ واجب الوجود ذات یعنی اللہ کے لحاظ سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں جس طرح مبدء اول کے لحاظ سے ذات الٰہی واجب الوجود ہے اسی طرح اللہ کے لحاظ سے وجود عالم بھی واجب ہے۔ اس وجوب کے نتیجے میں حدوث عالم کا تعلق ارادۂ الٰہی سے تقریباً ختم ہو جاتا ہے اور نظام عالم ایک خود کار میکانیکی اور ازلی و ابدی نظام کی طرح نظر آتا ہے۔ امام غزالی اس میکانیکی نظریہ عالم سے نہایت بیزار ہیں اور انہوں نے اسلامی موقف کے لحاظ سے اس پر شدید تنقید کی ہے کہ یہ من مانا تعقل ہے اور ظنیات سے آگے اس کا کوئی مقام نہیں۔ غزالی کی تنقید یا تردید کا ماحصل یہ ہے:

اس نظریے میں ارادہ الٰہی یا مشیت کی گنجائش نہیں اور اگر ہے بھی تو بس اتنی کہ جتنی عالم کے حوادث میں انسان کے ارادے کی ہو سکتی ہے۔ یہ دلچسپ تضاد ہے کہ ایک طرف فلاسفہ ارادہ الٰہی یا مشیت کو انسان کے ارادے سے قابل موازنہ بنا کر پیش کرتے ہیں۔(۳۸) اور دوسری طرف اس کے معترف بھی ہیں کہ اللہ کے علم کا موازنہ انسان کے علم سے ممکن نہیں اور دونوں میں متعدد معانی میں فرق ہے۔ وہ اللہ کی وحدانیت میں صفات کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ان کے ارسطاطالیسی خیال کے مطابق اللہ کی ذات ہی علیم ہے، وہی علم ہے اور وہی معلوم بھی ہے۔ اس کا علم اس کی ذات سے زائد نہیں اور اس کے علم میں انسانی علم کی طرح تعدد بھی نہیں۔ اسی لئے فلاسفہ کو یہ بھی کہنا ضروری ہوا کہ اللہ کو اشیائے عالم کا کوئی علم نہیں کیونکہ اس کے معنی ہوں گے جزئیات کا الگ الگ علم، جیسا کہ انسان کا علم ہے اور اس صورت میں اللہ کے علم میں تعدد ماننا پڑے گا جس سے اس کی وحدانیت میں خلل پڑتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اللہ صرف اصول کا علم رکھتا ہے اور اس اصولی علم کے تحت جزئیات کا صرف بالواسطہ علم رکھتا ہے۔(۳۹) ورنہ ر[illegible]سا وہ زید عمر و بکر یا ان کے قدو قامت رنگ یا احوال کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ گویا انسان کا علم اللہ کے علم سے بھی بڑھ گیا کیونکہ اللہ کے پاس تو صرف اصولی علم ہے لیکن انسان کے پاس علم اصول کے علاوہ علم جزئیات بھی ہے۔

چنانچہ صدورِ عالم کے اس نظریے کے تحت ارادہ اور مشیت الٰہی بھی محدود بلکہ معدوم ہو جاتا ہے اور علمِ الٰہی بھی اجزائے عالم کے علم سے مُعرّا بن جاتا ہے۔ مزید برآں یہ نظریہ کائنات کی کثرتوں اور اجسام کی ترکیب کو بیان کرنے سے بھی عاجز ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ اللہ کی وحدانیت کو بھی ۔۔۔ جو اس کا اصل مقصد ہے ۔۔۔ بیان کرنے سے عاجز ہے۔ اگر مان بھی لیا جائے کہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے تو عالم کی تمام اشیاء کو اکائیوں اور وحدتوں کی شکل میں ہونا چاہیے تھا۔ خود فلاسفہ کے مطابق ہر شئے کم سے کم دو چیزوں کا مرکب تو ضرور ہے، یعنی مادہ اور شکل کا۔ تو اس اصول کے ہوتے ہوئے کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے، جسم جیسی مرکب چیز کیسے وجود میں آ گئی؟ کیا اس کی علت ایک ہی ہے؟ اگر ایک ہے تو فلاسفہ کا اصول ہی غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ایک علت سے دو چیزیں ۔۔۔ مادہ اور

شکل۔۔۔ کیسے صادر ہوئیں۔ اگر مرکب شئے کی علت کو بھی مرکب مانا جائے تو سوال وہاں تک باقی رہے گا جہاں تک مرکب علتوں کا سلسلہ لازماً علت واحد تک نہیں پہنچ جاتا اور اس دوران میں علتِ واحد سے مرکب شئے کا صدور اس اصول کی تغلیط کرتا رہے گا کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ مگر فلاسفہ دراصل مسئلے کو اپنے مصنوعی اور باریک دلائل میں چھپا کر اس کے تعارضات کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ایک غیر معقول نظریے کی بنیادیں مضبوط کرنا چاہتے ہیں۔(۴۰)

آخر عقل اول کے امکانِ ذات سے فلکِ اول یا عقل ثانی کا جسم کیسے صادر ہو گیا۔ کون سی منطق یا روحانی رشتہ اس کے پیچھے کارفرما ہے؟ اگر عقل اول کی سہ گونیت کو مان بھی لیا جائے تو وہ تمام نتائج یا موجودات جن کو وہ عقل کے صادرات میں شمار کرتے ہیں کیسے تسلیم کر لئے جائیں۔ مثلاً ان کے مطابق فلک اول کا جسم، عقلِ اول کے امکانِ ذات سے صادر ہوا ہے۔ اب یہ جسم یقیناً وحدانی نہیں بلکہ ترکیب یافتہ ہے اور وہ بھی تین طرح سے۔ اولاً: مادہ اور شکل جن سے تمام اجسام مرکب ہیں آپس میں اتنے مختلف ہیں کہ بلاشبہ ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے لئے دو علتیں درکار ہیں، ثانیاً: اس فلک کا جسم اپنی ایک معین حد یا سائز رکھتا ہے اور یہ حد بندی اس کے وجود کے علاوہ ایک شئے ہے جو زیادہ بڑی یا زیادہ چھوٹی بھی ہو سکتی تھی۔ لہذا اب اس خاص حدبندی کے لئے بھی علتِ وجود کے علاوہ ایک علت کا ہونا ضرور ہے۔ ثالثاً: فلاسفہ کی ارسطاطالیسی فلکیات کے مطابق اعلیٰ یا اول میں دو مقررہ نقطے یا قطبین ہیں جو اپنی جگہ ثابت ہیں اب یا تو فلکِ اول کے تمام حصے یکساں تسلیم کئے جائیں۔ ایسی صورت میں قطبین کی تعیین کیسے کی جا سکتی ہے۔ یا مختلف مانے جائیں، تو ایسی صورت میں اس اختلاف کے خصائص اور ان کی مختلف علتیں بھی تسلیم کرنی پڑیں گی۔ الغرض ان تمام اختلافات و تعددات کے لئے متعدد علتیں بھی ضرور ہونی چاہئیں۔ اب سوال یہ ہے کہ فلکِ اول کے جسم یا جرم میں اتنے امتیازات اور ترکیبیں کیسے آ گئیں جبکہ اس کے صادر ہونے کی علت عقل اول کے تین پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو۔۔۔ یعنی اس کا ممکن بالذات ہونا ہے۔(۴۱) اس نظریے میں فلک اول کے بعد تو پیچیدگی اور بھی بڑھ جاتی ہے یعنی فلک دوم اور مابعد۔

امام غزالی نے صدور عالم کے نظریے پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے ہر ہر پہلو کی کوتاہ بینی کو واضح کیا ہے۔ اس نظریے کے استدلال کو وہ تصورِ توحید کے لئے ظلم قرار دیتے ہیں جو بجائے مقصد توحید تک پہنچانے کے گمراہ کن ہے۔ ایک دیوانہ بھی دیوانگی میں ایسی باتیں نہیں کر سکتا جیسے ان مسائل میں فلاسفہ نے کی ہیں۔ مثلاً مبدء اول (ذات الٰہی) جو عقل اول کا مصدر ہے، اپنے ماسوا کا کوئی علم نہیں رکھتا مگر عقل اول جو اس سے صادر ہے وہ تین علم رکھتی ہے۔ گویا عقل اول کو اس کے مصدر سے افضل بنا دیا۔ یہ ساری پیچیدگی اور گمراہی اس لئے ہوئی کہ فلاسفہ نے صدورِ عالم کے نظریے کو اللہ کی وحدانیت اور نظامِ کائنات کی تشریح کا سامان سمجھ لیا۔۔۔ جبکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ مسائل الٰہیات کی تشریح تو کجا انہیں براہین و استدلال سے ثابت کرنا بھی عقلِ انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے۔(۴۲)

عِلّیت:

فلسفے میں غزالی کا اہم ترین اور مجتہدانہ کارنامہ فلاسفہ کے تصورِ علیت یا سببیت کا انتہائی باریک تنقیدی تجزیہ ہے جس کو انہوں نے مذہب کی صداقت اور مسائل مذکورہ کی کوتاہ بینی کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہی

تجزیہ کئی صدی بعد مغرب کے مشہور فلسفی ہیوم کے ہاں حیرت انگیز مشابہت کے ساتھ نظر آتا ہے۔ فلاسفہ نے ہمیشہ علت و معلول (سبب و تاثیر) کے باہمی رشتے کے لزوم پر زور دیا ہے، لیکن غزالی ابتدائے مبحث ہی میں اس لزوم کو غیر واجب قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اور تاثیر کے رشتے میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ یعنی ایک کے اقرار یا انکار سے دوسرے کا اقرار یا انکار لازم نہیں آتا۔ مثلاً پیاس بجھنے اور پینے میں یا جل جانے اور آگ میں یا بھوک مٹنے اور کھانے میں یا روشنی اور طلوع آفتاب میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔(۴۳) اگر ہم یہ خیال کریں کہ آگ جلا نہیں سکے گی اور پینے سے شاید پیاس نہ بجھے گی تو اس میں کوئی منطقی تضاد یا تعارض سامنے نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے منطقی استدلال یا تعقل کے باوجود ہمارے لئے ممکن نہیں کہ ہم علت سے اس کا معلول دریافت کر سکیں یا سبب سے اس کی تاثیر تک پہنچ سکیں۔ ہمارا مشاہدہ بتاتا ہے کہ اشیاء یکے بعد دیگرے پیش آتی ہیں یا یکساں اشیاء مستقل طور پر متصلاً وقوع میں آتی ہیں۔ اس سے تتابع ہی کا ثبوت ملتا ہے۔ تسبّب ثابت نہیں ہوتا، یا یوں کہیئے کہ خارجی اتصال ہی ثابت ہوتا ہے، اندرونی تعلق کا ثبوت نہیں ملتا۔ بالفاظ دیگر سبب کے "ساتھ" تاثیر آتی ہے۔ سبب کے "اندر" سے نہیں آتی۔ لزوم کا اصول صرف منطقی رشتوں میں ہوتا ہے، طبیعی رشتوں میں نہیں۔ نظام فطرت میں ہمارا واسطہ وقوعات اور غیر منطقی اشیاء سے پڑتا ہے جو آپس میں بے تعلق ہوتی ہیں اور صرف ہمارے ذہن میں مشاہدات سے مربوط ہو جاتی ہیں۔ جلانے اور آگ کے درمیان کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس رشتے کا لزوم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ امکان سے ہے۔ یعنی ایسا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی،(۴۴) جو بھی اللہ کی رضا ہو۔

ہمارے ذہن میں اسباب اور اثرات کے باہم مربوط ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ دونوں آپس میں کوئی منطقی لزوم رکھتے ہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ یہ ہماری نفسیاتی ضرورت ہے اور سبب اور تاثیر کا بار بار مشاہدہ کر کے ہمارا ذہن عادۃً اس کو لازمی سمجھنے لگتا ہے۔ نفسیاتی لزوم اس لحاظ سے منطقی لزوم سے مختلف ہے کہ اس کے انکار سے ہم کسی "محال" سے دوچار نہیں ہوتے۔ چنانچہ معجزات جیسے آگ کا حضرت ابراہیمؑ کو نہ جلانا، منطقی اعتبار سے سوچنے میں محال یا ناممکن نہیں ہیں اور بلا کسی دلیل یا منطقی استحالے کے ان کا انکار صرف جہالت ہے۔(۴۵)

مزید برآں علتیں بذاتِ خود ساکت اور بے ارادہ ہیں اور ظاہر ہے ارادہ اور مشیت ان سے منسوب نہیں کی جا سکتیں۔ وہ صرف اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے فعال ہوتی ہیں۔ اللہ کی یہ مشیت ہر شئے میں مطلقاً آزادانہ کام کرتی ہے اور سوائے خود اپنے قانون تعارضات کے کسی خارجی قانون کی پابند نہیں۔ اللہ کی قدرت ہر قسم کے منطقی امکان کو محیط ہے۔ وہ چاہے تو عصا سانپ بن سکتا ہے اور مردے دوبارہ زندہ ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ علت و معلول کے تسلسل میں عام طور پر اختلال نہیں پایا جاتا لیکن مشیت الٰہی چاہے تو کوئی غیر ممکن بات نہیں۔(۴۶)

اس کے ساتھ ہی غزالی اس طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ علت میں تعدد اور تکثر بھی ہو سکتا ہے اور ایک علت جسے ہم واحد سمجھتے ہیں متعدد علتوں کا مجموعہ ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کوئی رنگین شئے دیکھتا ہے تو اس کی شرط صرف یہی نہیں کہ وہ بینا ہو بلکہ متعدد ہیں مثلاً، آنکھیں کھلی ہونا، راہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہونا، شئے کا رنگین ہونا، پوری طرح روشنی کا ہونا وغیرہ۔ ان میں سے کسی شرط کو بھی ہم مشاہدے کی علت واحد نہیں سمجھ سکتے۔ نیز ایک شرط کا فقدان بھی مشاہدے کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے منطقی طور پر محال نہ سہی۔ مزید برآں جہاں ہم تعدد علل کا ادراک

رکھتے ہیں وہاں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ علتیں وہیں تک ہیں جہاں تک ہم نے انہیں پہچان لیا ہے۔(۴۷)

۷۔ ابن باجہ: (م۵۳۳ھ ، ۱۱۳۸ء)

ابو بکر محمد ابن یحییٰ کو اسلامی اندلس کا اولین مسلم فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر ابن باجہ کے نام سے معروف ہے۔ وہ گیارھویں صدی عیسوی کے اخیر میں اس وقت سرقسطہ میں پیدا ہوا جب اسپین (اندلس) میں بنوامیہ کا چراغ گل ہو چکا تھا۔ "دنیا کا زیور" قرطبہ لٹ چکا تھا اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ اس کا باپ یحییٰ الصائغ سنار تھا۔ اسی لئے وہ ابن باجہ کہلانے لگا جو مقامی زبان کا ہم معنی لفظ ہے اور شاید فضہ (چاندی) سے بگڑ کر بنا ہے۔(۱) اس کی زندگی کے حالات بہت مختصر ملتے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ سرقسطہ میں تعلیم کی تکمیل کے بعد وہ اپنے تبحر علمی کی وجہ سے بہت جلد مشہور ہو گیا۔ اپنے شہر کے گورنر ابو بکر صحراوی کا مقرب اور وزیر بھی رہا۔ پھر کچھ مدت بعد جب سرقسطہ پر عیسائی قبضہ ہوا تو وہ اشبیلیہ چلا آیا جہاں اس نے طبابت کا پیشہ اختیار کیا۔ یہاں بھی مشکلات سے دوچار ہوا۔ شمالی افریقہ پہنچا، وہاں بھی اس کی فلسفہ دانی کی شہرت کی وجہ سے عوام اس کے دشمن تھے۔ چنانچہ گرفتار کر لیا گیا۔ لیکن آخرکار کسی طرح چھٹکارا ملا اور وہ فیض پہنچا، جہاں یوسف بن تاشفین کا پوتا یحییٰ ابن ابی بکر حکمراں تھا، اس نے ابن باجہ کی قدردانی کی اور اپنے ندیم خاص اور پھر وزیر کا درجہ دیا، جس پر وہ بیس برس تک فائز رہا۔ فیض (فاس) ہی میں ۱۱۳۸ء/۵۳۳ھ میں کسی حاسد کے زہر کھلا دینے کی بنا پر اس کی وفات ہو گئی۔(۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن باجہ کی علمی نگاہ نہایت وسیع تھی۔ وہ عربی شعر و ادب میں دستگاہ رکھتا تھا۔ ہندسہ، طب اور ہیئت میں اعلیٰ مہارت رکھتا تھا۔ موسیقی میں اس نے بہت سے راگ اختراع کئے اور کتاب لکھی، نیز علوم فلسفہ میں "علامۂ وقت اور یگانۂ روزگار تھا"۔ اور ان علوم میں جو تصنیفات کیں ان میں وہ "قدماء سے آگے بڑھ گیا"۔ مورخ ابن سعید نے لکھا ہے کہ مغرب (اسپین) میں اس کو وہی درجہ حاصل تھا جو مشرق میں ابونصر فارابی کو حاصل تھا۔(۳) مگر بایں ہمہ اپنی فلسفہ دانی ہی کی وجہ سے عوام میں زیادہ تر معتوب رہا اور بعض دفعہ جان کے لالے بھی پڑ گئے۔ فلسفے کے علاوہ اس کی وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ وہ امر شرعیہ کا سختی سے پابند نہ تھا۔ اس کے ایک معاصر فتح بن خاقان نے اسے تارک شریعت قرار دیا ہے اور سخت مذمت کی ہے لیکن اس بیان میں ذاتی رنجش اور عناد کو دخل ہے اور ابن خلکان نے اسے مبالغہ آمیز اور حد سے متجاوز قرار دیا ہے نیز ابن خاقان کی زبان درازیاں بھی مشہور ہیں۔(۴) ابن باجہ نے علم ہیئت، ہندسہ، موسیقی، طب اور فلسفے میں متعدد کتب و رسائل لکھے۔(۵) جو اس کی وسیع علمیت پر شاہد ہیں لیکن ان میں سے بہت سی کتب آج ناپید ہیں۔ لیکن اس کی فلسفے میں جو تحریریں موجود ہیں ان کو بھی ابھی تک بجا طور پر نہیں سمجھا گیا ہے۔

مثلاً علمائے مغرب کے اس خیال میں کوئی سچائی نہیں کہ ابن باجہ صرف عقل پرست تھا اور اس نے صوفیانہ یا وجدانی فکر کی سخت مذمت کی ہے۔(۶) اس کا الٰہیاتی فلسفہ خود اس بات کی تغلیط کرتا ہے جیسا کہ اس مبحث میں آگے آئے گا۔ اسی طرح مستشرق دوبوئر کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے منطقی طبیعی اور مابعد الطبیعی خیالات فارابی سے پوری مطابقت رکھتے ہیں۔(۷) حقیقت یہ ہے کہ فارابی کی منطق و فلسفے کی کتب سے اس نے پورا استفادہ ضرور کیا ہے مگر ان میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔ مزید برآں فلسفے میں اس کا طریقہ و تحقیق فارابی سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں وہ صرف عقل کو معیار بنا کر آگے بڑھتا ہے۔ فاضل مستشرق کو شائد اسی پہلو سے یہ گمان ہو گیا کہ اگر

فلسفے میں عقل خالص اس کا معیار ہے تو وجدانی فکر کی مذمت بھی ضرور کی ہو گی جو صوفیانہ فکر کا دوسرا نام ہے۔

ابن باجہ کا تصورِ الوہیت اولاً وہبی علم پر مبنی ہے اور ثانیاً کسبی علم پر۔ کسبی علم انبیاء کی متابعت و ہدایت کے بغیر بجا طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس بحث کا آغاز ابن باجہ عقل کے اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے کی تشریح سے کرتا ہے۔

انسان کے پاس سب سے بڑی دولت اس کی عقل ہے۔ اس کی خوشحالی کی ضامن بھی یہی ہے اور اس کے اعلیٰ انسانی کردار کی بنیاد بھی عقل ہی ہے۔ اسی کے ذریعے سے انسان علم صحیح حاصل کرتا ہے۔(۸) دوسری شئے انسان کی قوت تصور یا متخیلہ ہے جو ان گنت اشیائے موجودہ کے عکس یا صورتیں محفوظ رکھتی ہے۔ متخیلہ کے ان مشتملات کو عقلی بصیرت سے دیکھنا ضروری ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے خارجی اشیا کو انسان آنکھ سے دیکھ کر ان میں تمیز اور فیصلہ کرتا ہے۔ متخیلہ کے خزانے میں محفوظ صورتیں مجرد بھی ہیں مکرر بھی ہیں اور مکثر حالت میں بھی ہیں۔ نیز ان اشیاء کے ساتھ ان کے عوارض بھی محفوظ ہوتے ہیں۔ مثلاً رنگ، مزہ، حرکت، صحت، وقت وغیرہ۔ اب عقل کا ایک کام یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اشیائے متصورہ کے عمومی کردار کا تشخص کرتی رہے اور دوسری صرف دیگر اشیاء کے تقابل میں ممیز کرتی ہے۔ یعنی ان کو دیگر اشیاء سے ممتاز کر کے اشیائے معقولہ کا درجہ دیتی ہے۔ یہاں اس امر کو خوب سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اشیائے متصورہ میں عقل کا نور اس طرح جاری اور رواں ہے جیسے مادی اشیاء میں آفتاب کا نور جس میں ڈوب کر آنکھیں روشن اور متشخص ہوتی ہیں۔ اسی طرح متخیلہ میں عقل کے نور سے اشیائے متصورہ بھی روشن ہو جاتی ہیں اور اشیائے معقولہ بن جاتی ہیں۔ چنانچہ عقل صلاحیت انسان کے لئے اللہ کا خاص تحفہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یہ دنیا اندھیری ہے اسی طرح نورِ عقل کے بغیر علم یعنی اشیائے معقولہ کی دنیا بھی اندھیری ہے۔(۹)

تمام اشیائے معقولہ کے اسباب جاننے کی خواہش عقل ہی میں پوشیدہ ہے اور اسی کاوش سے اس کے نقطۂ نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ عقل ہی کے ذریعے انسانی ذہن کل سے جزو اور جزو سے کل کا نیز الفاظ سے معانی اور معانی سے ماحصل کا ادراک کرتا ہے۔ اشیائے معلومہ کو پہچاننے کے لئے عقل کے پاس چار ذرائع ہیں: شکل، مادہ، توسط اور مقصد۔ اپنے ان ذرائع کو انسانی عقل فطرۃً پہچانتی ہے اور عقل کے ان ذرائع کو ہم فطرت کے مظاہر میں اور فنون کے مظاہر و معانی میں زیادہ وضوح کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں۔ اسی لئے انسان اشیائے متصورہ کے اسباب کو جاننے اور سمجھنے کا ایک خاص مذاق یا رغبت رکھتا ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ تحقیق اس کے نزدیک بلند مرتبت اور مفید ہے اور اسی تحقیق کے ذریعے سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے نیز ملائکہ، صحف سماویہ انبیاء کرام اور موت کے بعد دوسری زندگی کے عقائد بھی اسی تحقیق سے روشن ہوتے ہیں۔(۱۰) ذرا اپنے گرد و پیش پر نظر ڈال کر دیکھئے کس قدر عجائبات بکھرے ہوئے ہیں۔ فنون و آداب یا اخلاق کا مطالعہ کیجئے تو یہ عجائبات اور بھی بے شمار نظر آتے ہیں۔ درحقیقت یہ تمام عجائبات عقل اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے سے ہویدا ہیں کہ عقل کس طرح متخیلہ سے اشیائے معقولہ کو اخذ کرتی ہے۔ مثلاً اخلاقی یا فنی امور ہوں یا ماضی کے واقعات، آگے پیش آنے والی اشیا ہوں یا سچے خواب، یہ سب عقل کی کارفرمائی کے رہین منت ہیں۔(۱۱)

ان میں سب سے حیرتناک وحی والہام ہیں۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ عقل اس معاملے میں جو کچھ بھی قوت متخیلہ

کے سامنے پیش کرتی ہے وہ خود عقل سے بر آمد نہیں ہوا بلکہ کسی ایسے وسیلے (۱۲) سے صادر ہوا ہے جو اس وحی یا الہام کو پہلے سے جان چکا ہے اور اس کو عقل کے حوالے کر سکتا ہے۔ یہ اللہ ہی کی ذات ہے جو متحرک افلاک کے محرک کو اپنی مشیت سے غیر متحرک افلاک پر عامل بناتا ہے۔ مثلاً جب وہ کچھ کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو پہلے اپنا علم فرشتوں کے پاس بھیجتا ہے، پھر یہ فرشتے اس علم کو انسان تک پہنچاتے ہیں۔ لیکن انسان تک یہ علم اس کی صلاحیت یا استطاعت کی حد تک پہنچتا ہے۔ نیز یہ علم اللہ کے نیک بندوں میں جو مخلصین ہیں اور صراط مستقیم پر چلنے والے ہیں مثلاً انبیاء کو جاگتے میں، یا خواب میں ہوتا ہے اور اس کی رو سے کائنات کے بعض واقعات کا ان کو علم ہوتا ہے۔ (۱۳)

انسان کا سارا علم اور سارا عمل اللہ ہی کی طرف سے آتا ہے اور ہر ایک کو اس کی اہلیت و بضاعت کے مطابق پہنچتا ہے۔ اسی طرح عقول اور افلاک نیز اجسام و صور کو بھی ان کی استطاعت کے مطابق میسر آتا ہے۔ ہر فلکی جسم ایک عقل اور ایک نفس رکھتا ہے جن سے وہ ان تمام اعمال کو پورا کرتا ہے جو متخیلہ میں آتے ہیں۔ مثلاً انتقالِ تصور یعنی تصور میں کسی مقام پر منتقل ہونا جبکہ وہ مقام وجود بھی رکھتا ہو۔ رہا علم کا معاملہ تو وہ ایک خاص الٰہی تحفہ ہے۔ انسان کا علم یہ ہے کہ موجودات کو ان کے پورے وجود کے ساتھ اپنی روحانی بصیرت سے عقلی دائرے میں دیکھے۔ (۱۴) یہ الٰہی تحفہ یعنی علم اپنے مراتب میں متفاوت ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے جو اللہ کا علم صحیح رکھتے ہیں اور اس کی مخلوق کا بھی اور اس سے روحانی طور پر سرشار رہتے ہیں۔ ان کا یہ علم کسی کسب یا کوشش کے بغیر انہیں حاصل ہوتا ہے۔ موضوعی اعتبار سے اعلیٰ ترین علم وہ ہے جو اللہ سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر وہ جو اس کے فرشتوں سے متعلق ہے۔ یہاں تک کہ پھر ماضی، حال اور استقبال کا علم ہے۔ یہ وہ علم ہے جو آنکھ کھولنے کے بجائے آنکھ بند کر کے حاصل ہوتا ہے۔ (۱۵)

علم کے دوسرے درجے میں اولیاء ہیں جو اپنی بہترین فطرت کی وجہ سے انبیاء کے علم سے اپنا علم اخذ کرتے ہیں اور ذات الٰہی، صحف اور انبیاء، ملائکہ اور حشر و نشر کا علم پاتے ہیں۔ یہ بھی تحفۂ الٰہی ہے جس سے وہ روحانی کیف اٹھاتے ہیں۔ مخلصین کی یہ جماعت اپنا کچھ علم رویائے صادقہ کی صورت میں بھی پاتی ہے۔ صحابۂ کرام کا تعلق اسی جماعت مخلصین سے ہے۔ اس کے بعد دیگر اولیاء کا مقام ہے جو درجہ بدرجہ اپنی روحانی اہلیت کے بقدر صحیح علم اور صحیح عرفان سے فیضیاب اور محظوظ ہوتے ہیں۔ ان کی بصیرت انہیں بتاتی ہے کہ وہ کس قدر پاکیزہ ہوتے ہیں اور انہیں وہ کمال سعادت کتنا حاصل ہوا جس کی کوئی نہایت یا اختتام نہیں جو ایسی عزت ہے جس میں کہیں ذلت نہیں اور جو ایسی دولت ہے جس کا کوئی سارق نہیں۔ ایسے لوگ جن میں ارسطو بھی شامل ہے، بہت کم ہوتے ہیں۔ (۱۶)

یہاں تک ابن باجہ نے عقل اور علم کے اعلیٰ ترین مدارج کا ذکر کیا ہے جس کے تحت عقل انسانی علم الٰہی حاصل کرتی ہے اور عقائد اسلامی کی حقانیت کو شناخت کرتی ہے۔ اس کے بعد ابن باجہ نے تفصیل کے ساتھ انسانی عقل اور علم کی اقسام اور کارگزاری پر بحث کی ہے جس کو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔ مبحثِ عقل میں اس نے اللہ کا قرب حاصل کرنے کے دو طریقے بتائے ہیں: یعنی عقل دو طرح سے قرب الٰہی حاصل کرتی ہے۔ پہلا طریقہ وہ ہے جس میں عقل انسانی برہان کے ذریعے سے عقل فعال کا ادراک شکل کے طور پر کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ وجدان کا ہے، جس میں عقل بلا کوشش کئے وجدانی طور پر علم الٰہی حاصل کرتی ہے۔ اس کی نمایاں مثال امام غزالی کا طریقہ ہے، (۱۷) اور عام طور پر صوفیہ کا یہی طریقہ ہے۔ ابن باجہ کے اس مبحث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مستشرقین کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ صرف عقلیت پرست ہے

اور اس بناپر طریقہ صوفیہ کو مذموم سمجھتا ہے۔ اس خیال کے برخلاف ابن باجہ نے الٰہیات میں عقل کے دو طریقے بتائے ہیں۔ یعنی برہانی اور وجدانی، اور دونوں کو مساوی درجہ دیا ہے۔ پہلا طریقہ فلاسفہ کا ہے اور دوسرا طریقہ صوفیہ کا ہے۔

اس کے بعد ابن باجہ کہتا ہے کہ عقل اور متخیلہ تو وہبی نعمتیں ہیں اور ان کا کمال بھی خداداد ہے۔ کسب اور کوشش سے جو صلاحیتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بعد میں آتی ہیں اور وہ انبیاء کی پیروی سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے کہ اللہ کی رضا اور نارضا کا حال وہی بتاتے ہیں اور وہی کرنا چاہیئے جو وہ بتائیں۔(۱۸)

الغرض انسان اپنی خداداد عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ سکتا ہے اور اسی طرح یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے جو یکتا اور یگانہ ہے۔ کوئی اس ذات واحد میں شریک نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ وہ بھی ہر شئے کا خالق ہے۔ تمام موجودات اسی سے صادر ہوئی ہیں اور حادث ہیں، اور اس کا علمِ ذات ہی علم کائنات بھی ہے اور اس کا علم ہی موجودات کے وجود میں آنے کا ذریعہ بھی ہے۔(۱۹)

اخیر میں ابن باجہ اپنی بحث کا اجمال کر کے قربِ الٰہی کے حصول کے لئے تین طریقوں پر زور دیتا ہے: اولاً: ذکر اللہ کے لئے زبان کو حرکت میں لانا۔ ثانیاً: اعمالِ حسنہ کے لئے بصیرتِ قلبی سے کام لینا اور ثالثاً: ان تمام باتوں سے پرہیز جو اللہ کے ذکر سے غافل کرنے والی ہوں، ان تمام ہدایات اور طریقوں پر تاحیات عامل رہنا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنے ضروری خود یہ طریقے ہیں۔(۲۰)

ابن باجہ کے تصورِ الوہیت میں تقدیریت کا عنصر نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر انسان الٰہی فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیا کرے تو اسے حقیقی سکون میسر آ سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم لامحدود ہے۔ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہے اور ہر خیر اسی کی طرف سے آتا ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شئے کا ارادہ کرتا ہے تو کسی درمیانی واسطے یا وسیلے کو حکم کرتا ہے کہ علم الٰہی میں جو شکل ہے ویسی ہی شکل پیدا کی جائے اور جس کے لئے وہ شکل ہے اس کو حکم کرتا ہے کہ وہ اسے وصول کرے۔ تمام موجودات کے لئے یہی اصول ہے۔(۲۱) ابن باجہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں امام غزالی کی "مشکوٰۃ الانوار" کا حوالہ دیتا ہے جس کے اخیر میں ہے کہ مبدا اول نے ہی تمام وسائط کو پیدا کیا ہے اور اسی نے تمام اشیائے معمولہ کو بھی اسی طرح فارابی کی تصنیف "عیون المسائل" کے حوالے سے اس کا یہ بیان بھی نقل کیا ہے کہ جہاں تک تخلیق کا تعلق ہے، ہر شئے مبدا اول سے صادر ہوئی ہے۔ ابن باجہ کے مطابق ارسطو کی طبیعیات میں ہے کہ واسطۂ اولیٰ (اللہ) ہی اصل وسیلہ ہے اور واسطۂ اقرب جو کچھ عمل کرتا ہے وہ درحقیقت واسطۂ اولیٰ ہی کے طفیل ہے۔ عمل تخلیق میں کسی شئے کو واسطۂ اقرب سے منسوب کرنا ایسا ہے جیسے چوٹ لگنے پر کوئی جانور مارنے والے کے بجائے۔ اس پتھر کو کاٹنے دوڑے جس سے مارا گیا ہے۔ مادی معاملات میں تو سطحی طور پر یہ انتساب ممکن بھی ہے لیکن غیر مادی مسائل میں یہ اور بھی ناممکن ہے۔ عقل فعال زمین و آسمان میں پھیلی ہوئی تمام وقتی جزئیات کے لئے واسطۂ اقرب ہے۔ لیکن جس نے عقلِ فعال اور ارض و سماوات اور ان کے اجرام کو پیدا کیا ہے وہی درحقیقت حقیقی اور ابدی واسطہ ہے۔(۲۲)

ابن باجہ زمانے اور دہر میں واضح تفریق کرتا ہے۔ اس کے مطابق اللہ ایک شئے کو عدم سے جسمانی وجود میں لاتا ہے۔ جب یہ موجود شئے اپنے مرتبۂ کمال تک پہنچتی ہے تو یہ زمانے کی حد تک معدوم ہو جاتی ہے لیکن وقت کے مسلسل جریان یعنی دہر میں ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ابنِ باجہ کے مطابق انسانی عقل ابدی وجود سے

متصف ہے۔ فنا اور عدم جسم کے لئے ہے عقلی وجود کے لئے نہیں۔(۲۳)

ابن باجہ نے اپنے تصور الٰہ میں دوسرے اسلامی مفکرین و فلاسفہ کی مانند یونانی نظریات اور اسلامی افکار میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے یونانی فلسفیانہ نظریہ ہائے الوہیت کی بنیادوں پر اسلامی تصورِ الٰہ اور اسلامی فکر و فلسفہ کو استوار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی فلسفیانہ کتب و افکار میں برابر قرآن مجید، احادیث نبوی اور اقوالِ علماء و مفکرین اسلامی سے استدلال کرتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ابن باجہ نے زیادہ تر فارابی اور ارسطو سے کسب فیض کیا ہے لیکن اس نے ان کی کورانہ تقلید نہیں کی۔ اس نے اسلامی فلسفہ کے ارتقاء میں اپنی بصیرت و اجتہاد سے بھی کام لیا ہے اور ان کے افکار و نظریات پر اضافے کئے ہیں جو اس کے ذہن کی دراکی، فکر کی تازگی اور اسلامیت کی علامت ہیں۔ مثلاً عقل اور وحی و الہام کے درمیان جس قریبی تعلق و رشتہ کی بات وہ کہتا ہے وہ خالص اسلامی طرز فکر ہے اور اس پر اس نے زیادہ تر بحث "رسالۃ الاتصال" اور عقل فعال وغیرہ پر دوسرے رسائل میں کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعد کے اسلامی فلاسفہ اور مفکرین نے ابن باجہ کے نظریات سے استفادہ کیا ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کے افکار و تصورات نے ابن طفیل، ابن بطروح، ابن رشد وغیرہ کے لئے راستہ صاف کر کے ان کو اپنے خاص نظریات بنانے سنوارنے میں خاصا اہم کردار ادا کیا۔(۲۴)

۸۔ ابن طفیل: (۴۹۴ھ-۵۸۱، ۱۱۰۰ء-۱۱۸۵ء)

یہ اندلس (مسلم اسپین) کا نہایت مشہور فلسفی ہے لیکن یہ بات عجیب ہے کہ عربی زبان میں سارے قدیم تذکرے اس کے ذکر سے خالی ہیں۔ ایک دو کتابوں میں کسی موقع پر صرف اس کا نام یا ضمنی سا ذکر آ گیا ہے۔(۱) البتہ عہد جدید میں ہند، ایران، مصر اور ممالک یورپ میں اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس کا نام ابو بکر محمد ابن عبدالملک بن محمد بن محمد ابن طفیل القیسی ہے۔ یورپ میں وہ Abu Bacer کے نام سے معروف ہے۔ سنہ پیدائش معین نہیں ہو سکا، لیکن قرینِ قیاس ہے وہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں پیدا ہوا۔ اس کا مولد غرناطہ کے قریب وادیٔ آش ہے۔ اس کی ابتدائی زندگی، تعلیم و تربیت اور بیشتر دوسری تفاصیل پردۂ خفا میں ہیں۔ تاہم امرا اور سلاطین سے اس کے روابط کے حالات کسی قدر روشنی میں ہیں۔ اس کی شہرت کا آغاز غرناطہ میں طبابت کے پیشے سے ہوا۔ غرناطہ کے حاکم نے اسے اپنا کاتب خاص یعنی ذاتی سیکریٹری مقرر کیا۔ پھر اسے سبتہ اور طنجہ (مراکش) کے حاکم نے اسی منصب پر بلا لیا۔(۲)

لیکن اس کا حقیقی عروج ۱۱۶۳ء میں شروع ہوا جب اسے الموحدین خانوادے کے حکمران ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن نے پہلے اپنا طبیب خاص مقرر کیا پھر قاضی اور بالآخر اپنا وزیر بنا لیا۔ بایں ہمہ وہ صرف سرکاری ملازم نہیں تھا بلکہ ابو یعقوب کے ہاں اسے ایسا خصوصی تقرب حاصل تھا کہ وہ کئی کئی دن اس کے محل میں مقیم رہتا تھا۔(۳) اس تقرب سے اس نے جتنا فائدہ خود اٹھایا اس سے کہیں زیادہ فائدہ اہل علم کو پہنچایا جن کو اس نے گوشے گوشے سے بلا کر ابو یعقوب کے دربار میں جمع کر دیا اور حکمران کو ان کی قدردانی کی طرف متوجہ کیا۔ ان علماء میں سب سے ممتاز ابن رشد تھا جو ابھی تک گوشۂ گمنامی میں زندگی بسر کر رہا تھا لیکن درحقیقت جسے مسلم اسپین کے علماء فلسفہ میں نگینہ بن کر ابھرنا تھا۔

کتب ارسطو کی تشریح و تلخیص کا جو کام ابن باجہ نے ادھورا چھوڑا تھا وہ سلطان نے ابن طفیل کے سپرد کرنا چاہا لیکن ابن طفیل اپنی پیرانہ سالی اور امور سرکاری میں مشغول رہنے کی بنا پر اس خدمت کو انجام نہیں دے سکا۔ لیکن اب اس نے یہ خدمت ابن رشد کے سپرد کی جس کو اس نے بڑی خوبی سے سرانجام تک پہنچایا۔(۴) ابن طفیل نے شمالی افریقہ کے شہر مراکش میں وفات پائی۔ اس کا انتقال شاہی محل میں ہوا جہاں وہ بغرض علاج مقیم تھا۔ سلطان منصور اس کے جنازے میں شریک ہوا اور اس نے ابن طفیل کی موت کا بہت سوگ منایا۔

ابن طفیل مشہور طبیب، ریاضی داں، شاعر اور فلسفی تھا مگر ابتدائی حالات معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یہ پتا نہیں چلتا کہ یہ علوم اس نے کیسے حاصل کئے۔ عبدالواحد مراکشی نے لکھا ہے کہ وہ فلسفے کی تمام شاخوں میں مہارت رکھتا تھا۔ مگر اس کا یہ بیان درست نہیں کہ جس جماعت سے ابن طفیل نے یہ علوم حاصل کئے ان میں ابن باجہ بھی تھا۔(۵) ابن طفیل نے طب کے علاوہ طبیعیات، الٰہیات اور فلسفے کی دوسری شاخوں میں متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے بیشتر آج موجود نہیں اور ان کی صرف شہادتیں ملتی ہیں۔ تاہم اس کی شہرت کی بنیاد جس رسالے پر ہے اس کا نام "حیّ بن یقظان" ہے اسی کا دوسرا نام "اسرار الحکمۃ المشرقیۃ" بھی ہے جو عام طور پر معروف نہیں۔(۶) یہ کتاب اپنے فکر و استدلال کے لحاظ سے فلسفیانہ ہے لیکن مصنف نے اپنے فلسفے کو ایک کہانی کے پیرائے میں لکھا ہے۔ اس کہانی کے کردار ابن طفیل کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام و ارتقاء اس کے نصب العین کا غماز ہے۔

یہ کہانی دو جزیروں کے گرد گھومتی ہے۔ ایک جزیرے میں انسانی تہذیب و تمدن اپنے تمام لوازم و تکلفات کے ساتھ موجود ہے۔ دوسرے میں ایک تن تنہا فرد رہتا ہے جو جنگل کے قانون میں فطری اصولوں کے تحت جسمانی اور ذہنی نشوونما کے مراحل سے گزرتا ہے۔ پہلے جزیرے میں کل معاشرہ ادنیٰ خواہشات کا غلام ہے جس کی روک تھام کسی حد تک ایک محسوس اخلاقی اور مذہبی نظام کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ مگر اس معاشرے میں دو افراد ---ابسال اور سلامان--- ایسے ہیں جو ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو پا لیتے ہیں اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ سلامان عملی مزاج کا انسان ہے۔ وہ بظاہر عوام کا مذہب اختیار کرتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے لیکن ابسال صوفی مزاج اور نظری رنگ رکھتا ہے اس لئے وہ تکمیلِ علم اور ریاضت میں زندگی گزارنے کے لئے قریب کے دوسرے جزیرے میں چلا جاتا ہے۔(۷)

اس دوسرے جزیرے میں جسے ویران سمجھا جاتا ہے حیّ بن یقظان رہتا ہے۔ اسے یہاں بچپن میں ڈال دیا گیا تھا یا قدرت الٰہی سے وہاں پیدا ہوا تھا، یہ واضح نہیں۔ بہر حال ایک ہرنی نے دودھ پلا کر اس کی پرورش کی، اس نے آہستہ آہستہ اپنے اسباب معیشت فراہم کئے لیکن دیگر جانوروں کی طرح نہ اسکے پاس تیز نکیلے ناخن تھے نہ دانت اور نہ سخت کھال۔ چنانچہ اس ویران اور سخت زندگی کے مسائل میں اس کو اپنی عقل استعمال کرنی پڑی۔ پھر ہرنی کے اچانک مر جانے سے اس کو پہلی دفعہ اپنی تنہائی کا احساس ہوا۔ اس نے قوت آزمائی کے مشاغل ترک کر دیئے۔ چستی اور چالاکی کی جگہ اضمحلال نے لے لی۔ اب دنیا سے اس کی طبیعت اچاٹ ہو گئی۔(۸) وہ غور و فکر میں مستغرق رہنے لگا اور حقیقی مسائل کی طرف اس کی نگاہ اٹھنے لگی۔ عناصر اربعہ سے گزر کے اس کی نظر افلاک اور کائنات کے نظم و ترتیب تک پہنچی۔ اب اس کی عقل عالمِ روحانیت میں سرگرم رہنے لگی۔ اس پر قدم عالم کے مسئلے کا انکشاف ہوا۔ اللہ کی ذات و صفات کا علم

سامنے آنے لگا، لیکن تشفی نہیں ہوتی تھی۔ پھر ایک اچانک نیند اور بیداری کی کیفیت کے درمیان چشم بصیرت کے حجابات اٹھ گئے اور وہ ملاء اعلیٰ کی سیر کرنے لگا۔ مگر یہ کیفیت لمحے بھر میں زائل ہوگئی اور دوبارہ کسی کوشش سے بھی نہ ہوئی۔ آخر وہ غور و تامل میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر جسمانی لذتوں سے یکسر کنارہ کشی کی جائے تو روحانی ترقی ہوگی اور وہ روحانی سرور و انکشاف کی حالت دوبارہ لوٹ سکتی ہے۔ چنانچہ اس نے عہد کرلیا کہ ہمیشہ روزے رکھا کروں گا اور غار کے گوشۂ خلوت سے انتہائی ضرورت کے سوا نہ نکلوں گا۔ چند ہی دن کے بعد اس پر زمین و آسمان کے طبقات روشن ہوگئے اور ظلمت و جہل کے بجائے ہر طرف علم و عقل کا اجالا ہی اجالا ہوگیا اور ساری کائنات اس کی نگاہ میں آگئی۔(۹) اس نے عالم طبیعی، افلاک، ذات الٰہی اور خود اپنے نفس کی معرفت حاصل کی۔ یہاں تک کہ سات سال بعد صوفیانہ مشاہدے اور وجدان کے درجہ کمال تک پہنچ گیا۔(۱۰)

یہی وہ مرحلہ ہے جب انسان اس جزیرے میں داخل ہوتا ہے۔ ابتدا میں وہ حی بن یقظان کی جنگلی وضع اور وحشت خیز طریقوں کو دیکھ کر گھبراتا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وحشت کے بجائے موانست اور تربیت کے ذریعے گفتگو (کیونکہ حی کو کوئی زبان نہیں آتی تھی پھر ابسال نے سکھائی) تک نوبت پہنچی تو ابسال کو اندازہ ہوا کہ تمدن کے آداب کو چھوڑ کر دماغی اور روحانی مراحل تو وہ پہلے ہی طے کرچکا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقت کے لحاظ سے دونوں کے خیالات اور نتائج میں اتحاد ہے یعنی ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو شکلیں ہیں۔(۱۱)

حیؔ بن یقظان یہ سن کر کہ قریب کے جزیرے میں ایک قوم گمراہی میں ہے وہاں ابسال کے ساتھ جانے کا ارادہ کرلیتا ہے تاکہ نفسانی خواہشات میں پھنسے ہوئے لوگوں کو نجات اور سعادت کی راہ دکھائے۔ ابسال نے اسے جب قرآن کے تصور توحید ملائکہ، انبیاء اور یوم حساب کے بارے میں بتایا تو اس نے ان صداقتوں کو فوراً قبول کرلیا کیونکہ ان نتائج تک وہ پہلے ہی عقل کے راستے سے پہنچ چکا تھا تاہم وہ یہ سمجھنے سے شروع میں قاصر رہا کہ قرآن نے ذات الٰہی اور آخرت کے بارے میں تمثیلی زبان کیوں اختیار کی اور لوگوں کو دنیادارانہ زندگی گزارنے کی اجازت کیوں دی جبکہ دنیاوی مصروفیات انسان کو غفلت میں ڈالنے والی ہیں۔(۱۲)

بہرحال دوسرے متمدن جزیرے میں حیؔ اور ابسال کا ساتھ وہاں کے حکمران سلامان نے بھی پورا پورا دیا اس لئے کہ اگرچہ وہ نظام معاشرت کا طرفدار تھا لیکن نافرمانی اور کفر و عصیان سے وہ بھی نفرت کرتا تھا۔ چنانچہ لوگوں کو راہِ ہدایت کی طرف بلانے اور نیک و پاکیزہ زندگی کی طرف متوجہ کرنے میں وہ بھی ان دونوں کے ہمرکاب رہا۔ مگر ان کی کوششیں رائگاں گئیں اور مایوسی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ لوگ اپنے فرسودہ طریقے، آباپرستی، اوہام اور عصیان و طغیان کو ترک کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوئے۔ اب حیؔ بن یقظان کی سمجھ میں یہ بات آئی کہ خالص عقلی خیالات و تصورات عوام کی سمجھ اور گرفت سے بلندتر چیزیں ہیں اور کلام اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے حقائق کا اظہار کیوں حسیاتی سطح پر کیا ہے اور کیوں پوری روشنی میں نہیں کیا۔ اس کے بعد وہ اپنے ویران جزیرے میں لوٹ آیا اور غور و خوض میں مستغرق اور عبادت الٰہی میں مشغول رہنے لگا۔(۱۳)

حیؔ بن یقظان کے نام سے اس رسالے کے لکھنے سے ابن طفیل کا خاص مقصد کیا ہے؟ اتنی بات تو یقینی ہے کہ ابن طفیل نے اس کہانی میں اپنا فلسفیانہ طریق فکر اور نصب العین پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک عقیدۂ اسلامی ایک عقلی اور

ساتھ ہی ساتھ ایک مشاہداتی منزل ہے۔ بظاہر یہ ایک قصہ ہے تاہم ابن طفیل کے اس قصے کے مقصد کے بارے میں مختلف رائیں نظر آتی ہیں۔ مثلاف عبدالواحد مراکشی کا خیال ہے کہ اس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ حکما کے مذہب کے مطابق نوع انسانی کا زمین پر آغاز و ارتقاء کیسے ہوا۔ یعنی عناصر کے امتزاج و اعتدال سے انسان پیدا ہوا۔ پھر تنازع للبقا کا مسئلہ آیا، اس لئے حیوانات پر قابو پانے کے لئے ہتھیار بنائے۔ آخر تمام انواع پر قابو پا کر انسان اپنے نفس کی طرف متوجہ ہوا وغیرہ۔ (۱۴)

ڈاکٹر محمد غلاف نے مجلہ ازہر (شعبان ۱۳۶۱ھ) میں مراکشی کے اس نظریے کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کا اصل مقصد علم کی کیفیت کے بارے میں اپنی رائے یا نظریے کو پیش کرنا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ "انسان دنیا میں کتنے ہی گمنام گوشے میں پیدا ہو، بیرونی طور پر کوئی تعلیم و تربیت حاصل نہ کرے اور عقل فعال کے سوا کسی دوسرے اثر سے متاثر نہ ہو، تب بھی وہ بذاتِ خود حقائق کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان حقائق کو دوسرے کی تعلیم و تربیت سے بھی معلوم کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یہ انسان اللہ کے ان مخصوص بندوں میں سے ہو جس کو غیب سے فلسفیانہ دماغ ملا ہو"۔(۱۵) جیسا کہ حیّ اور ابسال کے کرداروں میں نظر آتا ہے کہ ایک نے تعلیم و تربیت سے اور دوسرے نے از خود حقائق کا علم حاصل کیا۔

ابن طفیل کے اس رسالے کا ایک اور بھی مقصد مقرر کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے علم حقیقی کے حصول کا طریقہ۔ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے کہ حقیقی علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف ایک ہی ہے یعنی ادراک نظر۔ انسان کی عقل ترقی کر کے آخر کار عقل فعال کے علم کے مطابق ہو سکتی ہے، لیکن افلاطونیت جدیدہ کے حکماء اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عقل حقائق کے ادراک میں اسی طرح قاصر رہ جاتی ہے جس طرح خواص قاصر ہیں اور حقائق تک پہنچنے کا طریقہ صرف کشف و ذوق ہے۔ تاہم اندلس میں ارسطو کی رائے ابن باجہ وغیرہ کے ذریعے سے مقبول تھی اور غزالی کو رد کیا جاتا تھا۔ مگر ابن طفیل نے درحقیقت ان دونوں راہوں ــــ یعنی ادراک عقلی اور کشف و وجدان ــــ میں تطبیق دی ہے اور متبادل یا مساوی طریقوں کا درجہ دیا ہے۔ بایں ہمہ مشاہدۂ ذوقی کو اس نے انسان کا آخری کمال قرار دیا یعنی طریقۂ عقلی کا منتہا بھی اسی کو دکھایا ہے۔(۱۶)

اس لحاظ سے ابن طفیل کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ مشائیت اور اشراقیت دونوں سے مرکب ہے۔ یعنی نہ یہ خالص نظری عقلیت ہے اور نہ خالص ذوقی اشراقیت بلکہ ایک نیا فلسفہ ہے جس کا آغاز تو نظری عقلیت سے ہوا لیکن انتہائی کمال کشف و مشاہدے پر ہوتا ہے۔

لیکن اگر زیادہ باریک بینی سے اس نگارش کی تحلیل اور تجزیہ کیا جائے تو درج بالا راہوں سے بلند تر اور وسیع تر مقصد کو اس میں پہچانا جا سکتا ہے۔ ایک ترقی یافتہ تمدن کے لئے علم مذہب اور اخلاق بھی اتنا ہی اہم اور ضروری ہے جتنا علم نظری اور علم کشفی ہے۔ اس قصے کے تین کردار ہیں: ابسال جو کشف و ذوق کے علم کا متوالا ہے۔ سلامان جو ظاہری علوم کا ماہر ہے، حیّ بن یقظان جو عقلی یا نظری علوم میں مرتبہ کمال رکھتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ دنیا کی ترقی و اصلاح کے لئے صرف علم ہی کافی نہیں بلکہ عمل کی بھی ضرورت ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ تینوں کردار اتحاد عمل سے متحدہ مقصد کے لئے کمربستہ ہو کر کام کرتے ہیں۔ (یعنی امر بالمعروف و نہی عن المنکر)۔ ان امور کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ صاف نظر آتا ہے

کہ ابن طفیل نے اس رسالے "حی بن یقظان" کے ذریعے شریعت، طریقت اور حکمت تینوں میں تطبیق دی ہے، اور "آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ فلسفہ تصوف اور شریعت ان سب کا منبع ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے لئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے"۔(۱۷)

امر واقعہ یہ ہے کہ ابن طفیل فلاسفہ اسلامی میں پہلا فلسفی ہے جس نے اسلامی تمدن کے ان اجزاء ثلاثہ کے مصدر اور مقصد کے اتحاد کو پہچانا اور ان کو رد یا جدا کرنے کے بجائے باہم تطبیق دی۔ جس طرح فلسفیانہ عقل کسبی شئے نہیں بلکہ وہبی عطیہ ہے، عین اسی طرح علوم ظاہری یا علوم باطنی کا مذاق بھی عطیہ الہٰی ہے۔ یہ حقیقت بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہے کہ معرفتِ حق کے راستے ایک سے زائد ہیں مگر مسلم فلاسفہ میں ابن طفیل سے پہلے یا بعد میں کسی نے غزالی کے استثناء کے ساتھ عقل کا رشتہ عمل سے ---یا اسی طرح، عقل کا رشتہ مشاہدہ حق سے--- نہیں جوڑا تھا۔

ابن طفیل کے نظریۂ الوہیت میں اس کے نظریۂ عالم کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ یہاں بھی اس کا نقطہ نظر منفرد ہے۔ وہ نہ ارسطاطالیسی نظریے سے متفق ہے، نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں اس نے تنقید و تردید پر اکتفا کیا ہے۔(۱۸) خود کوئی فلسفہ پیش کرنے کی کوشش نہیں کی وہ جس طرح ازلیتِ عالم کو تسلیم نہیں کرتا، اسی طرح ابدیت عالم کا بھی انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسا عالم جو ازلی اور ابدی ہو درمیان میں حوادثِ مخلوقہ سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ زمانے سے ماقبل ہو سکتا ہے۔ اب اگر زمانے کے اندر حوادثِ مخلوقہ سے پہلے کوئی چیز ---یعنی عالم--- تسلیم کریں تو وہ بھی لازماً مخلوق ہوگا ازلی نہیں ہو سکتا۔ عالم کی ازلیت کا مطلب ہے لامتناہی وجود۔ ظاہر ہے یہ تخیل بھی اتنا ہی ناممکن ہے جتنا یہ تصور کہ عالم غیر متناہی طور پر ہمیشہ باقی رہے۔(۱۹) اسی طرح وہ غزالی کی طرح کہتا ہے کہ عدم کے بعد وجود کا تخیل اس وقت تک ناقابل فہم ہے جب تک ہم یہ تسلیم نہ کریں کہ زمانہ اس سے ماقبل بھی موجود تھا۔ مگر زمانہ تو خود عالم کے لاینفک حوادث میں سے ہے اس لئے عالم سے پہلے اس کا وجود ناقابل تسلیم ہے۔ اس کے علاوہ مخلوق کے لئے لازماً ایک خالق ضروری ہے اس لئے خالق نے دنیا کو اب کیوں پیدا کیا۔ پہلے کیوں نہیں پیدا کیا تھا۔ اگر اس لئے کہ کوئی خاص وقوعہ عمل میں آیا تھا جو محرک بنا تو خالق سے پہلے کچھ موجود ہی نہیں ہو سکتا جو محرک بن سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خالق کی طبیعت میں کوئی تبدیلی اس کا محرک بنی تو وہاں بھی وہی سوال اٹھتا ہے کہ خارج میں تھا ہی کیا جو خالق کی طبیعت میں تبدیلی لا سکی۔ نتیجے کے طور پر ابن طفیل نہ عالم کی ازلیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ یہ وہی صورت حال ہے جو صدیوں بعد کانٹ کے نظریۂ عقل میں ملتی ہے کہ عقل کی بھی اپنی حدود ہیں اور اکثر اس کے دلائل تعارضات کے گورکھ دھندے تک پہنچا دیتے ہیں۔(۲۰)

لیکن وقت یا زمانے کے اندر عالم کی تخلیق کا تصور لازماً ایک ازلی اور واجب الوجود ہستی کی شہادت دیتا ہے۔ یقیناً یہ ہستی ہر مادے سے ماوراء ہونی ضروری ہے اس لئے کہ مادہ تو اس عالم کے عوارض میں سے ہے اور بغیر کسی خالق کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ دوسری طرف اللہ کو مادے سے تعبیر کرنے کی صورت میں مادے کی لاتناہی لازم آتی ہے جو غیر عقلی بات ہے۔ اس لئے اس عالم کے پیدا کرنے والے یعنی خالق حقیقی کا مادے سے بری ہونا ضروری ہے۔ جب وہ ذات مادے سے ماوراء ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے حواس یا تصور سے اس کا ادراک بھی نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ تصور کا کام اس سے آگے کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیائے محسوسہ کی اشکال کو ان کی غیبت میں نظر کے سامنے لے آتا ہے۔(۲۱)

اللہ اور کائنات دونوں کو قدیم ماننے کی صورت میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر اللہ اس عالم کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ یہاں ابن طفیل ابن سینا کی تقلید کرتا ہے کہ زمانے اور جوہر کے تقدم میں فرق ہے۔ اس کی نظر میں اللہ کا تقدم جوہر یا ذات کے لحاظ سے ہے نہ کہ زمانے کے لحاظ سے۔ اس بات کو وہ ایک مثال سے واضح کرتا ہے۔ اگر آپ کے ہاتھ میں کوئی جسمانی شئے ہے اور آپ اپنے ہاتھ کو گھمائیں تو وہ شئے بھی ہاتھ کے ساتھ گھومے گی مگر اس کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے تابع اور ماتحت ہوگی۔ یہاں ہاتھ کی حرکت جوہر کے لحاظ سے ہے یعنی بالذات ہے جبکہ اس شئے کی حرکت اپنی نہیں بلکہ مستعار ہے، اگرچہ زمانے کے لحاظ سے دونوں میں سے کوئی کسی سے مقدم نہیں کہلا سکتا۔(۲۲)

اس صورت میں ظاہر ہے عالم کائنات بھی وجود باری کی طرح ازلی قرار پاتا ہے اور یہ مشکل بظاہر خود ابن طفیل کے لئے بھی نہ صرف لاینحل بلکہ ایک گونہ بے اطمینانی کا سبب ہے۔ آخر یہ مشکل صوفیانہ اور وحدت الوجودی فکر میں مدغم ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عالم مشہود ذات الٰہی سے الگ کوئی شئے نہیں ہے۔ ذات الٰہی کو وہ ایک نور سے تعبیر کرتا ہے جس کی طبیعت اصلیہ دوامی نورانیت اور تجلی ہے۔ چنانچہ یہ تمام عالم ذات الٰہی کی ایک تجلی ہے اور اسی کے نور کا ایک عکس ہے۔ نہ اس کی ابتداء ہے، نہ کوئی انتہا۔ روز قیامت سے مراد یہ نہیں ہے کہ تمام عالم فنا ہو جائے گا بلکہ حقیقی مراد یہ ہے کہ ٹوٹ پھوٹ کر اس عالم کی شکل ہی بدل جائے گی، مگر یہ عالم کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے گا، کیونکہ عالم کی مکمل فنا کا نظریہ، ذاتِ الٰہی کی ابدی نورانیت اور دوامی تجلی کے خلاف ہے۔(۲۳)

ذات الٰہی کو قدیم اور ازلی و ابدی تسلیم کرنے کے علاوہ ابن طفیل غیر جسم کہتا ہے کیونکہ اگر وہ ابدی ہے تو عالم کی قوت محرکہ اس کے اندر نہیں آ سکتی۔ تصور باری تعالیٰ کو جاری رکھتے ہوئے وہ صفات الٰہی کو موجوداتِ عالم کے مشاہدے سے اور مطالعہ سے بھی اخذ کرتا ہے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے میں خود مختار و آزاد ہے۔ وہ دانا ہے، وہ عالم ہے، وہ رحمان ہے، وہ رحیم ہے اور وہ تمام صفات اثباتی کا پیکر ہے۔ غرضیکہ وہ ایسی ذات ہے جو ہر طرح سے کامل و مکمل ہے۔

ابن طفیل کے تصور اللہ میں اسلامی شریعت، قرآن مجید اور احادیث نبوی سے زیادہ تصوف کا اثر ہے۔ یہی سبب ہے کہ اسکو متصوفہ فلاسفہ کا ایک سرخیل سمجھا جاتا ہے۔ ابن طفیل نے امام غزالی جیسے متصوفہ فلاسفہ سے زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اس سے بڑھ کر اس کی اپنی تصنیف میں زیادہ زور وجدان پر ہے نہ کہ علم اور وحی پر۔(۲۴)

۹۔ ابن رشد: (۵۹۵ ۔ ۵۲۰ھ، ۱۱۹۸ ۔ ۱۱۲۶ء)

ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد اسلامی مشرق سے زیادہ مسیحی مغرب میں شہرت رکھتا ہے۔ اگرچہ اب اسلامی دنیا میں پہلے کی طرح غیر معروف نہیں رہا تاہم یہاں اس کا تعارف علمائے مغرب ہی کا رہین منت ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حکماء اور اطباء کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں وہ بیشتر اس کے ذکر سے خالی ہیں اور جن مصنفین نے اس کا ذکر کیا بھی ہے تو اس میں انحصار زیادہ ہے اور جامعیت بھی نہیں ہے۔(۱)

ابن رشد کے باپ بھی ایک معروف اور ذی علم شخص تھے۔ ابن رشد نے موطا امام مالک انہیں سے پڑھی۔ لیکن دادا نے علمی دنیا میں بہت شہرت پائی۔ قاضی عیاض جیسے لوگ ان کے شاگرد تھے۔ انہوں نے کئی ضخیم کتابیں اپنی یادگار چھوڑیں۔ قرطبہ میں قاضی القضاۃ اور جامع قرطبہ کے امام مقرر ہوئے۔(۲) ان کی تصانیف آج ناپید ہیں البتہ ان

کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ (۳) شائع ہو چکا ہے جو اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں سے ملا تھا۔

ابن رشد کو ایک عمدہ علمی ماحول میسر آیا۔ مؤطا کو اس نے زبانی یاد کیا تھا اور بعد میں اس کی تصحیح بھی کی تھی۔ علوم اسلامی کے علاوہ اس نے طب، ریاضی، فلکیات، ادب، فلسفہ ومنطق کی تحصیل بھی کی۔ جن کے لئے اس وقت قرطبہ معروف تھا۔ اس کے اساتذہ میں مشاہیر نہیں تھے اور نہ ہی ابن باجہ یا ابن طفیل سے اس کا تلمذ کا رشتہ تھا۔ البتہ مؤخر الذکر اس کا علمی سرپرست اور علمی ترقی کا ذریعہ ضرور تھا۔ (۴) ابن رشد کے فضل و کمال اور اس کے خاندان کی علمی شہرت نے اس کے گھرانے کو علمی اور مذہبی حیثیت سے نہایت معزز بنا دیا تھا۔ اس لحاظ سے اس کے حاسدوں اور دشمنوں کی بھی کمی نہ تھی۔ چنانچہ جب وہ شاہی عذاب میں گرفتار ہوا تو اس کے دشمنوں نے یہ بات خوب پھیلائی کہ ابن رشد کا گھرانہ اصلاً یہودی نسل سے تعلق رکھتا ہے۔ (۵) تعلیم سے فارغ ہو کر ابن رشد نے ایک مدت تک درس و تدریس کا مشغلہ رکھا۔ حدیث، فقہ، طب میں اس کے متعدد شاگردوں کے نام ملتے ہیں۔

اس کی ترقی کا زمانہ موحدین کی سلطنت کے آغاز کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس کا بانی محمد ابن تومرت تھا اور پہلا حکمران عبدالمومن تھا۔ موحدین کی حکومت مراکش سے اندلس تک ۱۱۴۸ء میں قائم ہو چکی تھی۔ عبدالمومن خود بھی عالم تھا اور علماء کا قدردان بھی تھا، لیکن اس کا بیٹا اور جانشین ابویعقوب یوسف بن عبدالمومن باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ یہ فلسفے میں بھی صاحب نظر اور فلاسفہ کا بے حد قدرداں تھا۔ ابن طفیل ان میں سب سے ممتاز تھا اور وہی ابن رشد کو بھی سلطان یوسف سے متعارف کرانے کا ذریعہ بنا تھا۔ (۶) وہ اشبیلیہ میں قاضی بنایا گیا تھا۔ پھر اپنے وطن قرطبہ میں بھی قاضی مقرر ہوا۔ اس کے کمال کی شہرت جیسی علوم دینی اور علوم فلسفہ و ادب میں تھی ویسی ہی طب میں بھی تھی۔ "لوگ طب کے نسخوں کے لئے اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے"۔ غیر فقہی فتووں میں بھی یہی صورت تھی اور مناظروں میں بھی۔ (۷)

سلطان یوسف ابن عبدالمومن سے تقرب کا ذریعہ ابن طفیل بنا تھا جو اندلس کا نامور فلسفی اور سلطان کا وزیر بھی تھا۔ اسی نے ابن رشد کو مراکش میں طلب کر کے اس سے کہا کہ سلطان کی خواہش ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارتوں میں اغراض پوری طرح واضح نہیں اور بہت پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں، لہٰذا میں اس کام کو انجام دوں، لیکن اپنی پیرانہ سالی اور سرکاری کاموں کے بوجھ کی وجہ سے میں اس کی ہمت نہیں رکھتا۔ البتہ تمہاری اعلیٰ ذہانت، صفائے طبع اور فلسفے کی طرف قوی میلان سے میں خوب واقف ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ اس ذمہ داری کو تم قبول کر لو۔ (۸) چنانچہ ابن رشد نے اس ذمہ داری کو قبول کیا اور اس اعلیٰ درجے پر پورا کیا کہ اس وقت تک کوئی دوسرا پورا نہ کر سکا تھا۔

لیکن اس کی علمی کاوشوں سے اصل فائدہ یورپ نے اٹھایا جو اس وقت علوم کی نشاۃ ثانیہ کی دہلیز پر تھا۔ کیونکہ اس کی بیشتر کتب ـــ جو حکمت و فلسفے سے تعلق رکھتی تھیں ـــ لاطینی زبان میں ترجموں کی صورت میں یورپ میں محفوظ بھی ہو گئیں اور ان کی خوب اشاعت بھی ہوئی۔ جبکہ اسلامی دنیا میں فلسفے اور تصوف یا عقل اور مذہب کی جو کش مکش شروع ہوئی تو اس میں ابن رشد کی یہ سب کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔ (۹) یہی کشمکش تھی جو آخر عمر میں ابن رشد کی نکبت اور جلاوطنی کا سبب بنی۔ اگرچہ سطحی طور پر اس کی تباہی کے بہت سے چھوٹے چھوٹے عوامل نظر آتے ہیں۔ یوسف بن عبدالمومن خود بھی فلسفے کا فاضل اور دلدادہ تھا لیکن اس کا جانشین یعقوب المنصور فلسفے کا ویسا قدرداں نہیں تھا۔ تاہم

۵۸۰ھ، ۱۱۸۵ء میں تخت نشینی کے بعد سے اگلے چھ سات سال تک اس کا معاملہ ابن رشد کے ساتھ مہربانی اور اکرام کا رہا۔ ابن رشد کے فضل وکمال اور تقرب شاہی نے اس کے بہت سے حاسد اور دشمن پیدا کردیئے تھے جنہوں نے سلطان کے دل میں اس کے خلاف رنج اور بدظنی پیدا کردی۔(۱۰) دوسری طرف ابن رشد کے الحاد، قدماء کے عقائد اسلامی کے مخالف خیالات میں اس کی مشغولیت کے پرشور تذکرے ایک ایسی تحریک بن گئے جو حکمت و فلسفے اور منطق سے تعلق رکھنے والے ہر شخص کے لئے تباہی کا پیغام تھی۔ المنصور فلسفے کا دشمن نہیں تھا مگر اس تحریک اور ہنگامے نے اسے وہ فرمان جاری کرنے پر مجبور کردیا جس کے مطابق فلسفے اور منطق کی کتابیں رکھنا یا پڑھنا پڑھانا ایک جرم قرار دے دیا گیا۔(۱۱) نتیجے میں ان گنت کتابیں ---جس میں ابن رشد کی تمام کتابیں بھی شامل تھیں--- سرعام جلائی گئیں۔ ابن رشد کو قرطبہ سے جلاوطن کرکے قریبی یہودی بستی لوسینا میں نظربند کردیا گیا۔

دوسال بعد اس کی رہائی ہوگئی لیکن پھر وہ چند دن یا چند ماہ سے زیادہ زندہ نہ رہ سکا اور مراکش میں ۵۹۵ھ - ۱۱۹۸ء میں اس کی وفات ہوگئی۔ اس وقت اس کی عمر ۷۵ سال تھی۔(۱۲)

ابن رشد کی ساری زندگی تصنیف و تالیف یا مطالعے میں گزری۔ بیان کیا جاتا ہے کہ تمام عمر میں اس کی صرف دوراتیں ایسی گزریں جس میں سن شعور میں اس کو اپنا مطالعہ چھوڑنا پڑا، ایک وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی اور دوسری وہ جس میں اس کی شادی ہوئی۔ اس نے تقریباً دس ہزار صفحات اپنی علمی مصروفیت کی یادگار چھوڑے۔(۱۳) اس کی تصانیف کی کل تعداد جو تحقیق کے بعد سامنے آئی ہے وہ ۶۸ ہے، ان میں فلسفے میں ۲۸، طب میں ۲۰، فقہ اور اصول فقہ میں ۸، علم کلام ص۶، ہیئت میں ۴، اور نحو میں ۲ کتابوں کے نام ہیں۔(۱۴) طب میں ابن رشد کی کلیات ابن سینا کے القانون سے کم نہیں۔ اگرچہ شہرت میں ضرور کم ہے۔ فقہ میں اس کی کتاب بدایۃ المجتہد قاموس کا درجہ رکھتی ہے اور عام طور پر متداول ہے۔

فلسفے میں اس کی کتب ورسائل تین طرح کے ہیں۔ ایک قسم میں وہ کتب ہیں جو ارسطو کی کتابوں کی مبسوط شرحیں ہیں۔ دوسری قسم میں متوسط شروح ہیں اور تیسری قسم میں تلخیصات ہیں۔ یہ کتب لاطینی اور عبرانی ترجموں کی صورت میں یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ ہیں لیکن اصل عربی نسخے آج ناپید ہیں صرف ایک متوسط شرح آج موجود ہے جو قاطیغوریاس (Categories) کی شرح ہے۔ لیکن درحقیقت یہ شرح نہیں بلکہ اصل کتاب کی عربی شکل ہے یعنی اس میں ابن رشد کی تشریحات شامل نہیں ہیں۔ ابن رشد کی ان شروح کی اہمیت تاریخی اعتبار سے ہے کہ ان کے ذریعے سے ارسطو کی بہت سی کتب اور افکار محفوظ ہوگئے نیز ان کی صحیح اور اعلیٰ درجے کی تشریحات مرتب ہوگئیں۔ لیکن ان میں خود ابن رشد کے خیالات نہیں ملتے ہیں البتہ تلخیصات میں کسی حد تک ملتے ہیں۔(۱۵) جن کتابوں میں خود اس کے خیالات ملتے ہیں وہ کشف الادلۃ، فصل المقال اور تہافۃ التہافۃ ہیں۔ تاہم یہ کہنا درست ہے کہ ابن رشد نے کسی نئے فلسفے کی بنیاد نہیں ڈالی۔ اس کا فلسفہ درحقیقت ارسطو کے فلسفے کا نچوڑ ہے۔ لطفی محمد جمعہ نے رینان کا قول نقل کیا ہے:

ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالی، اس کی تفہیم کی، اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی، اس کی تشریح کی اور اس کے مشکل مقامات کی توضیح کرکے آسان بنادیا"۔(۱۶)

ابن رشد کے فلسفے سے کہیں زیادہ اہمیت اس کی قوت تنقید کی ہے جس کی مثال نہ اس کے اپنے دور میں ملتی ہے

اور نہ کسی دوسرے دور میں نظر آتی ہے۔ نیز بطلیموس کی فلکیات کی تنقید میں بھی یہی خصوصیت نمایاں ہے۔ مگر بایں ہمہ ابن رشد کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں "چند ایسے اساسی خیالات ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول سے ہی ہو سکتا ہے"۔(۱۷)

ابن رشد پر ایک بہت بڑا الزام بلکہ تہمت الحاد اور بے دینی کی ہے۔ اسی جرم میں بوڑھاپے میں اسے جلاوطنی کی سزا بھگتنی پڑی۔ لیکن درحقیقت وہ اس الزام سے بری تھا۔ وہ فرائض مذہبی کا پابند تھا۔ معاصر روائتوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ باجماعت نماز ادا کرتا تھا۔(۱۸) تمام عمر قضا کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے فتاویٰ آج محفوظ نہیں ہیں لیکن اس کے فتووں کی طرف عام رجوع تھا اور لوگ اس مقصد سے اس کے پاس بھاگ بھاگ کر آتے تھے۔ مؤطا امام مالک اسے زبانی یاد تھی اور بعد میں اس پر ابن رشد نے نظر ثانی بھی کی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ عقل اور منطق مباحث میں وہ عقائد و ایمانیات کو بنیاد نہیں بناتا اور نہ ہی وہ ان دونوں --- عقل اور مذہب--- کو باہم معارض سمجھتا ہے بلکہ ایک ہی حقیقت تک پہنچنے کے دو الگ الگ راستے بتاتا ہے۔ اپنی کتاب فصل المقال میں وہ کہتا ہے: "عقلمند کو چاہیے کہ عقیدۂ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ ملحد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بیخ کنی کرتا ہے"۔(۱۹) متذکرہ بالا کتاب **فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال** --- جیسا کہ نام سے ظاہر ہے--- عقل و مذہب کی تطبیق کے موضوع پر ہے۔ درحقیقت یہ تطبیقی کوشش فلاسفہ اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ حقیقت بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ آزادیٔ فکر کے ساتھ جہاں انہوں نے عقلی و منطق کے اصولوں کو ترقی دی اور ان کے نتائج کو پیش کیا وہیں اپنی اس کوشش میں اسلامی عقائد اور حقائق سے دست بردار نہیں ہوئے بلکہ شریعت اور فلسفے اور عقل و نقل میں توافق اور تطبیق دینے کی حتی المقدور سعی کی۔ اسی لئے وہ مسلم فلاسفہ کہلانے کے مستحق بھی بنے ہیں۔

ابن رشد کو اخیر عمر میں جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا وہ بلاشبہ خود اندلس کے مسلمانوں کی فلسفے سے دشمنی کا نتیجہ تھا لیکن یہاں اس حقیقت کو محسوس کرنے کی بھی ضرورت ہے کہ اگر عقل و فلسفہ سے دشمنی اسلام کا مزاج یا شعار ہوتا تو ابن رشد سے پہلے (جبکہ وہ آخری بڑا مسلم فلسفی ہے) بھی کندی، رازی، فارابی، ابن مسکویہ، بوعلی سینا، ابن باجہ، ابن طفیل اور متعدد دیگر فلاسفۂ اسلامی بھی ایذا رسانی اور مصائب سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ فرانس کا فاضل مستشرق رینان کہتا ہے: "گو اندلسی مسلم قبائل فلسفے کے سخت دشمن تھے لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحیین ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض کرتے تھے۔(۲۰) یہ مذہبی غلو جس کی بنیاد چرچ کی بالادستی پر تھی قرون وسطیٰ کی مسیحی دنیا کی عام خصوصیت تھی۔ ارسطو اور اس کے "شارح" ابن رشد کے جو لوگ قائل ہوئے ان میں سے بیشتر کو --- تیرھویں صدی کے آغاز سے سولھویں صدی عیسوی کے دوران--- چرچ کے فیصلے کے مطابق زندہ جلا دیا گیا۔(۲۱)

فلسفے اور دین کے درمیان بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کا مسئلہ مسلم فلسفیوں میں ہمیشہ اہم رہا۔ الکندی سے ابن رشد تک سب نے اس ہم آہنگی اور عقل و نقل میں کشمکش کے بجائے تطبیق کو اپنے نظام فکر میں خاص جگہ دی۔ ان کی اس

کوشش میں عموماً فلسفے کے مقابل میں مذہب کے دفاع کا جذبہ پہچانا جاسکتا ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں تک جو فلسفہ اور مسائل پہنچے تھے وہ یونانی اور دیگر خیالات کا مجموعہ تھے۔ اسلام سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس لئے جب اس فلسفے کی تشریح اسلامی عقیدوں سے متصادم یا معارض ہوتی تو مسلم فلاسفہ کے لئے مذہب کی مدافعت کرنا عین فطری اور ضروری تھا۔ کندی، فارابی، رازی اور ابن مسکویہ نے اس کوشش کو صرف بنیادی مسائل تک محدود رکھا لیکن ابن سینا نے اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیا۔ نبوت، معجزے، وحی، فرشتے، رویا، حشر اجساد (۲۲) جیسے مسائل بھی اس فلسفے کا حصہ بن گئے جس کو غزالی کے عہد تک بھی خالص یونانی اور ارسطاطالیسی نظام سمجھا جاتا تھا۔ اس کوشش سے جہاں بعض معنی میں اک گونہ ہم آہنگی ابھری وہیں بہت سے نئے تناقضات بھی اٹھ کھڑے ہوئے۔ جن مسائل کا اضافہ ہوا تھا اور اس سے جو تناقضات ابھرے حالانکہ وہ متکلمین اور ابن سینا کی اختراع تھے، لیکن ان کو بھی یونانی فلسفے کے مسائل سمجھا گیا۔ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ لکھی تو ان کے ذہن میں بھی یہی تھا۔ اس کتاب میں جیسا کہ ہم پچھلے صفحات میں دیکھ چکے ہیں۔ امام صاحب نے نہ صرف فلسفے کے متناقض مسائل کے بخیئے ادھیڑ ڈالے بلکہ خود فلسفے ہی کے پرخچے اڑا دیے اور فلسفے کے مقابلے میں صوفیانہ فکر اور وجدانی علم کی بنیادیں مضبوط کر دیں۔ اس پس منظر میں ابن رشد کی تطبیقی کوشش دوسرے مسلم فلاسفہ سے ممتاز نظر آتی ہے۔

اس نے ایک طرف غزالی کے مقابل فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا، دوسری طرف قرآن کریم کے مناہج استدلال کا باریکی کے ساتھ تعین کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے مناہج میں مقصد کی یکسانیت نظر آتی ہے۔ (۲۳) یہ بات اس لحاظ سے اہم ہے کہ قرآنی مناہج استدلال کے اس تجزیے سے نہ صرف فلسفے اور مذہب یا عقل و نقل کے تعارض مناہج دور ہوتا ہے بلکہ خود قرآن مجید کی بعض آیات کا ظاہری تناقض بھی ختم ہو جاتا ہے اور اس کا حکمیاتی منہج واضح ہوتا ہے۔ یورپ میں ابن رشد کا یہی حکمیاتی منہج اویروازم (ابن رشدیت) کے نام سے چار طرف پھیلا اور نشاۃ ثانیہ کا ایک بڑا سبب ثابت ہوا۔ (۲۴)

ابن رشد فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق قائم کرنے کو ایک فریضہ سمجھتا ہے۔ اس کی نظر میں یہ اس لئے اور بھی ضروری ہو گیا تھا کہ امام غزالی نے فلسفے کو بیخ و بن سے ہی اکھاڑ ڈالنے کا انتظام کر دیا تھا۔ "فصل المقال" کے آغاز میں ہی وہ سوال اٹھاتا ہے کہ شریعت نے فلسفے کو مستحب کہا ہے یا واجب کہا ہے یا ناجائز کہا ہے؟ ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے اہل نظر نے واجب کیا ہے اور کم ترین یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ یہ بات اس لئے کہی جاسکتی ہے کہ فلسفے کا مقصد موجودات میں تفکر کرنا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے خالق موجودات کا علم حاصل ہو سکے۔ قرآن کریم بھی اسی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ بار بار تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ اس دعوت کا ماحصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کی معلوم کے ذریعے سے نامعلوم تک رسائی ہو۔ فَاعْتَبِرُوا یَا اُولِی الْاَبْصَار (غور کرو اے نگاہ رکھنے والو)۔ عربی زبان میں اعتبار کے معنی محض فکر یا نظر یا قیاس کرنے کے نہیں بلکہ بصیرت کے ساتھ غور کرنے کے ہیں۔ (۲۵)

معلوم سے نامعلوم تک پہنچنا استنباط ہے جس کا مظہر برہان ہے اور یہ تفکر کا بہترین مظہر ہے۔ جب یہ برہانی طریقہ اللہ کی معرفت کا ذریعہ قرار دیا گیا تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں اور تفکر کے دوسرے طریقوں: مثلاً جدلی، سوفسطائی یا خطیبانہ، میں فرق کیا جائے۔ یہ تفکر کا منطقی طریقہ ہے اور یہی ایقان تک پہنچاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ کلام اللہ

انسان کو غور و تدبر کے استنباطی یا حکمیاتی (سائنٹفک) طریقے کی طرف متوجہ کرتا ہے تاکہ وہ کائنات اور موجودات میں بصیرت کے ساتھ غور و فکر کرے اور اسے اللہ کی ذات و صفات کا ادراک اور عرفان حاصل ہو۔ یہاں ابن رشد فقہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے اگلی منزل فلسفہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فقہ کے اصول اسی استنباطی یا حکمیاتی طریقۂ فکر کے آئینہ دار ہیں جبکہ فقہ کے ماخذ قرآن کریم، حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔(۲۶)

ابن رشد کے نزدیک علم دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو ادراک سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو تسلیم و رضا سے حاصل ہوتا ہے۔ تسلیم و رضا سے حاصل ہونے والا علم تین قسم کا ہو سکتا ہے۔ برہانی، جدلی یا خطیبانہ، علم رضا کے یہ تینوں طریقے کلام اللہ میں موجود ہیں اور یہ اس لئے ہیں کہ انسانوں میں تین طرح کے لوگ ہیں۔ فلاسفہ، علماء دین اور عوام۔ برہانی طریقۂ فکر فلاسفہ کا ہے۔ جدلی (ایمانیات پر مبنی منطقی استدلال) علماء دین کا ہے اور خطیبانہ (فصاحت و بلاغت پر مبنی) طریقۂ فکر عوام کا ہے۔(۲۷)

عقل و نقل یا معقول و منقول کی تطبیق کے سلسلے میں ابن رشد کہتا ہے کہ اگر کہیں دونوں میں تعارض پیش آئے تو منقول کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہ معقول کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے۔ مثلاً قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جو ظاہری اور باطنی دو معنی رکھتی ہیں۔ اشاعرہ کا طریقہ صحیح نہیں کیونکہ وہ منطقی نہیں بلکہ صرف نیم منطقی ہے۔ تاویل دراصل فلاسفہ کے لئے زیبا ہے جن کا طریقہ برہانی ہے۔ مگر یہ تاویل بھی عوام کے سامنے نہیں لانی چاہیے۔ اس لئے کہ اہل علم ہی اس کو بجا طور پر سمجھنے کے اہل ہیں عوام الناس نہیں۔ جیسا کہ خود کلام اللہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ بعض امور عوام الناس سے مخفی رہنے چاہئیں کیونکہ وہ صرف **راسخون فی العم** (علم میں پختہ لوگ) ہی جان سکتے ہیں۔(۲۸) اصول دین کی تشریح میں چونکہ اتفاق یا اجماع ممکن نہیں اس لئے غزالی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فلاسفہ کو بے دین یا ملحد کہیں۔ صرف اس بنیاد پر کہ فلاسفہ مخلوقیت عالم، حشر اجساد اور تفصیلی علمِ الٰہی کا انکار کرتے ہیں۔ حالانکہ دین اسلام صرف تین عقیدوں پر موقوف ہے۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت۔ جو شخص ان تینوں میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہو، وہ بلاشبہہ کافر یا ملحد کہلائے گا۔ فلاسفۂ اسلام ان میں سے کسی کے منکر نہیں بلکہ ان کو ثابت اور مستحکم کرتے ہیں۔۔۔ لیکن اہل نظر اور اہل علم کے لئے عامۃ الناس کے سامنے باطنی معنی کو ظاہر نہیں کرنا چاہیئے۔ اس سے ان کے زندقہ میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہے۔ اسلامی فرقوں کا ظہور در حقیقت ایسی ہی عاقبت نااندیشیوں کی وجہ سے زیادہ تر ہوا۔(۲۹)

یہاں تک تو مذہب اور فلسفے کے بنیادی اصولوں اور مقاصد میں کوئی امتیاز نہیں۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت کے اساسی دینی عقائد میں فلسفی کو بھی علماء دین اور عوام الناس کا ہم زبان اور ہم عقیدہ ہونا چاہیئے، لیکن فلسفے اور مذہب کے درمیان اصل خط امتیاز اس حقیقت سے ابھرتا ہے کہ رسالت کا منبع وحی الٰہی ہے جبکہ فلسفے کی اساس استنباطی تفکر ہے، چنانچہ اسی لئے اہل فلسفہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ معقول اور منقول میں تطبیق ثابت کریں۔ اگر کوئی دین کے مذکورہ بالا بنیادی اصولوں یا عقائد میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہے تو وہ یقیناً بے دین اور ملحد ہے لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو اسے اختیار ہے کہ تینوں طریقہ ہائے فکر میں سے کسی کو بھی اختیار کر لے۔۔۔ یعنی استنباطی یا جدلی یا خطیبانہ طریقہ فکر (۳۰) اساسی عقائد میں طریقۂ فکر کی کوئی قید نہیں۔۔۔ خصوصاً جبکہ تینوں طریقے قرآن کریم میں بھی آئے ہیں۔

امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں بیس مسائل میں فلاسفہ کی تردید کی ہے اور ان میں سے تین مسائل کی بنا پر جن کا اوپر ذکر گزرا، ان کی تکفیر کی ہے۔ امام صاحب نے ان مسائل کے تعارضات کو واضح کیا۔ منطق اور فلسفے کی غلطیوں اور مغالطوں کا تجزیہ کیا۔ مسائل الٰہیات میں عقل اور استنباط کی درماندگی اور عجز کو ظاہر کیا اور اپنی غیر معمولی وسعت علمی، باریک نگاہی اور قوت استدلال سے اس زور وقوت سے منطق وفلسفے کی تردید کی کہ فلسفے کے دوبارہ زندہ ہونے کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔(۳۱) مشکل یہ ہوئی کہ اس پورے عمل میں تردید صرف منطق وفلسفے ہی کی نہیں ہوئی اور معاملہ صرف الٰہیات تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ عقلیت، حکمیت اور علیّت کی بھی علی الاطلاق تردید ہو گئی۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان میں اہم ترین علیّت کا مسئلہ ہے۔ حکمیاتی (سائنسی) فکر صرف علیت کے اصولوں پر ہی تعمیر ہو سکتا ہے۔ علت ومعلول کا تسلسل ہی حقائق اشیاء تک پہنچا سکتا ہے اور معاشرے کی علمی ترقی استنباطی نظام فکر کے بغیر ممکن نہیں۔

اسباب کے انکار سے امام غزالی کا اصل مقصد یہ تھا کہ خرق عادت یعنی معجزات سے انکار کی گنجائش نہ رہے۔ لیکن ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ کو معجزات کے سوال سے کوئی بحث نہیں ہونی چاہیئے اور جو ان میں شک رکھے وہ سزا کا مستحق ہے۔ اس لئے کہ معجزہ تو سلسلۂ علل کے توقف سے عبارت ہے جو فلسفہ سے برتر اور افضل ہے۔ اشیا اور ان کے خواص کے استقلال سے ہی ہم ان کے جوہر یا حقیقت تک پہنچتے ہیں۔ ان کی صفات اور تعریف معین کرتے ہیں۔ تعقل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اشیاء اپنے اسباب کے ساتھ خیال میں آئیں۔ قوائے ادراک میں یہی قوت سب سے ممتاز ہے۔ درحقیقت جو سلسلۂ اسباب اور ان کی تاثیرات یا علت و معلول کا انکار کرتا ہے، وہ عقل ہی کا انکار کرتا ہے۔ منطق سے مراد اسباب اور ان کی تاثیرات کا وجود ہے اور کسی تاثیر کا مکمل علم اس کے اسباب کے مکمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اسباب وعلل کا انکار درحقیقت علم کا انکار ہے۔(۳۳)

ابن رشد نے تمام مسائل کے نکتہ وار جوابات دیئے ہیں جن کی اہمیت آج صرف تاریخی اعتبار سے ہے لیکن علیت کی بحث ان میں بلاشبہ اہم ترین ہے کیونکہ اس کا تعلق انسان کی عقلی زندگی سے ہے۔ بالخصوص انسانی تہذیب کے تین سب سے زیادہ ہمہ گیر پہلوؤں سے یعنی مذہب، فلسفہ اور سائنس سے جن کی صداقت کا آفاقی معیار عقلی اصول یا علیّت پر مبنی ہے۔ یہی عقلی رجحان ابن رشدیت یا اویروازم کے نام سے یورپ میں علمی بیداری کا اصلی ذریعہ بنا۔ بارھویں صدی سے سولھویں صدی تک ابن رشد کی کتب چرچ کی شدید پابندیوں کے باوجود شائع ہوتی رہیں۔ اس کے بعد ان پابندیوں سے آزاد ہو گئیں اور انیسویں صدی تک انہیں پڑھا جاتا رہا۔(۳۴) مگر اس سب کے باوجود علماء یورپ نے ابن رشد کو فلسفی کے بجائے ارسطو کے "شارح" کا خطاب دیا، جبکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ "ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی۔ وہ صرف ناقل شارح اور مقلد نہیں بلکہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے"۔(۳۵) اس کا یہ فلسفہ اسلامی فلسفہ کی صورت میں جیسا کہ دیگر مسلم فلاسفہ کا ہے لیکن ابن رشد اپنے اس اسلامی فلسفے میں بلاشبہ ایک امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی فلسفہ "فلسفۂ ابن رشد" کے نام سے موسوم ہونے لگا۔

ابن رشد کے اس اسلامی فلسفے کے اہم ترین اجزاء مذہب اور فلسفے کے طریق فکر کی تطبیق اور سببیّت یا علیّت کی تشریح ہے جس کے نتیجے میں پہلی بار یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کریم اور شریعت کا منہج اصلاً حکمیاتی (سائنٹفک)

ہے۔ لیکن یہی وہ مرحلہ بھی ہے جہاں سے اسلامی تاریخ میں امام غزالی، ابن عربی، شہاب الدین مقتول نیز بانیان سلاسلِ طریقت کے زیر اثر اسلامی دنیا میں صوفیانہ فکر اور صوفی فلسفے کو فروغ حاصل ہوا اور حکمیاتی طریق فکر، سائنس اور فلسفے کے سوتے مشرق میں خشک ہوتے چلے گئے مگر ان کا آب زلال اب مغربی دنیا میں اور یروازم کے نئے چشموں کی صورت میں پھوٹ نکلا تھا اور یورپ کے اوہام زدہ دماغ عقلیت کا بپتسمہ لینے کے لئے آمادہ ہو رہے۔

"الکشف عن مناھج الادلۃ" میں ابن رشد نے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ کے وجود پر ایمان و ایقان کا راستہ کونسا ہے اور خود قرآن مجید کے مناہج اس میں کیا ہیں۔ سب سے پہلے اسلامی فرقوں کے طریقوں کے طریقِ فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ پانچ فرقوں کا ذکر ہے لیکن باطنیہ کو صرف ان پانچ میں گنا ہے کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ بقیہ چار حشویہ، معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیہ ہیں۔ ابن رشد کے مطابق حشویہ سرے سے عقل کے مخالف ہیں اور وجود الٰہی کی معرفت کی بنیاد صرف سمع اور صحبت پر رکھتے ہیں۔ ان کے دلائل صریحاً قرآن کے معارض ہیں۔ معتزلہ کا ذکر نہایت مجمل ہے شائد اس کی وجہ یہ ہے کہ اندلس میں اعتزال و فلسفے کی مخالفت کی وجہ سے معتزلہ کی کتابیں آسانی سے دستیاب نہیں تھیں خصوصاً جبکہ اشاعرہ کا مسلک سرکاری مسلک کا درجہ بھی رکھتا تھا۔(۳۶) ابن رشد کہتا ہے کہ اشاعرہ اگرچہ وجودِ الٰہی پر عقل سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کا طریق فکر قرآنی طریق سے مطابقت نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ اپنے منطقی استدلال کی بنیاد مفروضات پر قائم کرتے ہیں مثلاً یہ کہ عالم حادث ہے۔ اجسام ناقابلِ تقسیم اجزاء سے مرکب ہیں۔ واسطہ عالم نہ حادث ہے نہ ابدی ہے وغیرہ۔ ان کے دلائل اکثر ناقابلِ فہم اور غیر منطقی ہیں۔ دوسری طرف صوفیہ کا طریقہ ہے جو کہتے ہیں کہ ان پر علم الٰہی اوپر سے الہام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تزکیۂ باطن سے قلب و روح میں پاکیزگی اور نفسانی خواہشات سے بے نیازی کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ سب کے لئے ممکن نہیں نیز یہ طریقہ فکر و نظر میں مانع بھی ہے جس کی تلقین قرآن کریم بار بار کرتا ہے۔(۳۷)

اللہ کے وجود پر ایمان اور اس کی معرفت کا پھر کون سا راستہ ہو سکتا ہے جو سب کے لئے ممکن ہو؟ یقیناً وہی منہج یا طریقہ سب سے بہتر ہو سکتا ہے جو اللہ کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو اور کلام اللہ میں موجود ہو کیونکہ کلام اللہ کے مخاطب تمام انسان ہیں خواہ کسی طبقے یا وضع سے تعلق رکھتے ہوں۔ جس طرح خدا رسی اور اللہ کی معرفت کا حقدار ہر انسان ہے خواہ کسی ملک یا قوم سے تعلق رکھتا ہو۔

قرآن کریم میں وجود الٰہی پر غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں ہیں۔ ابن رشد نے ایک کا نام دلیل عنایۃ رکھا ہے دوسری کا دلیل اختراع، اول الذکر سے مراد یہ ہے کہ اس دنیا کی ہر شئے انسان کے فائدے اور ضرورت کے مطابق ہے۔ ثانی الذکر سے مراد یہ ہے کہ یہ مطابقت اتفاقاً نہیں ہو گئی بلکہ ایک ذی ارادہ ہستی نے ان تمام موجودات کو ایک خاص مقصد سے پیدا کیا ہے۔ اس لئے جو اللہ کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ایک طرف اشیاء کے فوائد میں غور و فکر کرے اور دوسری طرف اس کائنات کی اشیاء کے حقائق (جواہر) کو غور و فکر اور تدبر سے سمجھے اس کے بغیر اختراع و خلق کا حقیقی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی دو قسم کے دلائل --- فوائد کائنات اور حقائق کائنات --- درحقیقت شرعی دلائل یا قرآنی دلائل ہیں جن کے ذریعے سے انسان اللہ کے وجود اور خلاّقی کا کامل علم اور کامل یقین حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کی دلیلیں کہیں الگ الگ آئی ہیں اور کسی آیت میں ساتھ ساتھ مذکور ہیں۔(۳۸)

دونوں طرح کے یہ دلائل قرآن کریم میں عامۃ الناس اور علماء خواص سب کے لئے مساوی طور پر اور بلاامتیاز ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عوام ان کا ادراک حسی طور پر کرتے ہیں اور علماء خواص حسی کے ساتھ۔ برہان کے ذریعے بھی اس کا علم حاصل کرتے ہیں۔(۳۹)

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے جس کو قرآن نے نہایت صراحت و قوت کے ساتھ اس طرح بار بار بیان کیا ہے کہ اس حقیقت میں کسی شبہ کا شائبہ بھی باقی نہ رہے۔ اس عقیدے کی اہمیت قرآنی اصولوں میں اس سے بھی ظاہر ہے کہ اس حقیقت کو ہر وقت پیش نظر رکھنے کے لئے دین کا کلمہ لاالٰہ الااللہ (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے) مقرر کیا جس میں سب سے پہلے مشرکانہ عقائد کی مطلق نفی کی ہے پھر معبود۔ حقیقی اللہ کا استثنا کے ساتھ اثبات کیا ہے۔ یعنی سلبی اور ایجابی دونوں پہلوؤں سے اللہ کی وحدانیت کو قائم کیا ہے۔

ابن رشد نے اللہ (تعالیٰ وتبارک اسمہ) کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے رشتے سے اساسی قرار دیا ہے، جو یہ ہیں: علم، حیاۃ، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو اللہ کی صفات کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات باری کے سلسلے میں تین طرح کے موقف لوگوں نے اختیار کئے۔ اولاً صفات الٰہی کا انکار، ثانیاً صفات کے کمال مطلق کا اثبات، ثالثاً صفاتِ الٰہی کو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر اور ماوراء قرار دینا۔ اول اور آخر کے موقف معتزلہ اور اشاعرہ کے ہیں اور محض بے بنیاد ہیں۔ ابن رشد نے مناہج اور تہافۃ میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ کی صفات کا نہ انکار کرنا چاہیئے اور نہ اثبات بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔(۴۰) عوام کے لئے یہی درست ہے، خواص علماء جو اس کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں وہ اس کو عوام کے سامنے ظاہر نہ کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیرات کو سمجھنے کے نہ اہل ہیں اور نہ مسئول اور آدھی ادھوری تفہیم سے گمراہی میں پڑ جائیں گے۔(۴۱)

انسان کے تعلق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسالِ انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور منظم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے، جس میں کہیں کوئی رخنہ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں۔ یہ سب صانع اور خالق کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام تخلیق میں علیت یا سببیت ایک پیشگی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شئے بغیر سبب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور علتوں کا یہ سلسلہ آخرکار علت اولیٰ پر جاکر منتہی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ خلق یا تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اس لئے کہ خلق صرف یہ نہیں کہ کسی شئے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شئے کو پیدا کرتا ہے تو ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین فطرت کے تحت وہ شئے تدریجی طور پر ترقی کرتی ہے اور تربیت یا ارتقا کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے نوعی کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صنعت یا صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثیرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔(۴۲)

کلام اللہ میں رسالت کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ جو اللہ کے رسول ہیں وہ وحی الٰہی کے مطابق شریعت کے قوانین معین کرتے ہیں نہ کہ انسانی علم کے ذریعہ سے۔ رسول کا کام یہ ہے کہ وہ ایسے قوانین معین یا وضع کرے کہ اگر ان پر عمل کیا جائے تو ابدی سعادت حاصل ہو۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو ایسے قوانین وحی الٰہی سے معین

کرنے کا اہل ہو وہ اللہ کا رسول ہے۔ یہ بالکل ایسی بات ہے کہ طبیب کا کام اصول طب کے مطابق بدن کا علاج کرنا ہے اور جو ایسے علاج کا اہل ہو، وہ طبیب ہے۔ علماء دین کہتے ہیں کہ رسالت کی حقانیت کا مدار دراصل انبیاء اور رسولوں کے معجزوں پر یعنی خرق عادت پر ہے۔ لیکن دراصل معجزوں پر رسالت کے دار و مدار کا اصول انبیاء سابقین کی نبوت و رسالت کی حد تک تھا مگر قرآن مجید جو اللہ کا آخری اور ہر طرح سے مکمل قانونِ حکمت و سعادت ہے، امت محمدی کے لئے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتا۔(۴۳) جب کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمائش کی کہ رسالت کی تصدیق و تسلیم کے لئے زمین سے پانی کا چشمہ نکال کر دکھایئے یا کوئی ہرا بھرا نہروں والا باغ یا سونے کا محل وغیرہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے مطابق جواب دیا کہ سبحان اللہ میں بجز اس کے کہ ایک انسان ہوں اور اللہ کا رسول ہوں اور کیا ہوں۔(سورہ ۱۷ آیات ۹۳-۹۰)

درحقیقت اسلام کا معجزہ قرآن کریم ہے جو انسان کی ابدی سعادت اور صلاح و فلاح کے دوامی اصولوں اور قوانین پر مشتمل ہے۔ چنانچہ دنیا میں قوانینِ قدرت (سنۃ اللہ) کے خلاف کچھ نہیں ہے اور سب کچھ قوانین طبیعی کے مطابق ہے جو سلسلۂ اسباب اور ان کی تاثیرات کا الٰہی نظام ہے اور کامل طور پر باہم مربوط ہے۔(۴۴)

تقدیر کا تصور مسائل دینیہ میں انسانی فہم کے لئے مشکل ترین بلکہ نازک ترین مسئلہ ہے جو اکثر دو انتہاؤں کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ ایک طرف جبر مطلق ہے جس کے نتیجے میں انسانی اختیار میں کچھ نہیں اور وہ ہر طرح ایک بے بس مخلوق ہے۔ اس صورت میں انسان کی اللہ کے سامنے ذمہ داری اور مسئولیت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اختیار مطلق ہے جیسا کہ معتزلہ کا اصول ہے کہ انسان اپنی نیت، ارادے، حتیٰ کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہے۔ مگر اس صورت میں پھر اللہ کا کام کیا رہ جاتا ہے۔ اشاعرہ نے اس میں کسب کی آڑ لگائی کہ انسان کے افعال کا خالق اصلی تو اللہ ہی ہے لیکن ان افعال کے کسب کا ذریعہ خود انسان ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ انسان نہ مختارِ کل ہے نہ مجبورِ مطلق، بلکہ اسباب و اثرات کے تحت معین ہے۔ یعنی انسانی افعال، اندرونی اور خارجی عوامل سے معین ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر انسانی اندرونی ارادہ خارجی محرکات سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کائنات میں جاری و ساری مشیت الٰہی کے منظم ضابطوں کے پابند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا تعین ہے۔ اللہ کو ان تمام علل و معلولات کا کامل علم ہے اور یہ اللہ کا علم ہی ان اسباب و تاثیرات یا علل و معلولات کے وجود کا ذریعہ ہے۔(۴۵)

انسان میں خیر و شر دونوں کی صلاحیت ہے لیکن خیر کا پہلو غالب ہے اور انسانوں کی اکثریت خیر اور بھلائی کی نمائندہ ہے، اس لئے کہ اللہ نے انسان کو اصلاً خیر ہی پر پیدا کیا ہے اور جو کچھ شر اور برائی کا پہلو نظر آتا ہے وہ بھی درحقیقت خیر کی صلاحیت کو چمکانے اور نمایاں کرنے کے لئے ہے۔ انسان کے اندر خیر کی مثال آگ کی سی ہے کہ جس میں بہت سے فائدے ہیں لیکن اگر انسان اس کے سلسلے میں غیر محتاط ہے اور اس کے نقصانات سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تو وہ نہایت ضرررساں بھی ہے۔ اللہ کے ہاں خیر و شر کے معاملے میں پورا انصاف ہے اس لئے کہ وہ کامل طور پر منصف و عادل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے اور جیسا کہ اس کے اس نظامِ کائنات سے نمایاں ہے۔ ابن رشد کا یہ تصور رجائیت پر مبنی اور عالم میں انسانی خیر و فلاح میں معاون ہے۔(۴۶)

تمام مذاہب حشر کے قائل ہیں۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ حشر اجسام و اجساد کا ہو گا یا ارواح کا،

جسمانی ہوگا یا روحانی؟ حشر روحانی سے مراد ہے روح کی بقا اور اعمال کے لحاظ سے اس کی جزا اور سزا۔ لیکن عامۃ الناس روح کی ابدیت کو سمجھنے سے قاصر ہیں اس لئے حسی طور پر ان کے لئے حشر اجساد کا تصور ہی موزوں ہے۔(۴۷)

۱۰۔ ابن عربی: (۶۳۸ ۔ ۵۶۰ھ، ۱۲۴۰ ۔ ۱۱۶۵ء)

شیخ محی الدین ابن العربی، جو مشرقی اسلامی دنیا میں ابن عربی یا شیخ اکبر کے نام سے معروف ہے۔ تاریخ اسلامی کی ایک عجیب و غریب شخصیت ہے جس کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کی مخالفت زیادہ ہوئی ہے یا حمایت۔ یہی صورت ان کے فکر و فلسفے اور کتب و رسائل کی ہے کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں ابہام زیادہ ہے یا وضوح۔ وہ فلسفے سے عبارت ہیں یا تصوف سے، ان کو شیخ اکبر سے لے کر کافر و زندیق تک کے القاب ملے۔(۱) مگر بایں ہمہ ابن عربی کے اثرات تاریخ اسلامی میں غزالی کے بعد وسیع ترین کہے جاسکتے ہیں۔ امام غزالی نے فلسفے کی تردید کر کے تصوف کی بنیادیں مستحکم کیں۔ ابن عربی نے اس پر فلسفہ تصوف کی وسیع عمارت کھڑی کردی جس کو ابن تیمیہ کی شدید تنقید بھی اپنی جگہ سے نہ ہلا سکی۔ پانچ صدیوں تک وحدۃ الوجود کا صوفی فلسفہ، حمایت و مخالفت دونوں راستوں سے گزر کے اسلامی دنیا میں پھیلا اور شائع ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ وحدۃ الشہود کے صوفی فلسفے کی صورت میں ایک مقابل فلسفہ سامنے آگیا۔ اس سے تصوف کی بنیادیں تو مزید مستحکم ہوگئیں تاہم وحدۃ الوجودی فلسفے کی اشاعت و اثرات میں واضح کمی آ گئی۔(۲)

ابن عربی کے سوانحی احوال خود ان کی اپنی کتب میں ملتے ہیں اور دوسروں نے بھی جمع کیے ہیں لیکن ان کی تفصیل میں اکثر متناقض بیانات ملتے ہیں۔ اور اسی طرح کی مشکلات پیش آتی ہیں جیسی ان کے خیالات کی پیچیدگی و تعارضات میں پیش آتی ہیں۔ وہ جنوبی اسپین کے شہر مُرسیہ میں پیدا ہوئے۔ نسلاً عرب اور مشہور قبیلہ طئے سے تعلق تھا۔ اس لئے بعض لوگوں --- خصوصاً مغربی علماء--- کا یہ خیال صحیح نہیں کہ تصوف صرف فارسی یا عجمی ذہن کا ورثہ ہے۔(۳)

ان کا خاندان اپنی نیکی اور تقوٰی کے لئے معروف تھا۔ تصوف میں ان کے باپ اور چچا ایک حد تک شہرت بھی رکھتے تھے۔ ابن عربی کی تعلیم ابتدا ہی سے شہر اشبیلیہ میں اپنے بزرگوں کے ذریعے ہوئی۔ اعلیٰ تعلیم میں ابو بکر بن خلف ابن زرقون، ابی محمد عبدالحق الاشبیلی جیسے نامور اساتذہ سے تلمذ کا موقع ملا، اور تصوف میں یوسف بن خلف القمی سے استفادہ کیا جو شیخ ابومدین اور شیخ صالح العدوی کے شاگرد خاص تھے۔ اشبیلیہ میں ابن عربی نے تیس سال گزارے۔ اس دوران میں اسلامی اندلس کے طول و عرض میں سفر کئے اور علماء اور صلحاء سے ملاقاتیں کیں اور روابط رکھے۔ لڑکپن میں قرطبہ بھی گئے اور ابن رشد سے بھی ملاقات ہوئی جو اس وقت قرطبہ کے قاضی تھے۔(۴) ۱۱۹۴ء میں مراکش پہنچے، یہاں یعقوب ابن یوسف بن عبدالمومن حکمران مغرب و اندلس کا دربار تھا۔ پھر فاس میں کچھ وقت گزارا، لیکن اہل اندلس اور مغرب مالکی مسلک میں تشدد اور غلو رکھتے تھے۔(۵) چنانچہ وہاں کے علماء اور حکمران ابن عربی جیسے علماء کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے جو ایک مالکی اور اشعری نظام کے پابند نہیں تھے۔ دوسرے وسیع اثرات رکھتے تھے۔(۶) چنانچہ ابن عربی نے مشرقی اسلامی ممالک کا رخ کیا۔ جہاں سیاسی اور علمی لحاظ سے ماحول نسبتاً بہتر اور پر سکون تھا۔ اگرچہ ہر جگہ ایسا نہیں تھا، مثلاً مصر میں ابن عربی کو ایذارسانی کے خوف ہی نے اسے وہاں سے بھاگنے پر مجبور کیا۔(۷) حج و زیارت سے نمٹ کر انہوں نے بلاد اسلامیہ میں طول طویل اسفار کئے جن کے دوران اپنے عہد کے علماء و صوفیہ سے

ملاقاتیں کیں۔ یروشلم اور مکہ مکرمہ میں حدیث کی مزید تحصیل کی اور مختلف شہروں، بغداد حلب وغیرہ میں وقتی قیام کے بعد آخر دمشق میں آکر مقیم ہوگئے۔ ابن عربی نے بقیہ زندگی یہیں گزاری۔ ۱۲۴۰ء میں ان کی وفات ہوگئی اور کوہ قاسیون کے ایک نجی قبرستان میں مدفون ہوئے۔(۸)

ابن عربی زبردست مصنفین میں سے تھے۔ ان کی ایک سو چالیس چھوٹی بڑی تصنیفات آج موجود ہیں جن میں اگر بعض مختصر ہیں تو بعض دیگر فتوحات مکیہ کی طرح ضخیم بھی ہیں۔ ان کی تصنیفات کی صحیح تعداد کا اندازہ ہی لگایا جاسکتا ہے۔ مگر شعرانی کے مطابق ان کی تعداد چار سو ہے۔ مولانا جامی نے اس تعداد میں مزید سو کا اضافہ کیا ہے، یہ بظاہر مبالغہ آمیز بیانات ہیں۔ محمد رجب حلمی نے رسائل و کتب کی مجموعی تعداد ۲۸۴ بتائی ہے۔ خود شیخ ابن عربی نے ایک یادداشت میں وفات سے چھ سال قبل اپنی تصانیف کی کل تعداد مع عنوانات کے ۲۵۱ لکھی ہے۔(۹)

اگرچہ ابن عربی کی تمامتر شہرت صوفیت اور صوفیانہ تصنیفات پر مبنی ہے لیکن انہوں نے تقریباً ہر اسلامی موضوع پر لکھا ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت، فلسفہ، ادب، شعر حتی کہ علوم طبیعیہ پر بھی۔ مگر ساتھ ہی ہر قسم کی تحریروں اور موضوعات میں ان کا نقطۂ نگاہ صوفیانہ ہی رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی تحریرات میں اکثر غموض و ابہام آجاتا ہے اور اس سے فہم کی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔(۱۰) ان کی ابتدائی تصنیفات میں جو اکثر مجرد موضوعات اور مختصر رسائل کی صورت میں ہیں، ان کے کسی مخصوص فلسفے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن ان کی بڑی تصنیفات جو بیشتر اندلس چھوڑنے کے بعد اور خاص طور پر مکہ مکرمہ اور دمشق میں لکھی گئیں، واضح طور پر ایک مخصوص فلسفے کی آئینہ دار ہیں۔ ان میں اہم ترین فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم ہیں۔ مگر ابن عربی کا یہ نظام فلسفہ ان کتب یا دیگر کتابوں میں کسی منظم اور مدون شکل میں نہیں ملتا۔ بلکہ منتشر اور پراگندہ صورت میں ہے۔ اس کا احساس خود شیخ کو بھی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے دانستہ یہ صورت پسند کی ہے اور یہ پراگندہ بیانی سوچ سمجھ کر اپنی تصانیف میں برتی ہے تاکہ ایک "ذہین اور طباع قاری خود اس نظام فلسفہ کے منتشر اصولوں کو شناخت کرے اور دوسرے اصولوں سے ان کا فرق و امتیاز محسوس کرے، اس لئے کہ وحدۃ الوجود ہی آخری سچائی ہے۔(۱۱) اور اس کے آگے اور کوئی صداقت نہیں"۔

وحدۃ الوجود کا یہ فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے باوجود اس فلسفے کے اجزا یا اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں ہیں۔ ابن عربی کے سامنے نہ صرف صوفیہ اور متکلمین کے تمام علوم تھے بلکہ تمام اسلامی علوم اور اس کے ساتھ ساتھ فلاسفۂ یونان اور فلاسفہ اسلام کے علوم بھی تھے۔ ان سب پر مستزاد ان کا علمی استحضار تھا۔ غرض انہوں نے اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے کی تعمیر یا تعبیر میں وسیع طور پر ان تمام علوم اور ان کی مصطلحات سے فائدہ اٹھایا لیکن ان مستعار اصطلاحات کے معانی کا تعین اس طرح کیا کہ وہ اپنے قدیم معنی سے علیحدہ خود ان کے صوفیانہ فکر کی آئینہ دار بن گئیں۔ ان اصطلاحی الفاظ کو شیخ ابن عربی نے افلاطون، ارسطو، رواقیوں نیز نوافلاطونیوں سے بے تکلفانہ اسی طرح اخذ کیا جس طرح انہوں نے صوفیہ، متکلمین اور قرآن مجید سے اپنے مقصد کے لئے اصطلاحات اخذ کیں اور ان کو خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔(۱۲)

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی نے قرآن و حدیث کی باطنی تعبیرات کیں اور ان کو اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے یا صوفیانہ فکر کے ساتھ تطبیق دی۔ لیکن اس فکر یا کوشش میں یہ جذبہ کہیں نظر نہیں آتا کہ وہ اسلامی عقائد میں کوئی تبدیلی لانا

چاہتے تھے یا اسلامی اعمال کو بدلنا چاہتے تھے۔ اس سب کے برخلاف ان کی وسیع المعنی علمی نگاہ اور صوفیانہ طرز فکر، توحید اسلامی کے نظریے کو اور زیادہ مستحکم اور وسیع تر معنی میں دیکھنا اور دکھانا چاہتے تھے۔ انہیں اس کائنات کے ہر ذرے اور ہر پہلو میں توحید کی شہادتوں کا ادراک ہوا۔ مظاہر فطرت یا اس کائنات کو ایک قائم بالذات اور مستقل وجود تسلیم کرنے میں بھی ان کے توحیدی ذہن کو اشکال تھا اور وجودِ الٰہی کے مقابل مخلوقات کا وجود بھی ان کے فنافی الوحدانیت صوفی ذہن کو گوارانہ ہوا۔ اس لئے توحیدِ الوہیت سے آگے بڑھ کر انہوں نے توحیدِ وجود کو اپنی منزل ٹھیرایا۔

مگر اس کے باوجود تاریخ اسلامی میں ابن عربی سے بڑھ کر کوئی متنازعہ شخصیت نہیں ہے جس کے عقائد کی خوبی یا خرابی اور اسلامیت یا غیر اسلامیت پر اتنی طویل اور شدید بحثیں ہوئی ہوں۔ سب سے پہلے جمال الدین ابن الخیاط نے یمن سے اس باب کو وسعت دی اور ایک تحریر کے ذریعے عالمِ اسلام کے علماء کو متوجہ کیا کہ وہ اس بارے مین اپنی رائے ظاہر کریں۔ الخیاط نے ابن عربی کے خیالات کو ملحدانہ اور علماء جمہور کے خلاف قرار دیا۔ جواب میں مخالفت و حمایت کا جو ردعمل سامنے آیا وہ بہت غیر معمولی تھا۔(۱۳) حمایت میں جو آوازیں اٹھیں یا تحریریں سامنے آئیں ان میں فیروز آبادی، سراج الدین المخزومی، السراج البلقینی، جلال الدین سیوطی، قطب الدین الحموی، فخر الدین رازی جیسے بہت سے علماء و مشاہیر کے نام ملتے ہیں۔ یہ تمام لوگ ابن عربی کو بلند ترین مقام دیتے ہیں جو شیخ جنیدؒ بغدادی سے بلند تر ہے۔(۱۴)

ابن عربی کی مخالفت ۱۴اویں اور ۱۵اویں صدی عیسوی میں شدید ہو گئی۔ مخالفین میں اہم ترین علامہ ابن تیمیہ تھے جو در حقیقت تصوف ہی کے سخت مخالف تھے۔ انہوں نے ابن عربی کو نظریہ حلول کے قائلین کی صف میں جگہ دی اور شیعوں اور عیسائیوں سے بدتر قرار دیا۔ مگر اس کے باوجود ان کی نگاہ میں وہ ابن سبعین، حلاج، تلمسانی اور ابن فرید سے بہر حال بہتر تھے کیونکہ ان کا وحدۃ الوجود کا نظریہ اگر عین اسلامی نہیں تھا تو اسلامی توحید سے قریب تر ضرور تھا۔(۱۵) لیکن ابن عربی کے بدترین دشمنوں میں سب سے نمایاں نام برہان الدین ابراہیم البقائی کا ہے جنہوں نے ابن عربی کے اصول و فلسفے کی شدید مخالفت، تردید اور مذمت میں دو مکمل کتابیں لکھیں حتی کہ ان میں ابن عربی کے کردار پر بھی سخت حملے کئے۔ ان کو زہاد اور رہبان کے بھیس میں مکار اور منافق قرار دیا جن کا اصل مقصد اہلِ اسلام کے عقائد میں فساد پیدا کرنا ہے۔(۱۶) دوسری طرف بلقینی جیسے علماء ہیں جو ابن عربی کے خلاف ایک لفظ نہیں سننا چاہتے اور ان کے فکر و فلسفے کو باطنی سمندر سے چنے ہوئے حقائق اور صداقتوں کا خزینہ قرار دیتے ہیں۔(۱۷) نیز فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور تنزلات جیسی تصنیفات کے بارے میں بلقینی کا خیال ہے کہ ان کے دقائق مصنف کے ہم رتبہ علماء ہی کے لئے قابل فہم ہیں اور ان کی تصنیفات کو عموماً ٹھیک طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔ ابن عربی کی عظمت و صداقت کی ایک واضح ترین دلیل یہ ہے کہ انہوں نے خود بھی متبحر علماء اور تصوف کے عامل سالکین کے لئے اپنی تصانیف کا مطالعہ جائز قرار دیا۔ عوام، علم سے بے خبر اور تصوف سے نابلد لوگوں کے لئے ان کا مطالعہ تک حرام سمجھا اور ان کو دور رہنے کی تاکید کی۔

یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے اس لئے کہ شیخ اکبر (جو بلا شرکت غیرے ابن عربی کا خطاب ہے) کے خلاف جتنی باتیں کہی گئی ہیں ان میں اہم ترین غلط فہمی یہ ہے کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے اور اللہ کی فعلیت کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔ یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو پھر اللہ کس کو وجود بخشے گا اور کس

کو تخلیق کے خلعت سے نوازے گا۔ لیکن علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود یہ تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں متجلی اور تجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ یکتا و یگانہ جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے باہم ممتاز ہیں۔ اس امتیاز کے نتیجے میں ایک حد تک شریعت کے قوانین اور دینی و اخلاقی اصولوں کی بقا کی گنجائش نکلتی ہے اور اس لحاظ سے ابن عربی کا نظام فکر اسلامی سے بہت دور نہیں ہے۔(۱۸)

ابن عربی کے وجودی فلسفے کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی نقطہ نظر نہیں ہے بلکہ صوفیانہ فکر کا حامل ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا حقیقت عظمیٰ (الحق : اللہ) کا صرف ایک گزرتا ہوا سایہ ہے جو اصلاً معدومِ محض ہے اور اس معنی میں یہ مظہر وجود تو ہے لیکن وجودِ الٰہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا جسے ہم موجودات اور کائنات کہتے ہیں ایک طرح سے بے وجود ہے، اس لئے کہ ذاتِ الٰہی سے ہٹ کر اس کا اپنا مستقل کوئی وجود یا معنی نہیں۔ یہ درحقیقت کائنات نہیں بلکہ "لاکائنات" ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک اور ابدی ہے اور اس کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ وہی محیطِ کل ہے اور وہی حقیقت اعلیٰ ہے خود ابنِ عربی کے الفاظ میں: "تمام عظمت اسی کی ہے جس نے ہر شئے کو پیدا کیا ہے جبکہ ہر شئے کا عین (جوہر) وہ خود ہی ہے"۔ یا ایک دوسرے موقع پر شیخ کے الفاظ یہ ہیں: "اپنی خلوت کی بنا اس پر قائم کرو کہ اللہ کی وحدانیت مطلق ہے جس میں کسی شرک کا شائبہ بھی نہیں ہے خواہ جلی ہو خواہ خفی نیز یہ کہ تمام اسباب اور وسائط سے ـــ جزوی ہوں یا کلی ـــ مکمل انکار بھی ضروری ہے، اس لئے کہ اگر اس کامل توحید سے کسی درجے میں بھی تم محروم ہوئے تو تم شرک سے بچ نہیں سکو گے"۔(۱۹)

گویا اللہ کی حضوری میں اس کے سوا نظر میں کچھ نہ رہے تنہا وہی ہو۔ اس کے سوا ہر شئے بے حقیقت ہو اور ہر شئے میں صرف اسی کے وجود کا ادراک ہو۔ اسلام میں عقیدہ توحید پر جتنا زور دیا گیا ہے وہ تمام مذاہب میں ممتاز و منفرد ہے۔ عقیدہ توحید کی بنیاد مذہبی ہونے کے علاوہ عقلی اور فلسفیانہ بھی ہے۔ یہ توحید الوہیت ہے: (کوئی معبود نہیں ہے سوائے اللہ کے)۔ توحید الوہیت کے بعد توحید وجودیت ہی اگلی منزل ہو سکتی ہے۔ اس حد تک یہ طبعی سی بات ہے، تاہم یہ کوئی منطقی بات نہیں ہے اور اگر منطقی نہیں تو عقیدۂ وحدۃ الوجود تصوف ہی کے دامنِ نگاہ کی منزل بن سکتا تھا جس کا ماحصل یہ ہے کہ: کوئی موجود نہیں ہے سوائے اللہ کے۔(۲۰) چنانچہ ابن عربی کے صوفیانہ فلسفے میں اسلام کے عقیدۂ توحید کو از اول تا آخر ذاتِ الٰہی میں توحید وجود کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے۔ توحید الوہیت اور توحید وجودیت میں ظاہری معنی میں یکسانیت نظر آتی ہے۔ تاہم دونوں کی استدلالی بنیاد میں نمایاں اختلاف ہے۔ اول الذکر کا منبع عقیدہ دین یا کلامی یا منطقی استدلال ہے۔ جبکہ موخر الذکر کا منبع ایک صوفی ذہن کی اتحادی کیفیت ہے۔ یہی وجدانی کیفیتِ اتحاد جنید بغدادی اور بایزید بسطامی جیسے قدیم صوفیوں کے ہاں بھی ملتی ہے مگر وہ اتحادِ وجود نہیں بلکہ اتحاد شہود کی کیفیت ہے۔ اس کے علاوہ ان بزرگوں نے اپنے اس وجدانی فکر کو کوئی فلسفیانہ شکل دینے کی کوشش بھی نہیں کی اور یہ فکر ایک رجحان سے آگے نہ بڑھ سکی۔(۲۱)

تاہم اس سے یہ سمجھنا صحیح نہ ہوگا کہ ابن عربی خالق اور مخلوق کے درمیان فرق نہیں کرتے یا وحدت کے ساتھ کثرت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری اتحاد ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک مطلق وحدت ہے جسے نہ تقسیم کیا جا سکتا ہے اور نہ معین کیا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابن عربی اس وحدت مطلقہ میں خالق و مخلوق کا امتیاز نہیں کرتے؟ ان کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ممکن ہوتا ہے۔ یعنی اس مطلق وحدت کا دوسرا پہلو اس

کی صفات ہیں جن سے حق اور خلق کا امتیاز سامنے آتا ہے۔ اپنی اندرونی یا جوہری حیثیت سے موجودِ حقیقی تمام زمانی اور مکانی نسبتوں سے ماوراء ہے۔ حسی اور عقلی طور پر وہ انسانی علم کی پہنچ سے برتر ہے۔ اس لئے کہ حواس اور عقل سے ہم اس کا تعین کرتے ہیں جو ہمیں معلوم ہے اور یہ تعیین دراصل ایک طرح کی حد بندی ہے جو مطلق کی فطرت کے معارض ہے۔ دوسرے لفظوں میں مطلق کہتے ہی اس کو ہیں جس کی تحدید نہ کی جا سکے اور حقیقت مطلقہ تو ہر مطلق سے بڑھ کر مطلق ہے یعنی انکر النکرات۔(۲۲)

یہ تو حقیقت کا وحدانی پہلو ہے یعنی الحق، جس کے قریب نہ حواس کا گزر ہے نہ عقل کی پہنچ۔ لیکن دوسری طرف اس کا صفاتی پہلو ہے جو الحق کے اسمائے حسنیٰ یا صفات سے نمایاں ہے۔ یہ اس وحدت مطلقہ کی وہ حقیقت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ چنانچہ ہم اپنی اور اس عالم مظاہر کی عمومی معرفت کی راہ سے حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ ہمارا علم درحقیقت علم صفات یعنی علم اسماء حسنیٰ ہے اور یہ مظاہر سے تعلق رکھتا ہے۔ ہم خود بھی انہیں مظاہر میں سے ایک مظہر ہیں۔ چنانچہ ہمارا علم اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو یعنی الحق (اللہ) کی صفات کا علم ہے۔ دوسری طرف ہمارا جوہر ذات بھی اسی وحدت مطلقہ کا جوہر ذات ہے لیکن یہ اس کا اندرونی پہلو ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو ---یعنی صفات الٰہی--- کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے جس میں ہم خود بھی شامل ہیں۔ ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسماء ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے"۔(۲۳) اسی لئے اگر یوں کہا جائے تو بجا ہے کہ حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی ہے۔ ابدی ہے اور عارضی بھی ہے، ماورائی ہے اور طبیعی بھی ہے۔

اسی وحدت مطلقہ میں یہ سارا عالم تضادات سمایا ہوا ہے۔ شیخ ابوسعید خراز (م ۲۷۷ھ ، ۸۹۰ء) نے بھی اس صداقت کو بہت پہلے محسوس کیا تھا اور کہا تھا کہ اللہ کی معرفت تب ہی حاصل ہو سکتی ہے جب ان تمام تضادات میں اتحاد قائم کر دیا جائے جو بطور صفات اس سے نسبت رکھتے ہیں۔ فصوص الحکم میں شیخ اکبر کہتے ہیں: "اسی کو اول کہا جاتا ہے اور اسی کو آخر، وہی باطن ہے اور وہی ظاہر۔ وہی جوہر ہے ہر شے کا۔ خواہ عیاں ہو خواہ پوشیدہ۔ جب باطن کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو ظاہر کہتا ہے کہ میں موجود ہوں اور جب ظاہر کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو باطن کہتا ہے کہ میں موجود ہوں۔ غرض تمام تضادات کا حال یہی ہے۔ متکلم ایک ہے اور وہ سامع سے مختلف نہیں ہے"۔(۲۴) ابن عربی کا کلام ایک ایسے انداز میں آگے بڑھتا ہے جس کا کوئی اول ہے نہ آخر۔ اس لئے کہ وہ حقیقت کو ایک دائرہ کی طرح گمان کرتے ہیں۔ اس دائرے کے مرکز کو نظر میں رکھتے ہیں۔ ہر نقطے کو ایک لحاظ سے ہم مرکز کے مساوی کہہ سکتے ہیں جبکہ دوسرے لحاظ سے وہ اس سے مختلف بھی ہے۔ ابن عربی کی تحریرات انہیں لفظی تضادات سے عبارت ہیں۔(۲۵) جن کے اتحاد میں وہ ایک وحدتِ عظمیٰ کا ادراک کرتے ہیں جو وحدتِ وجود ہے۔ اس کا جوہر یا ذات ماورائی ہے یعنی انسانی ادراک سے بالا ہے مگر اس کا خارجی یا دوسرا رخ یہ مظاہر عالم یا یہ انفس و آفاق ہیں۔

یوں تو ابن عربی الٰہیات میں خالص صوفی ہیں اور فلاسفہ یا متکلمین کے مسائل سے بہت دور ہیں تاہم بعض موقعوں پر خصوصاً اللہ اور موجودات کے باہمی رشتے کے مباحث میں فلاسفہ کے بہت قریب آ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ اور کلامی نظریات مثلاً وجود ذہنی کا اشراقی نظریہ یا مثالیت کا افلاطونی نظریہ یا جوہر و اعراض کا کلامی نظریہ۔ ان کے وحدۃ الوجودی صوفی فلسفے میں صاف نظر آتے ہیں۔ ابن عربی کے مطابق کائنات کے تمام مظاہر وجود میں آنے سے پہلے

امکانیات کے طور پر آغوشِ الٰہی میں موجود تھے۔ (۲۶) یعنی ذہن الٰہی میں ان کی صورت مستقبل کے خیالات کی تھی۔ ابن عربی ان کو اعیان ثابتہ یعنی پیش آیند اشیاء کی معینہ اشکال کا نام دیتے ہیں جو اللہ کے سامنے روشن تھیں۔ اس لئے کہ یہ خود اس کے جوہر ذات کی شکلیں تھیں۔ یہ خود آگہی کی ایک حالت ہے یا خود شناسی کی ایک کیفیت جس میں تمام استقبالی اشیاء اپنی مثالی صورتوں میں اللہ کے سامنے ہیں۔ بالفاظ دیگر وجود سے پہلے تمام اشیاء اور مظاہر اللہ کے ذہن میں معقولات کے طور پر تھے اور دوسری طرف جوہری حیثیت سے یہ اعیان ثابتہ جوہر الٰہی کے مختلف پہلوؤں کے طور پر تھے۔ اعیان ثابتہ کی معقولاتی شکل کو ابن عربی ماہیت سے تعبیر کرتے ہیں اور جوہری شکل کو ھُوِیَت (فطرت ۔ جوہر) سے۔ وہ انہیں وجود سے خالی اس لئے کہتے ہیں کہ اولاً تو وہ ابھی کوئی خارجی وجود نہیں رکھتیں اور ثانیاً وہ ذاتِ الٰہی سے الگ کوئی وجود نہیں ہیں بلکہ درحقیقت اعیان ثابتہ خارجی یا پیش آیند اشیاء کے اسباب ہیں۔ جب یہ اعیان یا امکانیات وقوعی شکل اختیار کرتی ہیں تو ہم اسے خارجی دنیا کہتے ہیں۔ مگر بایں ہمہ ان کا وجود کوئی حقیقی وجود نہیں ہے اور نہ یہ وجود میں آنے کا عمل زمان و مکان سے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ ایک ازلی اور ابدی عمل ہے۔(۲۷)

مظاہر عالم کی کثرتوں اور ان کے جوہری اتحاد کے باہمی رشتے کو بیان کرنے کے لئے ابن عربی نے متعدد تمثیلات کو استعمال کیا ہے۔ ان کے مطابق ذاتِ حق اپنے کو اسی طرح ان مظاہر میں ظاہر کرتی ہے جس طرح کوئی شئے مختلف آئینوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ آئینے اپنی مقدرت و صلاحیت کے مطابق عکس نمائی کرتے ہیں۔ یا یہ وجودِ حق روشنی کا ایک ایسا منبع ہے جہاں سے لامحدود اقسام اور تعداد کی روشنیاں پھوٹ رہی ہیں، یا یہ ایک ایسا جوہر ہے جو تمام موجودات کی اشکال میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ یا یہ ذاتِ حق ایک ایسا بحر بیکراں ہے جس کی سطح پر ہم دوامی طور پر بے شمار لہریں ابھرتی اور ڈوبتی دیکھتے ہیں۔ موجودات کا یہ سلسلہ تجدید خلق کا ایک ابدی عمل ہے جو درحقیقت اظہارِ ذاتِ حق ہے یہ ذاتِ حق ہی اصل وجود ہے اور تمام مظاہر و موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔(۲۸)

لیکن ان تمثیلات میں وجود کی ثنویت یا دوگونہ ہونے کا احساس ہوتا ہے جو ابن عربی کے وحدت الوجودی نظریے کے قطعی مخالف ہے لیکن ابن عربی کے مطابق کثرتوں ہی کی طرح وجود کی یہ ثنویت بھی محض فریب نظر ہے اور صرف اس لئے ہے کہ ہم اشیاء کی جوہری وحدت کا ادراک نہیں کرپاتے۔ یعنی وجودی اعتبار سے حقیقت صرف ایک ہے، لیکن ادراک کے اعتبار سے اس کے دو پہلو ہیں۔ اولاً وہ جوہری حقیقت جو عالم اشیاء سے برتر و بالا ہے ثانیاً اس حقیقت واحدہ کی ذاتیات کا وہ تعدد جو ہماری حسی تفہیم یا عقلی ادراک میں نمایاں ہوتا ہے۔ ہماری محدود حسیات اور تعقل کی حد تک ہر آن مظاہر کثرت ایک انقلاب و تبدیلی سے دوچار ہیں اسی کو ہم تخلیق کہتے ہیں مگر درحقیقت یہ اس جوہر واحد کا اظہار ذات ہے جو جوہر تبدیلی سے ماوراء ہے اور جسے ہم ذاتِ حق یا اللہ کہتے ہیں۔(۲۹)

ابن عربی کے نظامِ فکر میں ذاتِ الٰہی انسانی فہم و عقل سے برتر ترسیل و ابلاغ سے بالا اور تصور و تخیل سے ماوراء ہے۔ مگر وہ ذاتِ حق عقیدے، محبت اور عبادت کا محور ہے اور ابن عربی کا تصور الوہیت اس معنی میں اسلامی عقیدۂ توحید کے ہم معنی اور ہم رنگ ہے۔(۳۰) اس ذاتِ حق کو کسی خاص شکل میں محدود کرنا، جیسا کہ مسیحیوں نے تثلیث کی صورت میں کیا ہے۔ سراسر کفر و شرک ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب ابن عربی ہر شئے میں ذاتِ حق کو نمایاں دیکھتے ہیں تو پھر جس شکل میں بھی اس کی پرستش اور عبادت کی جائے وہ صرف اسی کی عبادت ہوگی۔(۳۱) دوسرے لفظوں میں ابن عربی

لامحدود شرک کا دروازہ کھول رہے ہیں کہ ہر راستہ آخر کار راہِ خدا سے جا کر مل جاتا ہے، یہاں تک کہ بتوں اور پتھروں کی پرستش کا بھی اس فلسفے کی رو سے جواز نکلتا ہے۔

لیکن در حقیقت ایسا نہیں ہے اولین بات تو یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجودی فلسفہ صوفیانہ فکر سے تعلق رکھتا ہے جس کی بنیادیں عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر قائم ہوتی ہیں۔ اس لئے منطقی نتیجے کے طور پر یہ سمجھ لینا کہ وہ شرک و بت پرستی کا دروازہ کھول رہے ہیں، صحیح نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن عربی ذات حق کے سوا ہر شئے کو اصل سے موجود ہی نہیں سمجھتے۔ ان کے فلسفے کے مطابق تمام موجودات کالعدم ہیں۔(۳۲) اس لئے جو اشیاء اصلاً وجود ہی سے خالی ہیں وہ قابل پرستش کیسے ہو سکتی ہیں۔ ان کے ہاں وجود حق یعنی اللہ کو ماننے کے معنی ہی یہ ہیں کہ باقی ہر شئے کو بے وجود سمجھا جائے اس لئے کہ وجود صرف ایک ہے اور اسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ کوئی محسوس ہستی یا شئے نہیں ہے بلکہ وہ خود کو عارف کے دل میں ظاہر کرتا ہے اور وہیں اس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی کھل جاتی ہے کہ ابن عربی کا نظریہ الوہیت دراصل صوفیانہ نظریہ ہے، عقل و منطق پر مبنی خالص فلسفہ نہیں ہے اور اس کی تہ میں وسیع تر عشق الٰہی کا جذبہ پوشیدہ ہے۔ خود تصوف کی آخری منزل بھی یہی عشق و محبت ہے۔ خاص طور پر ابن عربی کے ہاں۔ عبادت و عقیدت میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہی محبت و عشق کارفرما نظر آتا ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو تمام موجودات کو باہم مربوط کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر محبت کو اگر آفاقی معنی میں دیکھا جائے تو اسی کو عبادت کا نام دے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ صوفی جب اللہ (محبوب) کا جلوہ ہر شئے میں دیکھتا ہے تو ہر شئے اسے محبوب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ذات حق جو عبادت کا محور ہے، اس کا مقام انسان کا دل ہے جہاں وہ حقیقی محبت کا اعلیٰ ترین اور اصلی مقصود ہے۔ وہ فلاسفہ کی علت اولیٰ یا معتزلہ کا ماورائی وجود نہیں بلکہ وہ اپنے بندوں کے دل میں رہتا ہے اور ان کی شاہرگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے۔(۳۳)

تلخیص و تجزیہ

الکندی:

منطقی اصول سے ارسطو اور معتزلہ کی طرح واجب الوجود کی وحدت اور بساطت کا قائل تھا۔ عقل کو علم کا تنہا ذریعہ نہیں سمجھتا تھا۔ مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔

اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے۔ ناقابلِ تحلیل ہے، ناقابلِ تقسیم ہے، ناقابلِ ترکیب ہے، موجودات سے علیحدہ ہے، وہ تمام کائنات کا محرک اصلی ہے، وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔ وجود باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیت پر ہے اور آخری علت یا علۃ العلل وہ خود ہے وہی موثر حقیقی ہے۔ ہر شئے مرکب اور متناہی ہے لیکن اللہ بسیط اور غیر متناہی ہے اس لئے صرف وہی ازلی اور ابدی ہے۔

زکریا رازی:

زبردست معقولی کہ ہر فیصلہ عقل سے ضروری اور وہی ٹھیک ہے جو عقل کا فیصلہ ہو۔ حصولِ علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے تاہم الٰہیات میں اس کی رائیں کمزور ہیں۔ اصلاً طبیعی فلسفی ہے۔

الٰہیات و طبیعیات میں پانچ اصولوں کا قائل اور یہ پانچوں اس کے نزدیک قدیم اور ابدی ہیں۔ خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق، زمانِ مطلق، مگر اسکے ان اصولوں میں تضاد ہے، ایک طرف وہ انہیں ازلی ابدی کہتا ہے یعنی قدیم اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی کہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے۔ زندگی اس سے اس طرح صادر ہے جیسے آفتاب سے روشنی۔ وہ خالق کل ہے، لیکن روح ادھر مائل ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے چنانچہ وہ مادہ ہے، اس لئے روح کو اللہ نے عقل عطا کی جس سے وہ اپنے خالق و محبوب اصلی کو پہچانے۔ مادے سے جدا ہو کر ہی وہ سعادت ابدی سے واصل ہو سکتی ہے۔

الفارابی:

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب، اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک ایسی ہستی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ وہی اللہ کی ذات ہے جو ازلی ابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، کافی، عقل مطلق، خیر محض ہے، ہر دلیل سے ماوراء، کیونکہ وہ خود ہر شئے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ اس میں تعدد کا گذر نہیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب کثرتیں اس کی ذات میں ایک ہو جاتی ہیں ذاتِ باری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نورِ آفتاب کے سامنے ستاروں کی۔ فارابی نے کائنات کی تشریح نظریہ انبثاق و صدور سے کی۔

اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے۔ سب سے اول عقل کل یا مجازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقل ثانی اسی طرح دس عقول نکلیں۔ دسویں عقل فعال ہے۔ ہر عقل سے تین چیزیں صادر ہوئیں۔ اگلی عقل، نفس اور صورت، آخری عقل، عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمراں اور ارضی اجسام، نفوس اور صور کی خالق ہے۔ افلاک دس ہیں۔ سب سے نیچے تحت قمری فلک ہے، تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذاتِ الٰہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس خوشنما ترتیت سے عدلِ الٰہی بھی نمایاں ہے۔

فارابی نے ارسطو کے قِدم عالم اور اسلام کے تخلیق عالم کے نظریوں کے درمیان عقولِ عشرہ اور انبثاق کے اصول سے مطابقت ثابت کی ہے۔ فارابی کے فلسفے کو جامع طور پر ابن سینا نے ترقی دی۔

ابنِ مسکویہ:

وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ اسی وقت سہل ہو سکتا ہے جب ہم اپنے نفوس کو ان تمام اوہام سے پاک کرلیں جو حواس سے ماخوذ ہیں۔ انسان کا نفس بسیط اور غیر جسمانی جوہر ہے۔ وہ اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور رکھتا ہے۔ اسکے معقول جوہر کو ہم اس سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متضاد اشیاء کا تصور بیک وقت کر سکتا ہے مثلاً سیاہ و سفید، روح کا یہ علم اور فعل، جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عالم محسوس سے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور ــــ یعنی اپنے علم کے علم ــــ میں سب سے زیادہ ظاہر ہے، جس میں خیالی، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

تمام موجودات کا محرک اول اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور

لامادیت ہیں۔ طویل بحث سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجودالٰہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقل فعال ہے ابدی اور کامل ہے، مگر ذات الٰہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے روح افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے اس لئے کہ اس سے فروتر ہے۔ اس کمال کے لئے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور کرات و اجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے اعلیٰ تر کی تمنا رکھتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت وگردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ سی صدور سے کائنات میں نظم و ترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک لے تو کوئی شئے وجود میں نہیں آ سکتی۔ خالقِ عالم نے سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے۔

ابن سینا:

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔ مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی انبثاقی نظریہ رکھتا یعنی ذاتِ الٰہی سے عقل اول، جس سے عقل ثانی اور فلک اول صادر ہوئے یہاں تک کہ درجہ بدرجہ دسویں عقل فعال صادر ہوئی جو تحت قمری فلک پر حکمراں ہے، وہی روح القدس ہے اور اجزائے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔ اس نظریے سے یونانی ارسطاطالیسی، نوافلاطونی اور اسلامی نظریے میں توافق پیدا ہوا۔ اس انبثاقی نظریے کی بعض خامیوں کو ابن سینا نے "ذات و وجود" کی مشہور بحث سے دور کیا ہے کہ اللہ کی ہستی ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے جہاں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذات الگ اور وجود الگ ہے۔

ابن سینا کے نزدیک تخلیق عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذات باری میں ازل سے موجود ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات و کائنات کا علم مثالی اور اجمالی طور پر پہلے سے ہے۔ نفوس اور صورتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نہیں اللہ کی ذات ہے جو وجود عطا کرنے والا ہے۔

ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے ذاتِ الٰہی کی بساطت کے نظریے کی مشکلات دور کرلیں اور اسے قابل قبول بنادیا۔ دوسرے نظریہ انبثاق کو اسلامی عقیدۂ تخلیق کے بالکل قریب کردیا۔

غزالی:

امام غزالی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔ انکی کتاب تہافہ اسی موضوع پر ہے، مگر یہ تردید نہ پورے فلسفے کی ہے اور نہ اسکے تمام علوم یا تمام مسائل کی۔ مگر عموماً سمجھا یہی جاتا ہے۔ علومِ فلسفہ میں وہ ریاضی، منطق اور طبعیات سے مطمئن ہیں مگر سیاست و اخلاق میں انکے نزدیک، خاص طور پر الٰہیات میں حق و باطل مخلوط ہے اور فیصلہ مشکل۔ ان کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی الٰہیات سے ہے۔ بیس مسئلوں کی تغلیط کی ہے جن میں تین موجب کفر قرار دیئے اور باقی موجب بدعت۔ اس سے واضح ہے کہ انہوں نے فلسفے پر مذہبی لحاظ سے نظر ڈالی ہے۔ مگر ان کی تردید خود منطق و فلسفے پر مبنی اور نہایت زبردست ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بہت سے لوگ فلاسفہ کے بڑے ناموں سے مرعوب اور مذہب سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ غزالی نے فلاسفہ کی منطقی اور نظری غلطیاں نمایاں کیں۔ انہوں نے منطق و فلسفے میں

خود بھی کتابیں لکھیں بلکہ ان کی وجہ سے علماء، فقہا نیز نصابات تعلیم میں منطق و فلسفے نے بار پایا اور جلد ہی رازی اور شیخ الاشراق جیسے لوگ پیدا ہونے لگے۔ اب فلسفے کا طلسم ٹوٹ گیا تھا اور "سرّیت" فاش ہو گئی۔ امام صاحب نے اس کے دقیق ترین مسائل اور مشکل ترین زبان کو سلیس اور آسان بھی بنا دیا تھا۔

اللہ نے اپنے ازلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔ اس بات میں منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ اصل دشواری یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے جبکہ علمِ الٰہی اور علم انسانی میں متعدد لحاظ سے وہ فرق کرتے ہیں۔ غزالی اسی کو فلاسفہ کا فقدانِ ربط کہتے ہیں۔ اسی طرح زمان، مکان اور حرکت کو مرتبط بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو لامتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔ یہ الگ الگ پیمانے کہاں کی منطق ہے؟ غرض صدورِ عالم اور قدمِ عالم کے فلسفی نظریے کو غزالی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اجمالی علم اور حشر روحانی کے فلسفیانہ نظریات کو باطل کیا ہے یعنی تفصیلی علمِ الٰہی اور حشر اجساد کے اسلامی عقائد کو مستحکم کیا ہے۔ اسی طرح معجزات کے اثبات میں علّیتِ مستقلہ کی بھی تردید کی ہے۔

ابن باجہ:

وہ اسلامی مغرب یعنی اندلس کا پہلا بڑا فلسفی ہے۔ علمائے یورپ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ خالص عقل پرست تھا یا اس نے صرف فارابی کا فلسفہ جوں کا توں لے لیا ہے۔ اس کے ہاں صوفیانہ فکر بھی ملتا ہے اور منطق و مابعد الطبیعیات میں اپنے فلسفیانہ افکار بھی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے عقل کو سب سے اہم اور اعلیٰ کردار اور علم صحیح کی اساس بتایا ہے۔ کائنات کی اسی عقلی تحقیق سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے۔ ابن باجہ عقل کی فعلیت کا تجزیہ اور تشریح کرتا ہے۔ عقل اور متخیلہ کے باہمی تعلق کو علم انسانی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ لیکن وحی و الہام کو حیرت ناک اور عقل و متخیلہ سے برتر کہتا ہے۔ علم اور عمل سارا اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آتا ہے اور صلاحیت وبساط کے مطابق ہوتا ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے پھر اولیاء کا ہے جن میں صحابہ کرام بھی ہیں۔ ان کے بعد دیگر اولیاء و علماء کا ہے۔ قربِ الٰہی کے دو طریقے ہیں، ایک برہان یعنی عقل کا اور دوسرا وجدان یعنی تصوف کا۔ کسبی کوشش کا کمال انبیاء کی پیروی میں ہے۔ غرض انسان اپنی عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ کر یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے، یکتا اور یگانہ ہے تمام موجودات اسی سے صادر ہیں اور حادث ہیں اور اس کا علمِ ذات ہی علم کائنات ہے اور موجودات کے وجود کا سبب بھی حقیقی سکون تقدیر الٰہی کے سامنے سر جھکا دینے میں ہے۔

ابن طفیل:

ابن طفیل کی شہرت اس کی کتاب "حیّ بن یقظان" پر مبنی ہے۔ اس کا فلسفہ اس میں ایک افسانے کی صورت میں ہے۔ جس کے کردار ابسال، سلامان اور حیّ اس کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام وارتقاء اس کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ اس افسانے کا مقصد عقل اور وجدان میں تطبیق دینا ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک نیا فلسفہ ہے۔ لیکن زیادہ غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے شریعت، طریقت اور فلسفہ تینوں میں تطبیق دی ہے اور

آخر میں نتیجہ نکالا ہے کہ ان تینوں کا سرچشمہ ایک ہے اور ایک مکمل نظامِ تمدن کے لئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے۔

ابن طفیل کے نظریہ الوہیت میں تخلیق عالم کا تصور ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ وہ نہ ارسطاطالیسی نظریے سے متفق ہے اور نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ درحقیقت اس نے تنقید اور تردید پر اکتفا کیا ہے۔ وہ نہ عالم کی ازلیت وابدیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ وہ زمانے کو عالم کے لاینفک حوادث میں شمار کرتا ہے اور عالم کو ایک واجب الوجود ہستی کی شہادت، جو مادے سے ماوراء ہے۔ اسی لئے انسان حواس یا تصور سے اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ ابن سینا کی طرح کہتا ہے کہ اس عالم موجودات پر اللہ کی ذات کا تقدم جوہر کے لحاظ سے ہے زمانے کے لحاظ سے نہیں۔ مگر اس صورت میں ذاتِ الٰہی اور عالم دونوں قدیم ہو جاتے ہیں اس مشکل کو آخر وہ وحدت الوجودی فکر سے سلجھاتا ہے کہ یہ عالم مشہود اللہ کی ذات سے الگ کوئی شئے نہیں۔ ذات الٰہی ایک نور ہے جس کی طبیعت اصلیہ، نورانیت اور تجلی ہے۔ روز قیامت یہ عالم بے شک ٹوٹ پھوٹ جائے گا مگر کسی نہ کسی شکل میں باقی رہے گا۔ اس لئے کہ عالم کی فنا کا نظریہ اللہ کی ذات کی ابدی تجلی کے خلاف ہے۔

ابن رُشد:

فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق اور بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کی کوشش الکندی سے ابن رشد تک تمام مسلم فلاسفہ نے کی لیکن ابن رشد کا طریقہ سب سے ممتاز ہے۔ ایک طرف اس نے غزالی کی تردید کے مقابل فلسفے کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے مناہج استدلال کو نہایت باریکی کے ساتھ معین کیا جس سے فلسفے اور قرآن کریم کے مناہج میں نہ صرف یکسانیت اور ہم آہنگی نظر آتی ہے بلکہ بعض آیات کریمہ کا ظاہری تناقض بھی ختم ہوتا ہے اور اس کا حکمیاتی منہج واضح ہوتا ہے۔ ابن رشد کا یہ حکمیاتی منہج اس کا خاص امتیاز ہے جو اسلامی مشرق کے بجائے مسیحی مغرب میں بھی پھیلا اور وہاں نشاۃ ثانیہ یا علمی بیداری کا بہت بڑا ذریعہ ثابت ہوا۔ قرآن کریم میں غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں آئی ہیں جو کہیں یکجا ملتی ہیں اور کہیں مختلف آیتوں میں الگ الگ۔ ایک کا تعلق فوائدِ اشیاء میں غور و فکر سے ہے۔ ابن رشد اس کو دلیلِ عنایت کہتا ہے۔ دوسری کا تعلق حقائقِ اشیاء میں غور و تدبر سے ہے۔ یہ دلیلِ اختراع ہے اور علماء خواص اس کا حسی اور برہانی سطح پر علم حاصل کرتے ہیں۔

یہ حکمیاتی منہج یا تشریح علیت تفکر کا بہترین طریقہ ہے۔ اس میں معلوم سے نامعلوم کا استنباط کرتے ہیں جس کا مظہر برہان ہے۔ یہ تفکر کا منطقی طریقہ ہے۔ عہد متوسط کے یورپ یہی منہج اویروازم (ابن رشدیت) کے نام سے مقبول و مطعون ہوا اور جدید سائنس کی بنیاد بنا۔ عالم مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہے جس میں کہیں رخنہ نہیں۔ اس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سببیت یا علیت ایک پیشگی حقیقت ہے۔ مخلوقات میں کوئی شئے بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی۔ علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علت اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے کوئی اتفاقی شئے نہیں۔ اس لئے کہ تخلیق یہ ہی نہیں کہ کسی شئے کو اللہ نے پیدا کر دیا بلکہ ہر شئے قوانینِ قدرت کے تحت تدریجی ترقی و تربیت کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اسباب کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اللہ

تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پانچ میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسالِ انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو صفاتِ الٰہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات الٰہی میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ انکا نہ اقرار چاہیئے نہ انکار، بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ عوام کے لئے یہی درست ہے۔ خواص علماء جو صفاتِ الٰہی کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں اس کو عامۃ الناس کے سامنے ظاہر نہ کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیر یا تشریح کے نہ اہل ہیں نہ مسئول اور گمراہی میں پڑ جائیں گے جو ادھوری تفہیم کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ابن عربی:

تاریخِ فکرِ اسلامی کی ایک اہم اور عجیب شخصیت ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے ہاں وضوح زیادہ ہے یا ابہام، ان کی حمایت زیادہ ہوئی یا مخالفت۔ غزالی کے بعد وسیع ترین اثرات ابن عربی کے ہیں۔ ان کا وحدۃ الوجود کا فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے تمام اجزاء اور اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں مگر ان سب کو ابن عربی نے خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ وہ اسلامی نظریۂ توحید کو وسیع ترین اور مستحکم ترین شکل میں دیکھنا اور دکھانا چاہتے تھے۔ یعنی توحیدِ الوہیت سے بھی گزر کے توحیدِ وجودیت کی صورت میں جہاں انفس و آفاق کی شناخت بھی درمیان میں باقی نہ رہے۔ اسی سے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے بارے میں یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو اللہ تعالیٰ کس کو وجود بخشے گا؟ اور کون بندہ کس کی عبادت کرے گا اور کون معبود ہوگا؟ لیکن یہ تو علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظامِ فکر میں تجلی اور متجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ واحد جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے، باہم ممتاز ہیں۔

یہاں یہ بات سامنے رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی یا منطقی نقطہ نظر نہیں بلکہ صوفیانہ فکر ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا ایک حقیقتِ عظمیٰ (= الحق = اللہ تعالیٰ) کا صرف ایک گزرتا ہوا سایہ ہے، جو اپنی اصل سے معدوم محض ہے۔ اس معنی میں یہ مظہر وجود تو ہے لیکن وجود الٰہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا اور اس لحاظ سے یہ کائنات نہیں بلکہ لاکائنات ہے اور موجودات نہیں "لاموجودات" ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک ہے۔ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ وہی اصلی، آخری اور اعلیٰ حقیقت ہے یعنی الحق۔

ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری وحدت ہے اس لحاظ سے وہ ایک مطلق اور ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اگر یہ ہے تو پھر خالق و مخلوق میں امتیاز کی کیا صورت ہے؟ ابن عربی کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ابھرتا ہے۔ جوہری وحدت تو حقیقت کا وحدانی پہلو ہے۔ دوسرا پہلو صفات کا ہے جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ وحدانی حقیقت زمان و مکان اور انسانی علم کی دسترس سے باہر اور ہر تعین سے ماورا ہے۔ ہمارا علم درحقیقت علم صفات اور علم مظاہر ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس حقیقت مطلقہ کے خارجی پہلو --- یعنی صفاتِ الٰہی --- کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسماء ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے"۔ غرض ابن عربی کے ہاں حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی، ابدی ہے اور عارضی بھی، ماورائی ہے اور طبیعی بھی۔ عالم کے

انہیں تضادات میں وہ ایک وحدت عظمٰی ---یا وحدتِ وجود--- کا ادراک کرتے ہیں۔ ذات حق اس کائنات میں اس طرح ظاہر ہے جیسے کوئی شئے مختلف آئینوں میں ان کی مقدرت کے مطابق۔ یہ ذات حق ہی اصل وجود ہے اور دیگر تمام موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔ اس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ ابن عربی شرک کا دروازہ کھول رہے ہیں لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اول تو اس نقطۂ نظر کی بنیاد عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر ہے اور اہم تر یہ کہ ان کے نظریے میں ذات حق کے سوا کوئی اور شئے اصلاً موجود ہی نہیں تو شر کا کیا امکان!

حرفِ اختتام:

مسلم فلسفے کا آغاز وارتقاء اگرچہ یونانی فلسفہ کے افکار و نظریات کے زیر اثر ہوا، تاہم مسلم فلاسفہ نے اس میں اسلامی تعلیمات و افکار کے دھاروں کو جلد ہی جوڑ دیا اور اس طرح وہ فلسفہ مسلم وجود میں آیا جو یونانی فلسفیانہ افکار کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات و افکار پر بھی استوار تھا۔ فلاسفۂ اسلام کی تشخیص و تعیین خواہ کسی اعتبار سے کی جائے، خواہ الفاظ و اصطلاحات کے اعتبار سے یا منطق وطبعی علوم میں ان کے تدبر کے لحاظ سے، مابعد الطبیعیات کے نقطۂ نظر سے کی جائے یا خاص الٰہیات کے زاویۂ فکر سے، نفسیات و اخلاقیات کے پہلو سے کی جائے یا خالص سائنسی علوم و فنون کے مضامین سے، یہ حقیقت نہیں بدلتی کہ مسلم فلسفہ میں یونانی فلسفہ کو اسلامی افکار و نظریات کی سان پر خراد کر کے صیقل کرنے او راسے اسلامی بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

خاص الٰہیات کے باب میں مسلم فلاسفہ ذات الٰہی، وجود ربانی اور صفات باری کے مسائل پر مسلم متکلمین کے ہم خیال ہیں، اور اکثر ان دونوں طبقوں کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ذات، وجود اور صفات کے مسائل کو تمام مسلم فلاسفہ اور حکما اور متکلمین نے توحید الٰہی کے اسلامی عقیدہ کے آئینہ میں دیکھا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں ذات الٰہی میں کثرت یا تکثر و تعدد تسلیم کرنے کے لئے روادار نہیں ہیں۔ اسی بنا پر ان کا معتزلی افکار سے ہم آہنگ ہونا لازم آتا ہے لیکن ان کے برخلاف وہ اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات/انیتوں (Existences) اور ماہیتوں (Essences) کا منبع و مصدر بھی قرار دیتے ہیں۔ خواہ اس کو علت اولیٰ اور علۃ العلل قرار دیں یا غایۃ الغایات، مبدا اول یا اس کو کسی اور نام سے پکاریں۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو وہ قائم بالذات واجب الوجود، ازلی وابدی، مادہ وشکل سے مبرا اور قدیم مانتے ہیں اور اس میں کسی کو اس کا شریک و سہیم نہیں تسلیم کرتے۔ ظاہر ہے کہ ان افکار کے نتیجہ میں ذاتِ الٰہی بسیط، غیر متحرک اور عظیم ترین بن جاتی ہے۔

فارابی جیسے بعض مسلم فلاسفہ نے ذاتِ الٰہی اور وجود الٰہی کی ثنویت کو تسلیم کر کے دونوں کو الگ قرار دیا ہے کہ وجود کے تین غیر مادی/غیر جسمانی مدارج ذات الٰہی، عقول افلاک اور عقل فعال ہیں اور تین ہی نفس، صورت اور مادہ غیر جسمانی ہونے کے ساتھ ساتھ جسم سے مرتبط بھی ہیں۔ اسی سے وجود کی قدامت اور غیر قدامت کے تصورات ابھرے۔ اگرچہ یہ فلسفیانہ بحث ہے تاہم اسلامی نقطۂ نظر سے جب یہ فلاسفہ اس پر کلام کرتے ہیں تو ذات اور وجود کی تفریق ختم ہو جاتی ہے اور وہ دونوں ایک نظر آنے لگتے ہیں۔

اصل بحث ذات الٰہی اور صفات الٰہی کی ثنویت و تفریق کی ہے۔ توحید الٰہی میں کسی طرح کا شرک کا امکان نہ رہے، اکثر مسلم فلاسفہ نے صفات کو ذات ہی میں شامل مانا ہے۔ یعنی صفات بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، وہ اس

سے الگ نہیں۔ ان کے ہاں مرکزی مسئلہ اور محوری نکتہ یہ ہے کہ ذات الٰہی کا علم کیا ہے؟ وہ اپنی ذات کا بخوبی علم رکھنے کے سبب یہ جانتا ہے کہ وہ تمام موجودات کا سبب یا علت ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ تمام اجناس و انواع، سارے امکانات جو وجود میں داخل اور اپنے سبب / علت کے سبب واجب بن جاتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ جملہ منفرد موجودات کا مسبب یا علت آخر ہے۔ اس کا علم نوع کلی قسم کا ہے جو غیر متغیر اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ موجودات کے ساتھ بدلتا اور متغیر نہیں ہوتا رہتا۔ یہی حال اس کی دوسری صفات کا ہے۔

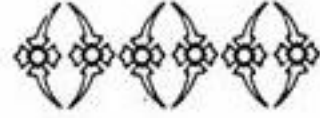
صفات باری تعالیٰ کو غیر فلسفیانہ انداز میں دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: اول وہ صفاتِ الٰہی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم و واجب ہیں جیسے حیات، ارادہ، علم، سمع، بصر، عقل، قدرت، خبر، مشیت وغیرہ۔ دوسری قسم ان صفات کی ہے جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ ایک طرف اور مخلوقات / موجودات کے ساتھ دوسری طرف تعلق و ربط رکھتی ہیں۔ جیسے تخلیق، تقدیر، تدبیر، ملک، ربوبیت، قہاریت و جباریت، وغیرہ۔ مسلم فلاسفہ اور حکماء کے ہاں ان میں صفات ذاتی اور صفات متعلقہ بہ موجودات پر اختلاف و بحث زیادہ گہری ہے۔

یونانی فلسفہ کے متبعین خالص مسلم فلاسفہ خالق اور مخلوقات میں موجود تعلق و ربط پر علت اولیٰ، علۃ العلل، سبب الاسباب، غایت الغایات اور مبدا اول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور موجودات و مخلوقات کے ذریعہ ذات الٰہی یا خالق اصلی کے وجود پر شہادت لاتے ہیں۔ وہ ان دونوں ذات الٰہی / خالق اور موجودات / کائنات کی ثنویت کے قائل ہیں۔ یعنی یہ دونوں الگ الگ وجود ہیں اول وجود ازلی و ابدی، قائم بالذات، اور واجب ہے جبکہ دوسرا امکان / ممکن ہے، وہ ازلی و ابدی نہیں اور ظاہر ہے قائم بالذات بھی نہیں۔ اس لئے بسیط نہیں۔

دوسرا مکتب فکر ان مسلم فلاسفہ و حکماء کا ہے جو متصوفانہ عقائد و نظریات اور اصول سے متاثر ہیں۔ وہ ذاتِ الٰہی کو نور اور موجودات / مخلوقات / کائنات کو مہبط انوار الٰہی سمجھتے ہیں۔ شیخ الاشراق شہاب الدین بن حبش بن امیرک سہروردی (۵۴۵/۹-۵۸۷ھ، ۱۱۵۰/۵۵-۹۱ء) نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں کہا ہے: ان اللہ نور الانوار و مصدر جمیع الکائنات. (اللہ تعالیٰ تمام انوار کا نور اور ساری کائنات کا منبع و سر چشمہ ہے)۔ اور اسی کو نور قاہر کہا ہے۔ نور انوار اللہ کی ذات ہے جو حقیقت کلی ہے۔ پھر اس کے انعکاس کے کئی درجات ہیں۔ انعکاسات / انوار کو تو دیکھا جاسکتا ہے مگر نور الانوار کو نہیں۔ علم کائنات اسی نور کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کائنات نور اور ظلمت سے عبارت ہے اور مادی اجسام ظلمت ہیں جو نور کے لئے رکاوٹ ہیں۔ اس لئے ان مادی اجسام کی ظلمت کو دور کرنا ضروری ہے۔

صفات باری تعالیٰ اور وجود و ذات کی بحث نے مسلم فلاسفہ کے ایک اور طبقہ کو متصوفانہ طرز تعبیر کی طرف موڑا۔ ان کا سب سے بڑا نقطۂ نظر وحدۃ الوجود کا ہے جس کے عظیم ترین شارح شیخ اکبر ابن عربی ہیں۔ وہ ذات الٰہی کو اصلی وجود مانتے ہیں اور باقی سب کائنات کو غیر وجود۔ بایں ہمہ وہ متجلی اور تجلی میں فرق کر کے مخلوقات کو ذاتِ الٰہی سے الگ اور خارج تسلیم کرتے ہیں۔ اسی نقطۂ نظر کو دوسرے انداز سے جب دیکھا گیا تو وحدۃ الشہود کا نظریہ وجود میں آیا جس کے عظیم ترین شارح مجدد الف ثانی قرار دئے جاتے ہیں۔ اس میں وجود الٰہی کو مخلوقات / کائنات سے الگ کر کے دیکھنے کی سعی کی گئی ہے۔ ورنہ حقیقتاً وہ بھی صرف ایک اصلی وجود کے قائل ہیں۔

اگرچہ یہ بظاہر تسہیل نظر آتی ہے اور غیر فلسفیانہ بھی، تاہم یہ حقیقت ہے کہ تمام مسلم فلاسفہ خواہ کندی،

فارابی، رازی، ابن مسکویہ، ابن سینا، غزالی، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد اور ابن عربی جیسے مذکورہ بالا حضرات ہوں یا شیخ الاشراق سہروردی، فخرالدین رازی، اخوان الصفاء کے اراکین، صدرالدین شیرازی، اشعری، قطب الدین رازی، طوسی، تستری، اصفہانی، البروی، الدوانی، لآمدی، الایجی، السمرقندی، الابہری، الارموی، الکاتبی، الحلی، القوشجی، الخیامی، المحبوبی، التفتازانی وغیرہ ان گنت غیر مذکور مسلم فلاسفہ ہوں انہیں طبقات میں سے کسی نہ کسی میں نظر آتے ہیں۔ اگر فرق ہے تو ان کی تعبیرات، اصطلاحات اور تفصیلات کا۔

حوالے

تعارف:

۱۔ نعمانی، شبلی: علم الکلام اور الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۷۹ء، ص ۷۴۔۱۶۸۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۸۱، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، (مقالہ فلسفہ)۔

ظ۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۳ء، ج اول ص ۱۶۔

۴۔ ایضاً ص ۱۴۔

۵۔ ایضاً ص ۱۵۔

۶۔ ایضاً ص ۱۶۔

۷۔ ایضاً ص ۲۰۔

۸۔ ایضاً ص ۲۵۔۱۶۔

۹۔ دوبوئر، ت۔ج، تاریخ فلسفۂ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی ۱۹۷۲ء، ص ۱۸۔

۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۲۰۔

۱۱۔ ایضاً ۲۱۔

۱۲۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، ص ۱۲۴۔

۱۳۔ لطفی جمعہ کہتے ہیں کہ "فلسفہ اسلامیہ میں تین ایسی عالی ہستیاں ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسی ہی برتری حاصل ہے جیسے کوہ ہمالہ اور کوہ ابیض کو دوسرے پہاڑوں پر۔ اور یہ ابن سینا، غزالی اور ابن رشد ہیں"۔ تاریخ فلاسفۃ الاسلام۔ ص ۲۲۴۔

۱۴۔ مثلاً ارتکاب کبیرہ، عدلِ الٰہی، جبر و اختیار اور خلق قرآن۔ جیسے مسائل جن کی وجہ سے تاریخ اسلامی کی پہلی تین صدیوں میں بڑے بڑے معرکے پیش آئے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، ص ۳۰۔۲۹، ص ۲۰۔۱۹۔

۱۵۔ فرقۂ باطنیہ نے اپنے خیالات سے مشابہت پاکر قدیم یونانی فلسفی بند قلیس یا (Parmenides) کے فلسفیانہ مسلک کو اختیار کر لیا تھا۔ اسی طرح فیثاغورث کی بعض آراء کو بھی۔ یہ دونوں معاد جسمانی کے منکر تھے۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں فیثاغورث کے تقریباً سارے خیالات لے لئے تھے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، حکماء اسلام، ج اول ص ۱۱۔۷۔

۱۶۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۶۹۔۶۸۔

۱۷۔ ایضاً ص ۴۱۵: فلسفہ قدیمہ کے بارے غزالی نے مقاصد الفلاسفہ میں اپنی رائے اس طرح بیان کی ہے: "فلسفے کی چار قسمیں ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الٰہیات۔ ان میں ریاضیات بالکل عقل کے مخالف نہیں، اس لئے ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔۔۔۔ البتہ الٰہیات میں فلسفیوں کے اکثر مسائل، عقائدِ حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے۔ منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے۔ اہلِ منطق کی اصطلاحات بے شبہ اہلِ حق کی مخالف ہیں لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ طبیعیات میں حق اور باطل دونوں مخلوط ہیں، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کون غالب ہے اور ان سے کون مغلوب"۔

۱۔ الکندی:

۱۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ اردو، ص ۱، دار الطبع جامعہ عثمانیہ حیدر آباد، ۱۹۴۱ء۔

۲۔ شریف، م۔م، (مدیر) History of Muslim Philosophy ص ۴۲۳۔۴۲۱،
Vol.I, Low Price Publications, Delhi 1989.

۳۔ جمعہ، لطفی محمد: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۔

۴۔ دوبوئر، ت۔ج: تاریخ فلسفۂ اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۸۲، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی، ۱۹۷۲ء۔

۵۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص۵۔
۶۔ دوبوئر، ٹ۔ج: تاریخ فلسفہ اسلام، ص۹۷۔
۷۔ شریف، م۔م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ج اول، ص ۴۲۸۔
۸۔ ایضاً ۹۔۴۲۸۔
۹۔ ایضاً ص۴۲۹۔
۱۰۔ ایضاً ص۴۳۰۔
۱۱۔ ایضاً ۳۱۔۴۳۰۔

۲۔ الرازی:

۱۔ ابن الندیم، الفہرست ص ۳۲۔۹۹ اور ص۳۵۸، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، طبع لیرٹ ۷۔۲۷۱، ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء، طبع طر، اول ۲۱۔۳۰۹، البیرونی، رسالۃ فی فہرست کتب محمد بن زکریا الرازی، پیرس ۱۹۳۱ء، ابن خلکان، وفیات الاعیان، ص ۶۷۸، ابو صاعد الاندلسی، طبقات الامم، بیروت ۱۹۱۲ء، ۶۱۔۳۳، ابو علی تنوخی، الفرج بعد الشدہ، قاہرہ ۱۰۴۔۹۴، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور (الرازی ۔از کراؤ اور پائیز)۔
۲۔ ایضاً ص۹۔۴۳۸، ندوی عبدالسلام، تاریخ حکمائے اسلام، اول ص۲۰۲، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء۔
۳۔ شریف، م۔م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۰ھ ۴۴۳۔
۴۔ دوبوئر، ٹ۔ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص۶۴۔
۵۔ رازی اصلاً ایک طبیعی فلسفی تھا۔ الٰہیات میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے اس میں کمال پیدا کیا۔ دیکھیے: شریف، م۔م، ج اول، ص ۹۔۴۴۳' عبدالسلام ندوی، اول ص۸۳۔۱۸۲۔
۶۔ ایضاً ص۴۴۱، ص ۴۳۹۔
۷۔ ایضاف ۲۔۴۴۱۔
۸۔ ایضاً۔
۹۔ دوبوئر، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۶۶۔۶۵۔
۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۸۳۔۱۸۲۔
۱۱۔ شریف، م۔ م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۰۔۴۳۹،
۱۲۔ ایضاً۔
۱۳۔ ندوی، عبدالسلام، تاریخ حکمائے اسلام، اول، ص۱۸۳۔
۱۴۔ ایضاً ص ۱۹۲۔
۱۵۔ شریف، م۔م: ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ، ص ۳۔۴۴۲۔

۳۔ الفارابی:

۱۔ ابوالحسن بیہقی، تتمہ صوان الحکمۃ، ص ۲۰۔۱۶، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، مصر ۱۳۲۶ھ، ص۱۸۲، ابن ابی اصیبعہ، مصر ۱۸۸۲ء، ص ۱۳۴، ابن خلکان، وفیات الاعیان، مصر ۱۲۹۹ھ دوم ص۱۰۰، الصفدی، الوافی بالوفیات، چہارم/اول ص ۱۰۶، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور (الفارابی ۔ از عبدالحق عدنان)۔ دوبوئر، ٹ ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ص ۸۵۔ ۸، جمعہ لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۸۔۱۷، ندوی عبدالسلام، تاریخ حکمائے اسلام، اول ص ۱۸۔ ۱۰۸۔
۲۔ دوبوئر، ٹ ۔ ج، ص ۸۵۔ ۸۴، جمعہ لطفی محمد، ص ۲۰۔۰۹، فارابی، عیون المسائل، ص۷۰۔۶۶، وبعد مصر ۱۹۵۹ء۔
۳۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۴۔۳۳، عیون المسائل ۷۰۔۶۶۔
۴۔ دوبوئر، ٹ ۔ ج، اول ص ۸۶، عیون المسائل ۷۰۔۶۶۔

۵۔ ایضاً، عیون المسائل، ص ۶۸ و مابعد۔
۶۔ ایضاً ص ۸۹۔۸۸، جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۵، ص ۴۴۔۴۳۔
۷۔ ایضاً، فارابی، کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، طبع ڈیٹریسی، ۱۶۔۶۔
۸۔ دوبوئر، ت ۔ ج، ص ۸۹۔
۹۔ ایضاً۔
۱۰۔ ایضاً ص ۹۰۔۸۹، جمعہ، لطفی محمد، ص ۴۴، عیون المسائل، ص ۷۱ و بعد۔
۱۱۔ ایضاً۔
۱۲۔ ایضاً ص ۹۰، فارابی، النکت فی مایصح و مالا یصح من احکام النجوم، مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۸۶۔۷۹ و مابعد۔ درج بالا ور فارابی کے دیگر رسائل کے لئے دیکھئے المجموع، قاہرہ، ۱۹۵۷ء۔
۱۳۔ ایضاً ۹۱۔
۱۴۔ شریف، م م، اول ص ۴۵۹۔
۱۵۔ ایضاً ص ۴۵۹۔
۱۶۔ ایضاً ص ۴۶۰۔۴۵۹۔
۱۷۔ ایضاً ص ۴۶۰۔ فارابی کے نظریہ الوہیت کے لئے ملاحظہ کیجئے اس کی کتب خاص کر:
۱۔ عیوان المسائل۔
۲۔ آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ۔
۳۔ النکت فی مایصح وما لایصح من احکام النجوم۔
۴۔ احصاء العلوم۔
۵۔ المنتخب۔
۶۔ تحصیل السعادۃ وغیرہ۔

۴۔ ابن مسکویہ:

۱۔ دوبوئرٹ، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص۹۸، شریف، م م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص۴۶۹، یاقوت حموی، ارشاد الاریب، قاہرہ پنجم ص ۱۰۔۵۔
۲۔ دوبوئر، ت ۔ ج، ص ۹۸، ابن مسکویہ، تجارب السلف، مرتبہ امیڈروز اور مارگولیتھ دوم، ص۱۸۲۔
۳۔ شریف، م م، ص ۴۷۱۔۴۷۰، خوانساری، روضات الجنات، تہران ۱۲۸۷ھ، ص۷۱۔
۴۔ ایضاً ص ۴۷۰۔۴۶۹، ابن مسکویہ، الفوزالاصغر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں اہم ترین بحث اس کتاب میں کی ہے۔
۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن مسکویہ الفوزالاکبر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
۶۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین ص ۳۴۵۔
۷۔ ایضاً ص ۳۳۶، الفوزالاصغر، کی بحث بر روح ملاحظہ ہو، الفوزالاکبر بحث بر وحدانیت۔
۸۔ دوبوئر، ص ۹۸، خواجہ عبدالحمید، ابن مسکویہ، اے اسٹڈی آف ہز الفوزالصغر (انگریزی) لاہور ۱۹۴۶ء۔
۹۔ شریف، م م، ص ۴۷۲، الفوزالاکبر اور الفوزالاصغر کے مباحث متعلقہ۔
۱۰۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۱۰۱۔۲، عبدالعزیز عزت، ابن مسکویہ فلسفۃ الاخلاقیہ و مصادرہا، قاہرہ ۱۹۴۶ء۔
۱۱۔ ایضاً ص ۱۰۲، شریف، م م، ص۴۷۲۔
۱۲۔ ابن مسکویہ کی تصانیف کے لئے ملاحظہ ہو، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (مقالہ ابن مسکویہ، از احمد آتش و سید نذیر نیازی)، اس کی کم از کم تیرہ تصانیف کا اب تک پتہ چلا ہے ان کے نام حسب ذیل ہیں۔
۱۔ تجارب الامم و تعاقب الہمم، متعدد طبعات۔

۲۔ کتاب آداب العرب والفرس، قاہرہ ۱۹۵۲ء۔
۳۔ تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق، بیروت ۱۳۲۷ھ،(متعدد بار ہندوستان، استانبول، قاہرہ اور بیروت سے طبع ہوئی)۔
۴۔ الفوز الاصغر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔
۵۔ الفوز الاکبر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
۶۔ رسالۃ فی للذات والآلام فی جوہر النفس، مخطوطہ استانبول کتب خانہ راغب پاشا، ۱۴۳۶ء۔
۷۔ اجوبۃ درمسئلہ فی النفس و العقل۔ مخطوطہ استانبول کتب خانہ راغب پاشا، ۱۴۳۶ء۔
۸۔ رسالۃ فی جواب عن سوال علی بن محمد بن محمد بن ابی حیان الصوفی فی حقیقۃ العدل، (مخطوطہ کتب خانہ مشہد)۔
۹۔ ندیم الفرید و انیس الوحید۔ (مخطوطہ استانبول کتاب خانہ ولی الدین ۲۶۲۵)۔
۱۰۔ رسالۃ مسکویہ رازی۔ (مخطوطہ کتب خانہ تہران یونیورسٹی، یہ رسالہ غالبًا ابن مسکویہ کا نہیں ہے۔)
۱۱۔ انس الفرید۔
۱۲۔ ترتیب العادات۔
۱۳۔ کتاب الجامع۔
۱۴۔ کتاب السیر۔
۱۵۔ کتاب الاشربہ۔
۱۶۔ کتاب الادویۃ المفردۃ۔
۱۷۔ کتاب المباجات من الاطعمۃ۔
۱۸۔ کتاب السیاسیۃ۔
۱۹۔ الشوامل۔
۲۰۔ تعلیقات۔
۲۱۔ المقالات الجلیلہ۔
۲۲۔ کتاب المستوفی

(نمبر ۱۱ تا ۲۲ کا ذکر یاقوت حموی ابن القفطی، خوانساری، وغیرہ نے کیا ہے۔ مکمل فہرست کے لئے ملاحظہ ہو ابوسلیمان سجزی، منتخب صوان الحکمۃ، مرتبہ لیون کیتانی لائیڈن)۔

۵۔ ابن سینا:

۱۔ دوبوئر، ٹ۔ج، تاریخ فلسفۂ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۰۰۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ میر ولی الدین، ص ۱۔۷۴۔

۲۔ دوبوئر، ٹ۔ج، ابن ابی اصیبعہ، طبقات الاطباء، مرتبہ اے ملر (A. Muller) ۱۹۸۲ء، دوم ص ۲ و بعد۔ قاہرہ ۱۸۸۳ء، ابن القفطی، طبقات الحکماء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ابن خلکان، وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۲۹۹ء۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔ (مقالہ ابن سینا از حلمی ضیاء، اویلکن (Ulken)، سید نذیر نیازی)۔ ابن سینا نے اپنے فلسفہ الٰہیات پر زیادہ تر بحث اپنی کتابوں الشفاء، الاشارات و التنبیہات ۹ حکمت علائی اور کتاب الہدایہ میں کی ہے۔

۳۔ ایضاً۔
۴۔ ایضاً۔
۵۔ جمعہ، لطفی محمد: ص ۷۵۔۷۴، نیز دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا مقالہ ابن سینا۔
۶۔ دوبوئر، ص ۱۰۱۔
۷۔ شریف، م م، (مدیر) اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۸۰۔
۸۔ ایضاً۔
۹۔ ایضاً ص ۸۱ ۔ ۴۸۰، مقالہ نگاران اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا خیال ہے کہ اس کی الٰہیات فارابی اور اخوان الصفا کی جامع ہے۔
۱۰۔ ایضاً، اس نظریے کے مطابق ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے، عقل، نفس اور جسم۔ چونکہ عقل بلاواسطہ جسم

کو حرکت میں نہیں لاسکتی، اس لئے اسے ایک نفس کی ضرورت پڑتی ہے۔ دیکھیے دوبوئر ص ۱۰۳۔ جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو اس سے عقلِ ثانی پیدا ہوتی ہے، اور جب اپنی حقیقت کی فکر کرتی ہے تو اس سے ایک نفس (جوہر زندگی) پیدا ہوتا ہے اور جب اپنے امکان ذات کو دیکھتی ہے تو اس سے ایک جسم یعنی فلک اول وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح آخر میں دسویں عقل فعال آتی ہے جس سے ارضی مادے صور و نفوس پیدا ہوتے ہیں۔

۱۱۔ شریف، م م، (مدیر)، اول ص ۸۲ ـ ۴۸۱۔

۱۲۔ ایضاً ص ۴۸۲، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۴۵۔

۱۳۔ ایضاً۔

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ ایضاً ص ۸۳ ـ ۴۸۲۔

۱۶۔ ایضاً ص ۴۸۳۔

۱۷۔ ایضاً۔

۱۸۔ ایضاً۔

۱۹۔ ایضاً ص ۴۸۶۔

۲۰۔ ایضاً ۵۰۱۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ ایضاً ص ۲ ـ ۵۰۱۔

۲۳۔ ایضاً۔

۲۴۔ ایضاً ص ۵۰۳۔

۲۵۔ ایضاً، شیخ الرئیس ابن سینا کے اثرات نہایت وسیع ہیں۔ مسلمانوں کی فلسفی روایت شروع سے آج تک اس کے نظامِ فکر کی خوشہ چینی کرتی آئی ہے۔ فلسفے سے ساری بیزاری کے باوجود آج بھی ابن سینا کو اسلامی تاریخ کا سب سے بڑا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے علم و عقل والی کسی شخصیت نے ایسا جامع نظامِ فلسفہ پیش نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ابن رشد نے بھی نہیں۔

۲۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن سینا)۔ دوسری تصانیف الشیخ کے لئے ملاحظہ ہو یہی دائرہ معارف۔

۶۔ الغزالی:

۱۔ ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، سبکی، طبقات الشافعیہ، قاہرہ، ۱۹۶۴ء ابن خلکان، وفیات مصر ۱۲۹۹ھ، آر گوشی، الغزالی، شبلی، الغزالی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (غزالی ریکیڈلفلڈ)۔ ندوی، عبدالسلام: حکماء اسلام، اول ص ۹۲ ـ ۳۸۶، ۳۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفہ الاسلام، ص ۹۰ـ۸۹۔

۲۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، اول ص ۳۹۲، شبلی، الغزالی ص ۲۸ ـ ا۔ دوبوئر، ٹ ـ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۱۷۔

۳۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۶ ـ ۳۹۲، شبلی، الغزالی ص ۲۸ ـ ا۔

۴۔ ایضاً، شبلی، الغزالی، ص ۱۶ ـ ۱۲۔

۵۔ ایضاً، ص ۹۷ ـ ۳۹۶، ص ۴۰۳ ـ ۴۰۰، الغزالی، ۱۶ـ۱۵۔

۶۔ ایضاً، ص ۹۸ ـ ۳۹۷، شبلی، الغزالی، ص ۱۸ ـ ۱۶۔

۷۔ ایضاً، ص ۴۰۴، "ان کی عمر کے آخری ایام زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تکمیل و تحصیل میں گزرے جو بچپن میں انہیں کسی طرح یاد نہیں ہوتی تھیں۔ کیسی اچھی زندگی تھی جس کا انجام اس کے آغاز سے مل گیا"۔ دوبوئر، ص ۱۸ـ۱۱۷۔ شبلی، الغزالی، ۲۰ ـ ۱۹، ص ۹۱ ـ ۴۵، تصانیف غزالی کے لئے ملاحظہ ہو ص ۳۳ ـ ۳۱۔

۸۔ ایضاً ص ۹۲ ۔ ۳۹۳۔

۹۔ شریف، م۔ م، (مدیر) اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۸۲ ۔ ۵۸۱، شبلی، الغزالی، ص۱۰۶ ۔ ۹۵۔

۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۴۱۳، یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام غزالی ہی کی بدولت منطق وفلسفے کواسلامی درسگاہوں میں سند قبول ملی اور شامل نصاب کیاگیا۔ اورمذہب و فلسفے کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ اسی طریق تعلیم کے نتیجے میں فخرالدین رازی، شیخ الاشراق علامہ آمدی اورعلامہ شہرستانی جیسےلوگ پیدا ہوئے جومعقول و منقول دونوں کے صدر نشین تھے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۵۸، الغزالی ص ۹۳۔

۱۱۔ ایضاً ص۴۱۴، شبلی، الغزالی ۱۲۵۔۱۰۶،اثبات عقائد پرامام غزالی کے افکار پر بحث جوفلاسفہ کی آرا کی تردید بنی۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۴۲۲، نیز دیکھئے شریف، م۔م، اول ص ۵۹۲۔۹

۱۳۔ ایضاً، نعمانی، شبلی، ص ۵۸۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۴ ۔ ۴۲۳، نیز دیکھئے شبلی نعمانی ص ۲۹ ۔۱۲۲۔

۱۵۔ ایضاً ص ۲۹ ۔ ۴۲۷، غزالی نے مضنون صغیر و کبیر، جواہرالقرآن، التفرد بین الاسلام والزندقہ، رسالہ قدسیہ، اقتصاد فی الاعتقاد وغیرہ میں نبوت، وحی، رویا، معجزات اورعذاب و ثواب کی جوکچھ تشریح کی ہےیاتہافہ میں جو رد کیاہے وہ ابن سینا اور فارابی کی تشریحات کے لحاظ سے ہے اوریہ دونوں جوکچھ لکھتے ہیں وہ فلسفہ یونان سے ماخوذ ہے، اس لئے یہ خیال عام ہوگیاتھاکہ نبوت و وحی وغیرہ پرجوکچھ ان دونوں نے لکھاہے وہ فلاسفہ یونان کے اقوال و افکار ہیں، حالانکہ وہ ان دونوں کے خیالات ہیں، یونان سے ان کا کوئی واسطہ نہیں اور نہ فلاسفہ یونان نےان موضوعات پرکچھ چھوڑا ہے۔ دیکھیے شبلی نعمانی ص ۱۱۲، ص ۳۶۔۱۲۴، الغزالی ص ۵۶۔۱۲۱۔

۱۶۔ شریف، م ۔ م، مدیر،اول ص ۹۶ ۔ ۵۹۴۔

۱۷۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۱۶ ۔ ۴۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۱۱۸۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۴۲۲۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۴۱۶، جمعہ، لطفی محمد، ص ۹۴ ۔ ۹۳۔

۲۰۔ ایضاً ص ۱۶ ۔ ۴۱۵، نعمانی ، شبلی، ص ۲۴ ۔ ۱۲۳۔

۲۱۔ شریف، م ۔ م، مدیر ص ۵۸۱۔

۲۲۔ نعمانی، شبلی، ص ۹ ۔ ۵۸، ص ۲۹۳۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۹ ۔ ۵۸، ص ۶۱ ۔ ۱۵۹، جمعہ، لطفی محمد، ص ۹۶ ۔ ۹۵۔

۲۴۔ شریف، م ۔ م، مدیر، ص ۵۹۸، ابن سینا بھی عالم کے قدیم ہونےکا قائل ہےلیکن اسلام کے اثر سےاس کا قائل نہ ہو سکاکہ عالم اللہ کاپیداکیاہوا نہیں ہے۔ اس لئےاس نےیہ رائے قائم کی کہ عالم قدیم بھی ہےاوراللہ کاپیدا کیاہوا بھی ہے۔ یہاں سےیہ اعتراض پیدا ہواکہ اگردونوں قدیم ہیں توایک کوعلت اوردوسرے کومعلول کیسے کہاجاسکتاہے۔ ابن سینا نےاس کاجواب یہ دیاکہ علت ہونے کے لئے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ دیکھئے شبلی ص ۹ ۔ ۱۷۸، الغزالی ص ۲ ۔۱۳۱۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۵۹۹، شبلی، الغزالی، ۴ ۔ ۱۳۲۔

۲۶۔ ایضاً۔

۲۷۔ ایضاً۔

۲۸۔ ایضاً، نیز دوبوئر ص ۱۱۹۔

۲۹۔ ایضاً، دوبوئر، ص ۲۰۔۶۰۹، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۴۳۴۔

۳۰۔ ایضاً ص ۶۰۰۔

۳۱۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۲ ۔ ۴۳۰، مولانا عبدالسلام ندوی نے حکماء اسلام میں امام غزالی کوان کا صحیح مقام نہیں دیااورابن رشد کی جانبدارانہ اور بھرپور نمائندگی کی ہےاورغزالی پرجو باب ہے (اول۴۵۸۔۳۷۶)، اس میں حالات زندگی کے بعد صرف تہافۃ

الفلاسفہ کی تنقید ہے اور وہ بھی ابن رشد کی زبان سے۔ غزالی کے فلسفہ اخلاق کا بھی کہیں ذکر تک نہیں۔ بے شک تہافتہ سے فلسفہ کو بہت نقصان پہنچا لیکن اس میں تلاشِ حق کا پہلو بھی کوئی چھپا ہوا نہیں ہے۔ نیز بقول دوبوئر مشرق میں فلسفے کے سارے نظام کی کلی نقطہ نظر سے تنقید و تجزیہ غزالی سے پہلے کوئی نہیں ہوا، نیز غزالی نے اپنے عہد میں مذہب کی اہمیت کو سب سے زیادہ سمجھا۔ نیز غزالی نے متکلمین و فلاسفہ کے عمومی تصورات اور نظری منطق کے قابل تجربے اور مشاہدے پر ہر جگہ زور دیا۔ دیکھئے دوبوئر ص ۲۴ _ ۱۲۳۔

۳۲۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۶۰۰۔

۳۳۔ ایضاً۔

۳۴۔ ایضاً۔

۳۵۔ ایضاً۔ ص ۶۰۲۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۶۰۳۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۶۰۲، فلسفہ الٰہیات میں ابن سینا نے زبردست تغیرات کئے اور اس کا یونانی اور نوافلاطونی ڈھانچہ بالکل بدل ڈالا۔ اس کوشش کا خاص منشا فلسفے کو اسلامی اصول سے تطبیق دینا تھا۔ مثلاً اس کے ہاں فلسفہ الٰہیات کا ایک مسئلہ ہے کہ "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" (واحد سے واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے)۔ یہ اصول ابن سینا کی اختراع ہے۔ اسی پر ابن سینا نے فلاطینوس کے انبثاقِ عالم کے نظریے کی عمارت کھڑی کی ہے۔ اسی طرح وحی، رویا، رسالت معجزات وغیرہ دیگر مسائل کا اضافہ و تشریح کی ہے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، اول ص ۳۴۶۔

۳۸۔ ایضاً، ص ۶۰۰ _ ۵۹۹۔

۳۹۔ ایضاً، ص ۱۲ _ ۶۱۱، ۶۰۰، ندوی، عبدالسلام، ص ۳۴۔ ۴۳۳۔

۴۰۔ ایضاً ، ص ۶۰۴۔

۴۱۔ ایضاً، ص ۶ _ ۶۰۴۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۸ _ ۶۰۶، ۶۰۳، ندوی عبدالسلام، ص ۱۸ _ ۴۱۷۔ "بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ان کی تنقید کے سامنے ابن سینا کا صور وعقول کا فلسفہ نہیں ٹھہر سکتا تھا"۔ دوبوئر، ص ۱۲۰۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۶۱۴، دوبوئر، ص ۱۱۹۔

۴۴۔ ایضاً، ص ۴۱۵۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۶۱۵۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۶_۶۱۵۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۶۱۶

۷۔ ابن باجہ:

ا۔ ابن ابی اصیبعہ، طبقات الاطباء، مصر ۱۲۹۹ھ، دوم ص ۶۲، ابن خاقان، قلائد العقیان، ۱۲۸۴ھ، ص ۳۴۶، مابعد، ابن خلکان، وفیات الاعیان، مرتبہ وسٹنفلڈ، لائیڈن ۱۸۳۵ء، ۶۸۱، ابن القفطی، تاریخ الحکماء طبع لپرٹ ۴۰۶، یاقوت حموی، ارشاد الاریب، طبع مارگولیتھ ششم، ص ۷ _ ۲۴، سیوطی، بغیۃ الوعاۃ ۱۹۲۶ء ص ۲۰۷، مقری، نفح الطیب ۱۹۴۹ء چہارم ۲۰۶، عمر فروخ، ابن باجہ والفلسفۃ المغربیۃ، ۱۳۷۱ھ جی سارٹن (Introduction to the History of Science. (G. Sarton دوم، جزو دوم ۱۸۳، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (مقالہ ابن باجہ از ایم صغیر حسن و لوارہ)۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، دوم ۴۰۶، ص ۲۱_۲۰، اس میں کافی اختلاف ہے کہ صائغ (سنار) اس کے باپ کا نام تھا یا دادا کا۔ بہر حال ابن باجہ کو ابن صائغ بھی کہا جاتا تھا۔ شریف، م۔م، مدیر، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۷ _ ۵۰۶، فاس (فیض) میں وزیر رہنے کی روایت قفطی کی ہے جس کو لطفی محمد جمعہ نے مشکوک قرار دیا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۰۹، حکماء اسلام دوم ص ۲۳ _ ۲۲۔

۳۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۶ ۔ ۲۵۔
۴۔ ایضاً ص ۲۵ ۔ ۲۴۔
۵۔ ایضاً ، ص ۳۰ ۔ ۲۸، نیز شریف، م ۔م، اول ص ۵۱۰، ابن باجہ کاایک رسالہ "تدبیرالتوحد" ہے، جس میں اس نے مدنیت اعلیٰ کی تشریح کی ہے۔ لطفی جمعہ نے اس کا فصل وار خلاصہ بیان کیا ہے دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص ۲۶۔۱۱۱۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے اس خلاصے کا خلاصہ کر دیاہے۔ دیکھئے حکماء اسلام، دوم ص ۳۸ ۔۳۰۔ دوسری تصانیف جیسے رسالۃ الاتصال العقل، رسالۃ الوداع، رسالۃ البنات کو رسالۃ الاندلس میں جمع کر دیا گیاہے۔ (مرتبہ آسن پلاکوس ۸۲ ۔۱۹۴۰ء)۔
۶۔ شریف، م ۔م،مدیر ، اول، ص ۲۳ ۔ ۵۲۲۔
۷۔ ایضاً ص ۵۰۰، دوبوئرص ۱۲۱، موازنہ کیجئے۔ اسی طرح دوبوئر کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے مطابق "ہیولیٰ کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں البتہ صورت کا وجود ہیولیٰ سے الگ بھی ہو سکتا ہے"۔ ص ۱۳۲، جبکہ ابن باجہ درحقیقت یہ کہتاہے کہ مادہ بلا صورت کے بھی موجود ہو سکتاہے۔ تفصیل کی لئے دیکھئے شریف، اول ص ۵۱۱۔
۸۔ ایضاً ص ۵۱۸۔
۹۔ ایضاً۔
۱۰۔ ایضاً ۵۱۹۔
۱۱۔ ایضاً۔
۱۲۔ ایضاً، وسیلے سے مراد بظاہر ابن سینا کے نظریے کے مطابق عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمران ہے اور ارضی مخلوق کی صورت گری کرتی ہے اسی کو ابن سینا نے فرشتہ جبریل سے تعبیر کیا ہے جو مشیت اور علم الٰہی کو انسان تک پہنچاتا ہے۔
۱۳۔ ایضاً۔
۱۴۔ ایضاً۔ ص ۵۲۰۔
۱۵۔ ایضاً۔
۱۶۔ ایضاً۔
۱۷۔ ایضاً ص ۵۲۱۔
۱۸۔ ایضاً، ص ۵۲۲۔
۱۹۔ ایضاً۔
۲۰۔ ایضاً۔
۲۱۔ ایضاً۔
۲۲۔ ایضاً۔
۲۳۔ ابن باجہ، رسالۃ الاتصال، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن باجہ)۔

۸۔ ابن طفیل:

۱۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، دوم ص ۳۹۔
۲۔ ایضاً، ص ۴۰ ۔ ۳۹، دوبوئر نے ابن طفیل کے مولد کا نام قادسیہ (Caudiz) بتایاہے۔ دیکھئے تاریخ فلسفہ اسلام ص ۱۳۴، اس کی ایک کنیت ابو جعفر بھی ہے۔
۳۔ ایضاً، ص ۴۱۔۴۰، ابن طفیل کے لئے مزید ملاحظہ کیجئے، عبدالواحد مراکشی، المعجب ۱۹۴۹ء ص ۵ ۔ ۱۷۲،ابن لعذاری، المغرب، دوم ص ۸۵، ابن ابی اصیبعہ، دوم ۷۸، فرح انطون، فلسفۃ ابی جعفر بن طفیل، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن طفیل از بی کاڈی وے اور سید نذیر نیازی)۔
۴۔ ایضاً۔
۵۔ ایضاً دوم ۴۰، زمانہ حال کے محققین اس کو یوں درست نہیں سمجھتے کہ خود ابن طفیل نے حی بن یقظان میں تصریح کی ہے کہ ابن

باجہ سے اس کی ملاقات نہیں ہوئی۔ دیکھئے لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص۱۳۹، ۱۳۶، غالباً مراکشی کی مراد اس کی کتابیں ہیں۔

۶۔ ایضاً، دوم ص ۴۲، ابن طفیل کے اس رسالے حی بن یقظان کا عنوان نیا ہے، نہ ہی اس کے کردار ابسال و سلاماں نئے ہیں۔ ابن سینا کا افسانہ حی بن یقظان کے نام سے اور ایک دوسرا افسانہ ابسال وسلاماں کے نام سے ہے۔ لیکن مماثلت و مشابہت بس یہیں تک ہے کیونکہ ابن سینا کے یہ افسانے ابن طفیل کے فلسفیانہ افسانے اور اس کے کرداروں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ دیکھیے شریف، اول ص ۵۲۹۔

۷۔ دوبوئر، ث۔ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۳۵۔

۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۳۔

۹۔ ایضاً، ص ۴۴ ۔ ۴۳۔

۱۰۔ دوبوئر ص ۳۶ ۔ ۱۳۵۔

۱۱۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶۔ ۴۵۔

۱۲۔ شریف، م۔م، مدیر، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۵۲۹۔

۱۳۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶، دوبوئر ص ۱۳۶۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶ ۔ ۴۳۔

۱۵۔ ندوی، عبدالسلام دوم ص ۴۷۔۴۶۔

۱۶۔ ایضاً، شریف، م۔م، اول ص ۵۳۲۔

۱۷۔ ایضاً، دوم، ص ۴۹ ۔ ۴۸، شریف، م۔م، اول ص ۳۲۔۵۳۱۔

۱۸۔ شریف، م۔م، اول ص ۵۳۲۔

۱۹۔ ایضاً۔

۲۰۔ ایضاً ص ۳۳ ۔ ۵۳۲۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔

۲۲۔ ایضاً۔

۲۳۔ ایضاً، ۳۴ظ ۔ ۵۳۳۔

۲۴۔ ابن طفیل حی بن یقظان ۱۹۶۳ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن طفیل)۔

۹۔ ابن رشد:

۱۔ ابن رشد، تہافۃ التہافۃ، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، عبدالواحد مراکشی، المعجب، ۱۷۴، ابن الابار، تکملۃ ۲۶۹، ابن ابی اصیبعۃ، دوم ص ۷۵، ابن المغداوی، المغرب اول ص ۱۰۴، ابن فرحون، الدیباج المذہب، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۲۸۴، المقری، نفح الطیب، ابن العماد الحنبلی، شذرات الذہب، چہارم ص ۳۲، النبہاہی، تاریخ قضاۃ الاندلس، ص ۱۱۱، ابن تیمیہ، الرد علی فلسفۃ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن رشد از بی کارادو)۔

۲۔ ایضاً ص ۱۰۲ ۔ ۱۰۱، شریف، م۔م، مدیر، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۲۔ ۵۴۱۔

۳۔ ایضاً، مشہور فرانسیسی مستشرق ارنیسٹ رینان نے، جنہوں نے ابن رشد کے حالات و فلسفے پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے، اس مجموعے کے بارے میں رائے ظاہر کی ہے کہ "فلسفے کا جو تعلق مذہب سے ہے، اس کی جھلک ان فتووں میں بھی دکھائی دیتی ہے، اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض صفحوں پر خود ابن رشد کے خیالات کے مآخذ ہمیں نظر آتے ہیں"۔ دیکھئے حکمائے اسلام، دوم ص ۱۰۲، معشوق حسن خاں کا اردو ترجمہ رینان، ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد، حیدر آباد دکن، ۱۹۲۹ء۔

۴۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۵۴۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۰۸، یہ بات کہ ابن رشد کے اساتذہ میں ابن باجہ شامل نہیں ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ موخرالذکر کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر ۱۲ سال تھی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ ابن باجہ کا اس کے گھرانے میں خوب آنا جانا تھا، اس لئے یہ قرین قیاس ہے کہ ابن باجہ نے جو حافظ قرآن اور عربی شعر و ادب کا بھی ماہر تھا،

ابتدائی یا ثانوی درجے کی تعلیم میں ابن رشد کو پڑھایا ہو۔ دیکھئے ندوی، عبدالسلام، دوم، ۱۱۰ ۔ ۱۰۸۔

۵۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۱۰۶، ۱۰۲، موازنہ کیجئے لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۶۵ ۔ ۱۶۱۔

۶۔ ایک روایت کے مطابق سلطان عبدالمومن کے طلب کرنے پر ابن رشد مراکش پہنچا تھا۔ اس وقت اس کی عمر ۲۷ سال تھی۔ سلطان نے مدارس کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا۔ جس کے لئے اسے بلایا تھا۔ بعد میں سلطان عبدالمومن نے اسے مملکت کا قاضی القضاۃ بھی مقرر کر دیا جس سے اس کے گھرانے کی عظمت دوچند ہو گئی۔ لیکن یہ روایت بوجوہ کمزور معلوم ہوتی ہے۔ زیادہ صحیح یہی ہے کہ ابن رشد قرطبہ کا قاضی تھا اور ابن طفیل نے اسے بلا کر سلطان یوسف بن عبدالمومن سے متعارف کرایا تھا جیسا کہ خود ابن رشد نے تصریح کی ہے۔ دیکھئے ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۳۔۱۱۱ اور ص ۱۵ ۔ ۱۱۳۔

۷۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۷۰۔

۸۔ ایضاً، ص ۷۵۔۱۷۴، ندوی، عبدالسلام، ص ۱۵ ۔ ۱۱۴۔

۹۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۵۵۴، ندوی، عبدالسلام، دوم ۲۳۔ ۱۲۱۔

۱۰۔ مثلاً یہ کہ ابن رشد امیر المومنین کو "برادر من" کہتا ہے یا اس نے اپنی کتاب الحیوان میں زرافہ کے ذیل میں لکھا ہے کہ میں نے اسے "شاہِ بربر" کے ہاں دیکھا ہے۔ (ابن رشد نے اپنی صفائی میں کہا تھا کہ اس نے در حقیقت "شاہ برین" لکھا تھا)۔ اس طرح کی باتیں سن سن کر اور وہ بھی مبالغوں کے ساتھ، ایک زود رنج سلطان کا ابن رشد سے خفا ہو جانا قابل تعجب نہیں۔ دیکھئے ندوی عبدالسلام، دوم ص ۱۷۔۱۱۶۔

۱۱۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ۲۳۔۱۲۲، جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۰۷۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۷۔۱۲۵۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۳۲۔

۱۴۔ ایضاً، تفصیل کے لئے دیکھئے ص ۱۴۵ ۔ ۱۳۴۔

۱۵۔ شریف، م ۔ م، مدیر، اول ص ۴۳۔۵۴۲۔

۱۶۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۱۴ ۔ ۲۱۳۔

۱۷۔ ایضاً، نیز ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۵۲۔۱۵۱۔

۱۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۳۲۔

۱۹۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۰۸، تہافۃ التہافۃ کے اخیر میں ابن رشد کے الفاظ یہ ہیں: "میں اب ان امور پر بحث ختم کرنا چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان امور پر رائے زنی کی ہے اس سے استغفار کرتا ہوں اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے بارے میں ایک لفظ بھی نہ کہتا"۔ دیکھیے جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۰۱۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۰۔۳۰۹۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۳۱۱، اس کے باوجود ابن رشدیت یا اویرازم کے اثرات یورپ میں پھیلتے اور بڑھتے ہی رہے۔ "اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم کی تعداد ۱۵۸۰ ۔ ۱۴۸۰ء کی ایک صدی میں سو سے متجاوز ہو چکی تھی۔ کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا جب اس کی کوئی کتاب شائع نہ ہوتی ہو"۔ اس کی تصانیف کے لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں "اس کثرت سے موجود ہیں کہ عبرانی زبان میں توراۃ کے بعد ابن رشد کی تصانیف سے زیادہ اور کسی کتاب کی اشاعت نہیں ہوئی"۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۸۔۱۴۷۔

۲۲۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۱۱۷، ۲۵۔۱۲۴، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۹۷۔۱۹۶۔

۲۳۔ شریف، م۔م، مدیر، اول ص ۵۵۶، ص ۵۴۸، ندوی، عبدالسلام، دوم، ۲۰۶۔۲۰۴، ص ۱۰ ۔ ۲۰۹۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۵۵۵۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۵۔۵۴۴، نعمانی، شبلی، ص ۷۹۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۵۴۵۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۴۶ ۔ ۵۴۵۔

۲۸۔ ایضاً۔

۲۹۔ ایضاً، ص ۵۴۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۷۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۴۷ ۔ ۵۴۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۵۔

۳۱۔ ایضاً، ص ۵۵۶، جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۲۵، نیز ص ۲۷۰۔۲۷۶۔

۳۲۔ ایضاً، ص ۵۸۔۵۵۷۔

۳۳۔ ایضاً، ص ۵۵۹۔

۳۴۔ ایضاً، ص ۵۶ ۔۵۵۵۔

۳۵۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۲۳۔

۳۶۔ شریف، م ۔م، مدیر، اول، ۴۸۔۵۴۷۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۵۴۸۔

۳۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۰۔۲۰۹۔

۳۹۔ ایضاً۔

۴۰۔ شریف، م ۔م، مدیر، اول، ص ۴۹ ۔۵۴۸۔

۴۱۔ ایضاً۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۵۰ ۔ ۵۴۹۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۵۵۰۔

۴۴۔ ایضاً، ص ۵۰ ۔۵۵۵۔

۴۵۔ ایضاً۔

۴۶۔ ایضاً، ص ۵۵۰۔

۴۷۔ ایضاً۔

۱۰۔ ابن عربی:

۱۔ یاقوت حموی، ارشادالاریب، طبع مارگولیتھ پنجم، ۴۹۔۱۳۹، ابن خلکان، وفیات الاعیان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۴۰۴، سبکی، طبقات الشافعیہ، چہارم ۷ ۔۲۷۳، ابن العماد حنبلی، شذرات الذہب، چہارم ۲۳۹، ذہبی، طبقات الحفاظ، چہارم ۱۲۲ اور دول الاسلام، دوم ۶۳، ابن الجوزی، المنتظم، دہم ۲۶۰، ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، دو از دہم ص ۲۹۴، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن العربی از بروکلمان و عبدالمنان عمر)، شریف، م۔م، مدیر، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۴۰۶، ڈاکٹر محسن جہانگیری، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، اردو ترجمہ فارسی احمد جاوید و سہیل عمر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۹ء۔

۲۔ وحدۃ الشہود کا صوفی فلسفہ ہندوستان کے شیخ احمد سرہندی، جو مجدد الف ثانی کے لقب سے مشہور ہیں، کی دین ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے بنیادی فرق کو ہمہ اوست اور ہمہ از اوست کے مختصر الفاظ سے بھی بعض دفعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان الفاظ سے ایک سطحی اور غلط تعبیر ہی پیدا ہوتی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دو متعارض اور متضاد نظریے سمجھے جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اس پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے۔ (دیکھیے شیخ محمد اکرام رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۵۶۵)۔ لیکن خود مجدد الف ثانی "بشرط عبور" وحدۃ الوجود کے حسن کے قائل ہیں: رود کوثر، ص ۱۷۔۳۱۵۔

۳۔ شریف، م ۔ م، مدیر، اول ص ۳۹۹۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ ایضاً۔

۶۔ ایضاً، ص ۴۰۰ ـ ۳۹۹۔

۷۔ ایضاً، ص ۴۰۰۔

۸۔ ایضاً۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ ایضاً۔

۱۱۔ ایضاً، ص ۵۔ ۴۰۴، موازنہ کے لئے دیکھیے نصر، سید حسین،
Three Muslim Sages, Harward University Press, Mass. 1964. ص ۱۰۲۔

۱۲۔ ایضاً۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۶۔۴۰۵۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۴۰۶۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۷ ـ ۴۰۶۔

۱۶۔ ایضاً، ص ۴۰۷۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۴۰۸۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۴۱۰۔

۱۹۔ ایضاً۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۴۱۱۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ ایضاً، ابن عربی کے نظریے کو اس لحاظ سے وحدۃ الوجود کہنا کسی حد تک گمراہ کن ہے کہ اللہ اور کائنات ان کے نظامِ فکر میں ایک نہیں جیساکہ ہمہ اوست وغیرہ سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ یعنی اگر ذات حق اس وجودی نظریے میں مطلقاً ماورائی ہے تو یہ کائنات ماورائی نہیں۔ اسی لئے ذاتِ حق سے قابل امتیاز اور مختلف ہے تاہم اس سے ذاتِ حق مطلقاً جدا بھی نہیں اس لئے کہ حقیقتِ وجود درپردہ ایک ہے۔ دیکھئے نصر، سید حسین، تھری مسلم سیجز، ص ۱۰۶۔

۲۳۔ ایضاً۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲۔۴۱۱، ابن عربی نے جس نظریے کو پیش کیا ہے (اور مجدد الف ثانی نے بھی) وہ کوئی بالکل نئی بات نہیں ہے۔
متقدمین صوفیہ کے ہاں جستہ جستہ اقوال میں رمز و کنایات کی صورت میں یہ نظریہ پہچانا جاسکتا ہے۔ لیکن ابن عربی نے ان اقوال کی سریت کو کھول کر ایک صوفیانہ فلسفے کی شکل میں اس کو مدون کیا اور توحید کے باطنی پہلو کو وحدۃ الوجود کی صورت میں پیش کیا۔ اس وقت سے اسلام اور توحید کی یہ اندرونی جہت روشن ہوئی اور تب ہی سے یہ جہت اسلامی دنیا کی روحانی زندگی پر حاوی ہے۔ نصر، سید حسین، ص ۹۱۔۹۰۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۴۱۲۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۴۱۲۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۴۱۲۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۴۱۲۔

۲۹۔ ایضاً، ص ۴۱۳۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۴۱۳۔

۳۱۔ ایضاً، ص ۱۴ ـ ۴۱۳۔

۳۲۔ ایضاً، ص ۴۱۴۔

۳۳۔ ایضاً، ص ۱۵ ـ ۴۱۴۔

فلاسفہ کا الٰہیاتی تصور

ظفراقبال خان

فکراسلامی کی تشکیل جدید میں نظریہ توحید ایک حقیقت مسلمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے نظریہ توحید کی تشکیل جدید ضروری ہے۔ اسلام میں نظریہ توحید اس لیے مشکل ہے کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو وحدت کے انداز میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے علاوہ دنیا میں اللہ کے بارے میں جتنے بھی تصورات پائے جاتے ہیں۔ ان میں تعدد اور تکثر کی کوئی نہ کوئی تعبیر ضرور پائی جاتی ہے۔ اس لیے قرآن ایسے عقائد کے حاملین کو مشرکین اور ملحدین کے عنوان سے تلقیب کرتا ہے۔ دنیا میں جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں وہ یہ بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ ساری کائنات حادث ہے۔ اس کا حدوث کسی محدث کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے انہیں لازماً اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس کا محدث صرف اللہ تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی صحیح تعبیر پیش نہیں کر سکتے۔ کائنات چونکہ حدوث کی وجہ سے محسوسات کا عالم کہلاتی ہے۔ اور اس کا محدث جسے اللہ کہتے ہیں، قرآن کے مطابق وہ ایک ماورائی ہستی ہے جو ادراک اور محسوسات کی ہر کیفیت سے منزہ ہے۔ ایسی قدیم ہستی کا اس محسوس کائنات کے ساتھ جو تخلیق اور نظم کا ربط پایا جاتا ہے اس ربط کی نوعیت کیا ہے؟

ربط بین الحادث والقدیم کی اس نوعیت پر سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے بحث کی ہے۔ وہ تفہیم کی تنکنائیوں پر بڑے تدبر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اتنی وسیع کائنات کی علت تو ایک ہے لیکن یہ ایک علت کائنات کے ہزاروں علل پر بیک وقت اثرانداز نہیں ہو سکتی۔ ایک علت صرف ایک ہی معلول پر تصرف کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ربط بین لاحادث والقدیم کی یہ تعبیر بیان کی ہے:

لا یصدر عن الواحد الا الواحد

ایک علت سے پہلے ایک ہی معلول صادر ہو سکتا ہے اور باقی معلول کے لیے انہوں نے عقول عشرہ کا قاعدہ مقرر کر کے تخلیق کی تفہیم کو عقلاً سہل کر دیا ہے۔

لیکن قرآن کریم ربط بین الحادث والقدیم کی جو تعبیر بیان کرتا ہے وہ فلاسفہ یونان کی اس تعبیر کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ کائنات کی تخلیق کے لیے جب اللہ کو علت اولیٰ بنایا جائے تو اس علت کو اپنے معلول کے اظہار کے لیے مجبور مانا جائے گا۔ جس سے اس کا اختیار بالمشیت کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اللہ کے علم

الہٰی کی تحدید کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور، کمزور اور مسلوب الاختیار تسلیم کیا ہے۔ اہل نیچر نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے کمزور اور مجبور مانا ہے۔ اس طرح اختیار بالا کراہ کا نظریہ قبول کرنا پڑے گا۔

دوسرا اس قدیم علت کے ساتھ جس معلول کو بھی تسلیم کیا جائے گا علت کے قدم کے ساتھ اس کے معلول کو بھی قدیم ماننا پڑے گا۔ ایسے نظریات قرآنی توحید کے سراسر خلاف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی الوہی توحید کے خلاف دنیا میں جتنے نظریات پائے جاتے ہیں ان کی بنیادی غلطی کا سبب یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ربط بین الحادث والقدیم کی تعبیر بیان کی گئی ہے باطل ادیان اس کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے۔ قرآن میں تخلیق کائنات کی علت یہ بیان کی گئی ہے:

خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ؕ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْۤا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۙ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا۠ (الطلاق:۱۲)

ترجمہ:

اس ساری کائنات کی تخلیق کی بنیادی علت اور اس کا واحد مقصد یہ ہے کہ اس تخلیق کے ذریعے تم معلوم کر سکو کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور اپنے وسیع علم میں اتنے کمال کے حامل ہیں کہ اس نے اپنی قلم مشیت کی ایک معمولی حکمت سے اتنی وسیع کائنات کو پیدا کر کے تمہارے سامنے موجود کر دیا ہے۔ یعنی جب تک تم اللہ کی صفت قدرت اور صفت علم کا صحیح ادراک نہ کرو گے تمہیں یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکی کہ اللہ کا اس حادث کائنات کے ساتھ تخلیق اور نظم کا کیا ربط ہے۔ اس ربط کی صحیح نوعیت کیا ہے؟ صفت قدرت میں اس کی قوت ارادہ کا کمال بیان کیا گیا ہے۔

لِتَعْلَمُوْۤا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۙ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا۠ (الطلاق:۱۲)

ترجمہ:

اس آیت میں اس کے کمال علم کا بیان کیا گیا ہے۔ قدرت کی صفت سے تخلیق کائنات کی تشریح کی گئی ہے اور صفت علم کے کمال سے کائنات کے حسن نظم اور تنسیق کے جمال کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں صفت قدرت اور صفت علم کے تصرف کو کائنات کی بعض جزئی مخلوق پر ایسے حقائق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کے تدبر سے کائنات کے بڑے بڑے کلیات کی تشریح بھی ہو جاتی ہے۔ جزئیات اور کلیات کی ایسی تشریح کے بعد پھر ساری کائنات کی حکمت تخلیق کی تعبیر سامنے آ جاتی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ اور ہر دور میں دہریت کا ایک گروہ موجود رہا ہے جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔

اللہ کے وجود کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو شے حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے، اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے جو شے تغیر پذیر ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتی، لہٰذا عالم حادث ہے۔ جو فلاسفہ اور حکماء اسلام اللہ تعالیٰ کی ذات کو علت اولیٰ یا عقل اول کی "علت تامہ" کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ

کو مجبور اور مضطرب مانتے ہیں۔ چونکہ "علت تامہ" سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ زمانہ اور ساری کائنات کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

جن فلاسفہ اور حکماء اسلام کا نظریہ ہے کہ کائنات کے موجودہ قوانین اتنے اٹل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں اللہ کو مجبور اور مضطر بھی مان لیا جائے تو اس کی عظمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے۔ قرآن میں تخلیق اور فلسفہ زمان و مکان کی جس طرح تشریح کی گئی ہے وہ لوگ اسے اچھی طرح نہیں سمجھ سکے۔ اس لیے وہ تصورالٰہ اور قیامت کے نظریہ میں اتنے خام نظر آتے ہیں کہ ان سے تو دور جاہلیت کے مشرکین بھی اچھے معلوم ہوتے ہیں۔

اللہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ وہ قوانین فطریہ کے مقابلہ میں مجبور اور مضطر نظر آتا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں کر رہی کہ اللہ تعالیٰ اب اپنی آزاد مشیت سے معطل ہو چکا ہے۔

فلاسفہ کی اقسام

(الف) ابیقوری فلاسفہ:

اس مکتبہ فکر کے فلاسفہ ایک اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ ان کے نزدیک ان کی زیادہ تعداد ہے۔ وہ تجسیم الٰہ کے قائل ہیں۔ اس لیے وہ انہیں انسانوں کی صورت و شکل کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ ان خداؤں نے نہ دنیا بنائی ہے اور نہ دنیا کے کاموں میں دخل اندازی کی۔ اس لیے یہ فلاسفہ ایک الٰہ کی ذات پر ایمان نہیں رکھتے۔

(ب) رواقی فلاسفہ:

اس فلسفہ کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ لیکن یہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل کر کے ایک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں اللہ ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے بارے میں رواقیوں کا فلسفہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے۔

یہ دونوں مکاتب فکر علت و معلول اور وحدۃ الوجود کے تحت اللہ کو مجبور اور محتاج قرار دیتے ہیں۔ ریسرچ آئندہ اوراق میں فلاسفہ کے ایسے باطل نظریات کی تردید کر کے قرآن کے فلسفہ الٰہیات کو ایک مقالے کی صورت میں پیش کر رہا ہے۔ تخلیق کائنات کے بارے میں افکار عالم میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ اس کائنات کے حدوث پر تو عقلاً متفق ہیں، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ "علۃ اولیٰ" کیا ہے۔ یہ فلاسفہ یونان کے نزدیک "عقل اول"، یہودی فلاسفر فیلو کے ہاں "لوگوس" (Logos)، مسیحی فلسفے میں "کلمۃ اللہ" جبکہ ابن عربی اسے "حقیقت محمدیہ" کہتا ہے۔

قاضی قیصر الاسلام فلاسفہ کے عقیدہ کے بارے لکھتے ہیں:

اللہ تمام کائنات اور بشمول محدود اذہان کے، سب کی اولین علت ہے، اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے۔ جن توانائیوں کے زیراثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے۔ فاریٹو کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ثانوی علل کی ایک بڑی مشین ہے جو اس کائنات کو بالذات متحرک

یاخودکار بنائے رکھتی ہے، جیسے خود اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے، مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے، اس نے کائنات کو ایک مخصوص لمحہ زمان میں مقدم مادے سے پیدا کیا اور اسے کچھ یقینی قوتوں سے سرفراز کر دیا اور اب روز آفرینش سے یہی کائناتی عمل اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کائنات کے اس حسب معمول عمل تفاعل میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔(۲)

اللہ نے کائنات کو خلق کرنے کے بعد کائنات سے خود کو کنارہ کش کر لیا ہے۔ بالکل اسی گھڑی ساز کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے، اور اس کی تکمیل کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بالکل اس طرح اللہ بھی کائنات سے بالکل علیحدہ اس کے روزمرہ کے معمولات سے جدا ایک مسحورکن ابدیت اور مثالی فراغت و سکون کے عالم میں اپنا وجود رکھتا ہے۔(۳)

فلاسفہ نے اللہ کو ارادہ و مشیت میں مجبور و مضطر اور مادہ کا محتاج قرار دیا ہے۔ ابن عربی نے اعیان ثابتہ کے تحت اللہ کو علم الٰہی میں مجبور قرار دیا ہے۔ بعض نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے اللہ کے قادر ہونے کا انکار کیا ہے۔ کچھ فلاسفہ نے علت و معلول کے قانون کے تحت مادہ کو کائنات کی "علت اول" قرار دیا ہے۔ آئمہ متکلمین نے ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ تسلیم کیا ہے۔ اس طرح دونوں علت اولیٰ کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلاسفہ مادہ کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں اور متکلمین ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو علت اولیٰ تسلیم کرنے سے اللہ تعالیٰ کو ارادہ و مشیت میں قوانین کا پابند تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جبکہ قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کو "علت اولیٰ" تسلیم نہیں کیا بلکہ اللہ کو اس کائنات کا خالق قرار دیا ہے۔ جو کائنات سے باہر ہے، کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ کائنات کے اندر شامل نہیں ہے، اور نہ ہی کائنات اللہ کی مختلف شکلیں ہیں۔

امام ابن جوزی فلاسفہ کے نظریہ اللہ تعالیٰ کی مجبوری کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان میں سے بعض وہ ہیں جو دہریہ فرقہ کے ہم مشرب ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کا کوئی صانع نہیں، فلاسفہ کا یہ مقولہ نوبختی وغیرہ نے ان کی کتابوں سے نقل کیا۔ یہی ابن بشیر نہاوندی نے ذکر کیا کہ ارسطا طالیس اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ زمین ایک ستارہ ہے جو کہ آسمان کے جوف میں ہے۔ اور ہر ایک ستارے میں اس زمین کی طرح کے علم ہیں، اور درخت اور نہریں ہیں، جیسے کہ زمین میں ہیں اور یہ فرقہ صانع کو نہیں مانتا۔

اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو عالم کے لیے علت قدیمہ ثابت کرتے ہیں۔ اور پھر عالم کو قدیم کہتے ہیں اور قائل ہیں کہ عالم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود اور اس کا معلول رہا۔ اس کے وجود سے پیچھے نہیں ہٹا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا رہا جیسے کہ معلول علت کے ساتھ رہتا ہے اور نور شمس کے ساتھ لازم ہے، اور یہ لزوم بالزمان نہیں بلکہ بالذات اور بالرتبہ ہے۔ اس گروہ کے جواب میں کہا جاتا ہے۔ تم قدیم ارادہ کی جہت سے عالم کے حادث ہونے کا انکار کیوں کرتے ہو، کیونکہ ارادہ قدیمہ اس عالم کے وقت بھی موجود ہونے کو چاہتا تھا جس وقت یہ عالم پایا گیا۔ پھر وہ کہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وجود باری اور وجود مخلوقات میں ایک زمانہ ہو تو ہم جواب دیں گے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور زمانہ سے پہلے کوئی زمانہ نہیں۔ پھر اس قوم سے کہا جاتا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ

آیا اللہ میں یہ قدرت ہے کہ آسمان کے دل کو موجودہ بلندی سے ایک آدھ ہاتھ کم یا زیادہ کر دے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ بات ممکن نہیں تو یہ

(i) ایک تو اللہ کو عاجز بنانا ہے۔

(ii) دوسرا جس شے کا بڑھنا گھٹنا ممکن نہ ہو اس کا اپنی اصلی حالت پر موجود رہنا واجب ہے اور شے واجب علت سے مستغنی ہے۔

(iii) ان لوگوں نے یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے تو دراصل اپنا مذہب چھپایا ہے عالم کا مصنوع ہونا ان کے خیال میں جائز ہے۔ حقیقت میں نہیں کیونکہ فاعل اپنے فعل میں ارادہ کرنے والا ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عالم کا ظہور اللہ کے فعل سے نہیں ہے۔

(iv) اللہ کے اثبات پر قدیم فلاسفر اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت اللہ ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ ازلی ابدی نہیں ہو سکتی بلکہ حادث و فانی ہے۔

(v) ان میں سے بعض گروہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ رہے گا جس طرح اس کی ابتدا نہیں اسی طرح انتہا بھی نہیں ہے کیونکہ عالم علت قدیمہ کا معلول ہے اور معلول کے ساتھ پایا ہے اور جب عالم ممکن الوجود ہوا تو نہ قدیم ہو گا اور نہ معلول ہو گا۔

(vi) جالینوس نے کہا فرض کرو اگر آفتاب قابل انعدام ہوتا تو اس قدر مدت دراز میں اس پر پژمردگی ظاہر ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جاتا کہ بہت سی اشیاء میں پژمردگی نہیں آتی بلکہ یکایک فاسد ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں تم نے کیوں کر جان لیا کہ آفتاب میں پژمردگی اور کمی نہیں آئی کیونکہ آفتاب فلاسفہ کے نزدیک زمین سے ایک سو ستر حصے یا اس سے کم و بیش بڑا ہے۔ پھر اگر اس میں سے پہاڑوں کے برابر بھی کمی ہو جائے تو وہ محسوس نہ ہو گی۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ یاقوت اور سونا فاسد ہو جاتے ہیں، حالانکہ برسوں تک باقی رہتے ہیں اور ان کا نقصان محسوس نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہوا کہ ایجاد اور اعدام اسی قادر کے ارادہ سے ہے جو اپنی ذات میں تغیر سے پاک ہے اور اس کی کوئی صفت حادث نہیں فقط اس کا فعل متغیر ہوتا ہے جو ارادہ قدیمہ سے متعلق ہے۔

ابو محمد نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات میں نقل کیا ہے کہ: سقراط کا خیال ہے کہ اشیاء کے اصول تین ہیں:

(۱) علت فاعلی

(۲) علت عنصری

(۳) علت صوری

وہ کہتا ہے کہ اللہ عز و جل تو عقل ہے اور عنصر کون و فساد کا موضوع اول ہے اور صورت جسم نہیں بلکہ جوہر ہے۔ اسی گروہ میں سے دوسرے کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علت فاعلی اور عنصر منفعل ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ عقل نے اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ چوتھے کا مقولہ ہے کہ عقل نے ترتیب نہیں دی بلکہ

طبیعت کا فعل ہے۔ یحی بن بشر نہاوندی نے نقل کیا کہ فلاسفہ میں سے ایک قوم کا قول ہے کہ جب ہم نے عالم کو مجتمع اور متفرق اور متحرک اور ساکن دیکھا تو جان لیا کہ وہ حادث ہے اور حادث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ آدمی پانی میں جا گرتا ہے اور اچھی طرح تیرنا نہیں جانتا لہٰذا اس صانع و مدبر سے فریاد کرتا ہے مگر وہ اس کی فریاد رسی نہیں کرتا۔ اسی طرح کوئی آگ میں گرتا ہے تو ہم نے معلوم کر لیا کہ صانع معدوم ہے۔

یحییٰ کے نزدیک عدم صانع کے لئے مختلف گروہ:

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب صانع نے عالم کو کامل اور تمام کر دیا تو اس کو اچھا معلوم ہوا۔ اس لیے وہ ڈرا کہ کہیں اس میں زیادتی یا کمی نہ آ جائے۔ جس سے وہ فاسد ہو جائے۔ اس خوف سے اس نے آپ کو ہلاک کر ڈالا اور عالم اس سے خالی ہو گیا اور تمام احکام جو حیوانات اور عالم کے مطبوعات میں جاری ہیں حسب اتفاق باقی رہ گئے۔

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات میں ایک شور و غوغا ظاہر ہوا۔ اس لیے اس کی قوت منجذب ہوتی رہی اور نور گھٹتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ نور اور قوت اس شور و فریاد میں آ گئے۔ اسی شور کو عالم کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا نور بگڑ گیا اور اس میں سے ایک محدود حصہ رہ گیا اور ان لوگوں کا گمان ہے کہ عالم میں سے نور جذب ہو کر اسی کی طرف جائے گا پھر وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے گا اور چونکہ وہ اپنی مخلوقات کی کارپردازی سے کمزور تھا اس لیے ان کا کاروبار مہمل چھوڑ دیا، اس لیے جور و ظلم شائع ہو گیا۔

(۳) تیسرا گروہ گمان کرتا ہے کہ یوں نہیں بلکہ باری تعالیٰ نے جب عالم کو استوار کیا تو اس کے اجزاء عالم میں متفرق ہو گئے اور عالم میں جو قوت ہے وہ جوہر لاہوتی ہے۔

(۴) اکثر فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کچھ علم نہیں فقط اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مخلوق کو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے خالق کا بھی علم ہے تو کیا انہوں نے مخلوق کا رتبہ خالق سے بڑھا دیا؟[۴] یا دوسرے لفظوں میں خالق کا رتبہ مخلوق سے گھٹا دیا۔ اس عقیدہ میں شیخ بوعلی سینا ان کے خلاف ہے وہ کہتا ہے: یہ بات نہیں بلکہ اللہ کو اپنے نفس کا علم ہے اور اشیاء کلیہ کا بھی علم ہے۔ لیکن جزئیات کا علم نہیں اس مذہب کو معتزلہ نے بھی ان لوگوں سے لیا ہے گویا انہوں نے معلومات زیادہ بہم پہنچائیں۔ الحمد اللہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس جماعت میں داخل کیا جو ذات باری تعالیٰ سے جہل اور نقص کو دور کرتی ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ایمان لائے:

الا یعلم من خلق

ترجمہ: یعنی کیا اللہ تعالیٰ کو مخلوق کا علم نہیں؟

وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ (الانعام: ۵۹)

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کو بحر و بر کی ہر شے کا علم ہے۔

کوئی پتہ درخت سے نہیں گرتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہی ہے۔ یہ عقیدہ اس لیے رکھا تا کہ دو قدیم ثابت نہ کرنا پڑیں۔ جواب

اس قوم کا یہ ہے کہ قدیم فقط ایک ذات ہے جو صفات کمالیہ سے موصوف ہے۔

ارسطو کا تصور الٰہ

ارسطو جیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ یہ افلاطون کا شاگرد تھا۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جو خالق کائنات ہے۔ وہ خالق بالاختیار نہیں بلکہ خالق بالاجبار ہے۔ یہ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی تحدید کر کے علت تامہ کے تحت اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار قرار دیتے ہیں۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے لیے علل اربعہ کے اصول وضع کیے ہیں۔ ان چار علتوں کے بغیر کوئی شے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے اللہ تعالیٰ علت مادیہ کا محتاج ثابت ہوتا ہے۔ اور ارسطو علت تامہ کو علت فاعلیہ قرار دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا نام علت تامہ بنے گا اور اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ علل اربعہ یہ ہیں: فاعلیہ، مادیہ، صوریہ اور غائیہ۔ انہیں ایک مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

(۱) علت فاعلیہ: علت فاعلیہ میں فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ارسطو اپنی اصطلاح میں علت فاعلیہ کو علت تامہ کا نام دیتا ہے۔ مثلاً میز بنانے کے لیے پہلی ضرورت ہے کہ بڑھئی موجود ہو۔

(۲) علت مادیہ: میز بنانے کے لیے ضروری ہے علت مادیہ (لکڑی) موجود ہو۔

(۳) علت صوریہ: مقصود میز ہے تو اس کی شکل و صورت بتانا پڑے گی کہ اتنے فٹ لمبی چوڑی ہو ورنہ ایک ٹانگ اوپر تین نیچے بھی لگائی جا سکتی ہیں۔ اس لیے صحیح نقشہ پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔

(۴) علت غائیہ: میز بنانے کا مقصد کیا ہے؟ کیا میز پڑھائی کے لیے ہے یا روٹی کھانے کے لیے ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ جب تک یہ چاروں علل موجود نہ ہوں، دنیا میں کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ لہذا اس اصول سے اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ اب ارسطو اسی مثال کو تخلیق کائنات پر منطبق کرتا ہے۔ اس کائنات کی علت فاعلیہ اللہ کی ہستی ہے یعنی ایک بنانے والی ہستی موجود ہو اور دوسرے مادہ موجود ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ علت فاعلیہ یعنی بڑھئی دور اکبری کا ہو اور میز پاکستانی ہو یہ ضروری ہے کہ وہ سامنے موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے۔ جس وقت چاہا کائنات کو ظاہر کر دیا۔ اس کے پیچھے کوئی فاصلہ نہ تھا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے۔ اسی طرح کائنات بھی قدیم بن جائے گی۔ قائلین قدم کائنات ارسطو سے متاثر ہیں۔ قرآن نے ثابت کیا ہے کہ کائنات حادث اور فانی ہے۔ قدیم نہیں ہے ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ پھر ان میں سے اللہ کون بنے گا؟

امام ابن تیمیہ ارسطو کے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و (العلۃ الاولیٰ) لان الفلك عند هو متحرك للتشبيه او متحرك للشبه بالعقل محاجه الفلك عندهم الى العلۃ الاولیٰ من جهة انه متشبه بها كما يتشبهه الموتم بالامام والتلميذ بالاستاذ و قد يقول انه يحر كه كما يحرك المعشوق عاشقة ليس عندهم ان ابدع شياءً و لا نعل شياءً و لا كانوا يسمونه واجب الوجود و لا يقسمون الوجود الى واجب و ممكن يجعلون الممكن هو موجوداً قديماً از لياً كالفلك عندهم(۷)

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ارسطو کے نظریات کا اجمالی تعارف

(۱) باری تعالیٰ مجرد تصور ہے۔

(۲) وہ مستقل قائم بذات، برحق اور قدیم ہے۔

(۳) ساری کائنات اس کا مظہر ہے۔

(۴) ذات باری نے دنیا کو پیدا کیا، اسے حرکت دی۔ اسی بنا پر وہ اس پوری کائنات اور اس کی حرکت کی بنیادی علت ہے۔

ارسطو کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک مکمل اور جامع تصور ہے۔ یہ کائنات جو خالق کی مظہر ہے، نامکمل اور ناقص ہے۔ اس کی محبت کے جوش میں ارتقاء اور ترقی کی منازل طے کر رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ علت العلل ہے یا بنیادی علت ہے۔ اس سے کائنات میں حرکت و نمو پیدا ہوئی ہے۔ ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کے رنگارنگ مظاہر اور اس کی حرکت کے پیچھے ایک ایسا تصور کارفرما ہے جو قدیم قائم بالذات برحق اور سراپا نیکی ہے۔ یہی ارسطو کے نزدیک اللہ کا صحیح تصور ہے۔(۸)

کائنات کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ چار علتوں سے ظہور میں آئی ہے۔ ان میں سے ایک علت کے کم کرنے سے کوئی شے نہیں بن سکتی۔ ارسطو قدم کائنات کا قائل تھا۔

کائنات کے تعلق سے اس کا خیال تھا کہ وہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ اس کا کوئی خالق نہیں۔ اس نے روح کی افضلیت پر کافی زور دیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مختلف علوم میں مہارت رکھتا تھا۔ یہ فلسفی تمام قوتوں اور دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے۔ مادے کو ازلی سمجھتے تھے اور روح کو زیادہ اہمیت دے کر اس کو اللہ کے برابر کا درجہ دیتے تھے۔ چنانچہ اس کے پاس مادہ، روح اور اللہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ وجود تھے جن کا تعلق ایک دوسرے سے نہیں تھا۔(۹)

یہ بات تعجب خیز ہو گی، کیونکہ وہ صراحت کے ساتھ اللہ کو سلسلہ کائنات سے علیحدہ تسلیم کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلاسفہ الٰہیات میں بعض غبی ہوتے ہیں اور بعض اوقات ارسطو میں تو یہ غباوت اور زیادہ نمایاں ہے۔ اسے خبر نہیں ہو سکی کہ اس کے فلسفہ میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ ایک طرف وہ مندرجہ بالا تصریح کرتا ہے۔ دوسری طرف اپنے فرضی اللہ کو حوادث کی طرح کائنات کے بعض لگے بندھے قوانین کاپابند اور فاعل بالاضطرار نیز کائنات کے ساتھ اتصال پر مجبور ثابت کرتا ہے۔ اس حالت میں خالق و مخلوق کے درمیان جدائی کا کیا سوال باقی رہ جاتا؟

ابن رشد کا تصور اللہ

ارسطو نے اللہ تعالیٰ کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔ حکمائے اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی مذہب ہے۔

بو علی سینا کا تصور الٰہ

بو علی سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن اسلام کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں۔ اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کا مخلوق بھی ہے۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب عالم اور اللہ دونوں قدیم ازلی ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ علت و معلول میں زمانہ کا تقدم و تاخر ضروری ہے۔ بو علی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں مثلاً کنجی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔ لیکن کنجی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی آگاہ پیچھا نہیں۔(۱۰)

تھیلز:

تھیلز ایشیائے کوچک میں آیونیا کے ایک شہر میلیٹس میں پیدا ہوا۔ اس کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نظریہ ارسطو نے اپنی کتاب "مابعد الطبعیات" میں اس طرح پیش کیا ہے "میلٹس نے تھیلز کو یہ تعلیم دی کہ تمام اشیاء پانی ہیں"۔(۱۱)

ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ:

"تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہو گی اور ان کا طویل اور دقیق مشاہدہ کیا ہو گا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول "پانی" ہے کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دار و مدار ہے۔ مزید برآں پانی غذا اور خوراک کا جزو لاینفک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہو جاتی ہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کو مادہ کا نام دے کر اس سے تمام کائنات کا صدور اور ظہور مانتے ہیں جبکہ یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے اللہ کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔

مرزا بھی یہی کہتے ہیں کہ جب کائنات کا صدور حقیقت محمدیہ سے ہوا ہے تو آخرکار سمٹ کر اسی میں مدغم ہو جائے گی اس لیے جنت دوزخ کا انکار کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کا بھی یہی نظریہ ہے "داستان حسن جب پھیلی تو لامحدود تھی۔ جب سمٹی تو تیرا نام لے کر رہ گئی یہی چیز تھیلز نے واضح طور پر بتا دی ہے کہ اس کا مادہ پانی ہے۔(۱۲)

انیکسمنڈر (Anaximander)

انیکسمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شاگرد تھا۔

انیکسمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے لیکن اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اس کے

نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین، غیر ممیز اور لامحدود مادہ سے ہوئی ہے۔(۱۳)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

انیکسمنڈر نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ زمین ابتداء میں پانی تھی۔ عمل نیچر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور پھر ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ انسان شروع میں مچھلی تھا۔ کچھ آبی مخلوق سمندروں سے ہجرت کر کے خشکی پر آگئی اور اس نے ماحول سے مطابقت اختیار کر لی۔ انیکسمنڈر اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ انیکسمنڈر کو ایشیائے کوچک کی بلند پہاڑیوں پر قدیم مخلوقات کے متجرد آثار دیکھنے کا بھی اتفاق ہوا تھا چنانچہ اس نے ان کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شروع شروع میں سطح زمین زیر آب تھی وقت کے ساتھ ساتھ پانی خشک ہوتا گیا اور سمندری مخلوقات کے ڈھانچے خشکی پر رہ گئے۔

انکسمینز (Anaxemines)

انکسمینز ایلنس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مادے کا محتاج قرار دے رہے ہیں۔ دیکھئے انکسمینز کس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو مادہ قرار دے کر کائنات کے ساتھ مدغم کر رہے ہیں۔

"کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف بہروپ ہیں۔ زمین کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کے تخلیق اور ارتقاء کا باعث بنتی ہے۔ ہوا انیکسمنڈر کے غیر متعین مادے کی طرح لامحدود، طور پر خلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

انکسمینز، تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً ترقی معکوس معلوم ہوتا ہے۔ انکیسمنڈر نے تھیلز کے نظریہ پانی کی بجائے غیر متعین مادے کو کائنات کی اصل تسلیم کرتے ہوئے بتایا کہ تاریخ فلسفہ کو پہلی ارتقائی حرکت کرنی چاہیئے۔ اس نقطہ نظر سے انیکسمنڈر نے تو ارتقائی قدم اٹھایا تھا کیونکہ غیر متعین مادہ کا کاریگر مادی اشیاء کا کسی طرح وجود نہیں۔ ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے مگر انکسمینز پھر تھیلز کی سطح پر آکر کائنات کی بنیادی حقیقت کو مادی گردانتا ہے۔ کیا یہ قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف نہیں ہٹ آیا۔

فیثاغورثیہ کا تصوراللہ

یہ سیماس میں پیدا ہوا اور اوائل عمر ہی میں وہ سیماس سے ہجرت کر کے شمالی اٹلی کے ایک شہر کوٹونا میں آباد ہو گیا تھا جہاں اس نے فیثاغورثی کی بنیاد رکھی اور آخر وقت تک اس کا سربراہ رہا۔ "فیثاغورثیہ بھی آواگون کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جسم روح کا مقبرہ ہے یا قیدخانہ ہے۔ خاص مذہبی دستور العمل کے ذریعے ایک جسم سے دوسرے جسم اور دوسرے سے تیسرے میں انتقال روح کے چکر سے نجات حاصل کرنی چاہیئے۔

یہ حلولی نظریہ تعلیمات قرآن کے خلاف ہے اور وحدۃ الوجود کی ایک شکل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو

ساری کائنات کے اندر جاری و ساری ماننا پڑتا ہے۔ کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے یہ "عدد" کو کیسے علت مادیہ قرار دیتے ہوئے کائنات کی تخلیق کے بارے میں لکھتا ہے:

فیثاغورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی فیثاغورثیہ نے جب ریاضیاتی اصول کو کائناتی اصول بنایا اور عدد کے نظریے کی رو سے کائنات کی تکوین و ترکیب کی تشریح کی تو بے شمار بعید از عقل اور مبالغہ انگیز دلائل کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گیا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے، جس طرح انکسیمنز نے کائنات کے متضاد عمل، احتراق اور تکثیف بتائے تھے اسی طرح فیثاغورث نے جفت طاق کو متضاد عمل بنایا۔ جفت لامحدود ہے کیونکہ جفت عدد طاق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہیں جوڑوں سے بنی ہوئی ہے۔ لہٰذا طاق اور جفت کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔ حد اکائی ہے جس سے آگے ہم نہیں جا سکتے۔ یہی حد مطلق یا اکائی کائنات کی مرکزی آگ ہے۔ سب سے پہلے حد وجود میں آتی ہے اور یہ لامحدود ہو جاتا ہے تو ایک مخصوص چیز معرض وجود میں آتی ہے اس طرح ساری کائنات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فیثاغورثیہ لکھتا ہے: "عدد مادی اشیاء کی تخلیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہے، اکائی یا نقطہ دراصل ایک ہی چیز ہیں چنانچہ ایک کا عدد نقطہ ہوا، دو کا عدد لکیر، تین کا عدد سطح ہے اور چار کا عدد ایک مخصوص شے بن جاتی ہے۔ مثلاً دراصل لکیروں اور سطحوں کا مجموعہ ہے اور یہ لکیریں اور سطحیں نقطوں پر مبنی ہیں جس طرح دیگر اعداد بہت ساری اکائیوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اسی طرح لکیریں شکلیں اور سطحیں متعدد نقاط کے ملانے سے وجود میں آتی ہیں۔ کیا نقطوں اور لکیروں کو اعداد سمجھ لینا درست ہے؟ یقیناً نہیں فیثاغورث کا یہ نظریہ بلاشبہ مبالغہ انگیز ہے۔(۱۴)

زینوفینیز (Xenophanes)

زینوفینیز کو عموماً ایلیائی مکتب فکر کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ "اگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں کو دیکھو تو خدائے واحد کو پاؤ گے"۔ "خدا تمام آنکھ ہے تمام کان ہے"۔ "اللہ بغیر کسی دقت کے اپنے فکر سے ساری کائنات پر حکمرانی کرتا ہے"۔ اللہ کو زینوفینیز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔ اس کا تصورالٰہ شخصی نہیں ہے۔ اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری و ساری ہر شے کی اصل ہے۔ وہ ازلی ابدی ہستی ہے جس کا احاطہ فکرانسانی نہیں کر سکتی زینوفینیز کے نظریے کو ہم بجا طور پر وحدۃ الوجود کا نام دے سکتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی رو سے کائنات اور اللہ میں کوئی فرق نہیں، کائنات اللہ ہے اور اللہ کائنات۔ اس نظریے کو ہمہ اوست بھی کہتے ہیں۔ ہمہ اوست میں اللہ کو نہ صرف کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی اللہ کائنات میں محدود نہیں اس کے بہت سے پہلو بھی ہیں ۔(۱۵)

شاہ ولی اللہ نے ثابت کیا ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ معنوی کوئی فرق نہیں ہے۔ شاہ اسماعیل نے بھی دفع الباطل میں یہی فرق ثابت کیا ہے۔

پارمینڈیز (Parmanides) (۵۱۴ ق م)

ایلیائی مکتب فکر کا اصل بانی ہے۔ یہ ایلیا کے مقام پر پیدا ہوا۔ زینوفینیز کی طرح پارمینڈیز بھی وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ مگر آخرالذکر کے نظریات زیادہ پختہ، مدلل اور منطقی ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی ایک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر تمام وہمے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک اور ازلی و ابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر ارتقاء اور انحطاط ہمیں نظر آتا ہے وہ سب فریب ہے۔(۱۶)

انسان کا طبعی رجحان مادیت کی طرف ہے۔ وہ کائنات کے بنیادی اصول کو مادی سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آیونیا میں فلسفہ کی ابتداء مادیت سے ہوئی۔ اسی طبعی رجحان سے مجبور ہو کر پارمینڈیز نے ہستی کی ایک مادی تصویر بنا لی۔ پارمینڈیز نے ہستی کا مادی تصور پیدا کرنے کی جو غلطی کی تھی۔ اس پر دیمقراطیس وغیرہ نے اپنے فلسفہ جواہر کی بنیاد رکھی۔(۱۷)

پارمینڈیز نے بھی ہستی کو مجرد اور غیر مادی سمجھا۔ مگر اس کی وحدت قائم رکھنے کی کوشش میں اسے مادی اشیاء کو بھی اس میں شامل کرنا پڑا۔ چنانچہ ایک مجرد تصور کی اس نے ایک مادی تصویر بنا ڈالی۔(۱۸)

زینو کا تصوراللہ

زینو ایلیاء کا باشندہ تھا اور پارمینڈیز کا مقلد تھا۔ اس کا مقصد فیثاغورثیہ کے نظریہ کثرت کو ثابت کرنا ہے۔ پارمینڈیز کی طرح وہ حرکت اور تغیر کو واہمہ سمجھتا ہے۔ زینو نے اپنا ذاتی نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کے نظریہ (یعنی فیثاغورثیہ کا نظریہ کثرتیت) رد کرنے کا مقصد اپنے استاد پارمینڈیز کے نظریہ وحدۃ الوجود کا تحفظ کرنا ہے۔(۱۹)

ہراقلیتوس (Heraclitus) (۵۱۴ق م)

ہراقلیتوس، افیساء (Ephesus) کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ خلوت پسند صوفی قسم کا مفکر تھا۔ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتا ہے:

"آگ وہ بنیادی جوہر (Fundamental Substance) ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے۔ جس سے ہوا پیدا ہوئی۔ ہوا سے پانی اور پانی سے مادہ "آگ" زندگی کا مظہر ہے۔ اس لیے جس مظہر میں آگ کا جتنا کم امتزاج ہو گا اتنا ہی وہ زندگی سے عاری ہو گا۔ مادہ میں آگ کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ مادہ سے پانی بنتا ہے۔ پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔ اس طرح کائنات کی زندۂ جاوید متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔ تاہم اس کا اظہار مختلف مراتب پر اور متضاد صورتوں میں ہوتا ہے۔ تکوین (Becoming) کی تہ میں کارفرما حقیقت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ مگر کائنات میں

اس کے روپ مختلف اور کثیر ہیں۔ آگ کو ہراقلیتوس زندگی کے علاوہ عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ آگ کی مناسبت سے ہم کائناتی اسکیم میں عقل(Reason) اور زندگی کے درجوں کا یقین کر سکتے ہیں۔(۲۰)

ایمپیڈوکلیز (۴۴۰ ق م)

ایمپیڈوکلیز، سسلی کے ایک شہر ایکراگاس (Akragos) کا رہنے والا تھا۔ یہ عظیم فلسفی اور دقیق النظر اور رقیق الحال حکیم تھا۔ وہ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ہر اقلیتوس نے سکون و ثبات کو نظر کا دھوکہ ثابت کر کے تغیر اور حرکت کو حقیقت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ "آتش" کائنات کا بنیادی جوہر ہے۔ حقیقت کی تشریح کے لیے چھ مفروضے ہیں۔ پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔۔۔ پہلے چار مفروضوں کو کائنات کے بنیادی عنصر (Elements)بنے۔ تمام موجودات ہوا، پانی، مٹی اور آتش کے مرکبات ہیں۔ جب ان چار عناصر کی ترکیب کسی خاص تناسب سے ہوتی ہے تو کوئی خاص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔(۲۱)

انکساغورس (Anaxagors) (۵۰۰ ق م)

انکساغورص آیونیا کے شہر کلازوینا میں پیدا ہوا۔ وہ خلا یا عدم کو مادہ کی دنیا میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور نہ ہی وہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حرکت کا اصول خارج سے درآمد کیا جائے۔ وہ "خارج" اور "خلائے محض" کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ مادہ لامحدود طور پر پھیلا ہوا ہے۔ مادہ میں خلا یا عدم یا نیستی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ ہی مادہ تقسیم (Deivision) یا تحویل کے عمل میں کسی سٹیج پر آ کر کوئی حد پیش کرتا ہے۔ انکساغورس کہتا ہے کہ جواہر کا مرکب سمجھنا درست نہیں۔ مادہ لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ نیستی کو مادہ سے خارج کرنے کا وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے۔ مادہ اگرچہ ذرات کا مرکب ہے۔ مگر یہ ذات ناقابل تقسیم وحدتیں نہیں، ہر ذرہ یا جوہر کو اور متناہی طور پر مزید تقسیم کیا جا سکتا ہے۔۔۔ دنیا کی تشکیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ آگ کے ساتھ اور مٹی مٹی کے ساتھ انکساغورس اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم کی تشریح اس اصول پر کرتا ہے۔ "وہ ہر شے کا کچھ حصہ ہے"۔ (۲۲)

سقراط (Socrates) کا تصور الٰہ

سقراط ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونکوس ایک غریب سنگ تراش تھا۔ اس نے آغاز میں اپنے والد کے پیشہ کو اپنائے رکھا۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند انسان تھا۔ اس نے فلسفے کی شاخوں میں سے الٰہیات اور اخلاقیات کو غور و فکر کا خاص موضوع بنایا۔

سقراط روح کی لافانیت کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ روح جسم میں آنے سے پہلے ایک خاص مقام پر رہتی ہے۔ اور جسم کے فنا ہونے کے بعد زمین کے نیچے ایک خاص مقام پر چلی جاتی ہے۔ وہ مادہ کو ہیولیٰ اور ابدی سمجھتا تھا۔(۲۳)

اس نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں اپنی فکر کو ایلیائی نظریہ وحدۃ الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک

نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔

افلاطون (Plato) کا تصورالٰہ

افلاطون ایتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ سقراط کا شاگرد تھا۔ ارسطو کا استاد تھا۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے سلسلہ میں اس کا عقیدہ اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ ایک حادثہ ہے۔ اور یہ حادثہ حال نہیں بلکہ قدیم ہے۔ اس نے تخلیق کائنات کو دیوتاؤں سے وابستہ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتاؤں کا تعلق قدیم سے نہیں ہے۔وہ مذہب کا بھی قائل نہیں تھا۔ فیثاغورث کے بتائے ہوئے عمل تناسخ پر کامل یقین رکھتا ہے۔(۲۴)

ساری کائنات کی تشکیل میں عقل کا عمل دخل ہے۔ ذرۂ خاک سے لے کر سیاروں کی گردش تک میں عقل اور ذہن کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے۔ اس کے ایک طرف دنیائے تصورات ہے اور دوسری طرف مادہ۔ عدم محض ہستی (Being) اور نیستی (Not Being) کی درمیانی کڑی ہے۔ اس کا تعلق تصورات سے بھی ہے اور عدم محض یعنی مادہ سے بھی۔ یہ اگرچہ غیرمادی (Incorporal) ہے۔ لیکن جگہ گھیرتا ہے۔ اللہ اسے جال کی طرح خلا میں بچھا دیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تنصیف کر کے اس کے دونوں حصوں کو اندر کی طرف موڑ کر اندرونی اور بیرونی دائروں میں ڈھال دیتا ہے۔ دونوں دائرے ستاروں اور سیاروں کے خطے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مادہ کی چاروں اقسام تیار کر کے اسے روح کائنات کے خالی سانچہ میں بھر دیتا ہے۔ اس طرح کائنات کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کائنات ایک زندہ جسم کی طرح ہے جس کے اندر روح ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح میں عقل ہوتی ہے اور اسی لیے کائنات کے نظام میں عقل کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔(۲۵)

امام ذہبی افلاطون کے علم صور الہیہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ماذهب اليه بعضهم من كون علمه صوراً مجردة غير قائمة بشئى وهى المثل الافلاطونية. منع كون العلم نسبة محضة كما ذهب اليه كثير من المتكلمين و تمسك به نفاة علمه بنفسه من الدهرية، نفاة علمه مطلقاً من قدماء الفلاسفة، بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم، نسبة الصفة الى الذات ممكنه، والشىء ينسب الى ذاته نسبة علمية، فان التغير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة فى الازل ان علمه بعلمه نفس علمه، واليه اشاره بقوله. (عالماً بعلمه). فلا يلزم التسلسل فى علمه بالجميع المستلزم لعلمه بعلمه كمال تمسك به نفاة علمه بالجميع انا العلم و كذا سائرالصفات ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان، بل الامور العنية الثابته فى الازل واليه اشاره. بقوله: والعلم صفته فى الازل فلايرولنقض بمثل الموجود والواجب كما ظن ان العلم واحد تتعدد تعلقاته. (٢٦)

اسپنوزا کا تصور الٰہ

عربی کی ضرب المثل ہے کہ "حب الشي يعمي و يصيم" یعنی محبت اندھا بہرا بنا دیتی ہے۔ یہ مثال اس کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے تسلسل حوادث نے انس و محبت نفس کو اس مغالطہ علة الورود میں بتلا کیا ہے، جسے ہم تسلسل سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت کا تصور کی اس انس کا دشمن ہے۔ اس یقینی اور بدیہی شے کے یقین کو اگر مستحکم کیا جائے اور اس کے ساتھ انبیاء کے بیانات کو دیکھا جائے اور ساتھ ساتھ تسلسل کائنات کا مفروضہ الگ کر دیا جائے تو دہریت کے مہلک بخار سے نجات کی بہت قوی توقع ہے۔ تسلسل حوادث سے انس و الفت کا غلبہ نفس پر معمولی نہیں ہوتا اور اس سے دھوکہ بھی معمولی نہیں ہوتا۔ اس فریب سے نجات سے صرف انبیاء کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کی شاگردی کے بغیر وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرنے والا بھی لاشعوری طور پر منکرین کے صف میں جا بیٹھتا ہے۔ بعض ایسے فلاسفہ کو دیکھو جنہوں نے دہریت کی تردید کی ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن تسلسل حوادث کی الفت و عادت بھی ان پر غالب تھی۔ انہوں نے غیر شعوری طریقہ سے اقرار کو انکار کا قرین بنا دیا۔

ڈیکارٹ (Descart) ۱۶۹۶ء

ڈیکارٹ فرانسیسی فلسفی ہے۔ اللہ اور کائنات کے بارے میں اس نے "شک" کو اپنا اصول بنا لیا تھا۔ لیکن جب اس نے آفاقی دلائل سے آنکھیں بند کر کے اپنی ذات اور نفس پر غور کیا۔ وہ اپنی ذات میں "شک" نہ کر سکا۔ اس کا مشہور قول ہے:

"میں شک کر رہا ہوں اور شک کے لیے شک کرنے والے کا وجود ضروری ہے۔ لہذا میں موجود ہوں"۔

اس کے بعد اس نے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں نتیجہ نکالا کہ وہ ہے۔ میں اپنے آپ کو حقیقت کے ماننے پر مجبور پاتا ہوں اور میرے اندر شعور اس ذات نے پیدا فرمایا ہے جو ہر قسم کی صفات کمال سے متصف ہے اور وہ اللہ ہی کی ذات ہے۔(۲۷)

دوسری طرف دیکھئے! ڈیکارٹ نے عقل کو بنیاد بنا کر مابعد الطبعیات کو اس کے تحت تسلیم کیا ہے اور عقل کے ذریعے بنائے گئے اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے گویا وحی الٰہی کا منکر ہے۔

جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات عقل، کشف اور حواس سے ماورا ہے۔ اس کو جاننے کا صرف ایک ہی اصول ہے وہ وحی الٰہی ہے۔ ائمہ متکلمین لکھتے ہیں:

ان الکشف والالهام والمنام لیس بحجة. (کتب العقائد) کشف، الہام اور منام شرعاً حجت نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ ذرائع علم معرفت الٰہیہ کے لئے حجت نہیں ہو سکتے۔ اس لئے معرفت الٰہیہ کا حتمی اور یقینی ذریعہ علم وحی ہے۔

ارسطو، افلاطون، سقراط، اسپنوزا اور ڈیکارٹ کا تصور الٰہ ایک نظر میں

انہوں نے علت و معلول کے تحت اللہ تعالیٰ کے وجود کو علت اولیٰ ذات مطلق قرار دیا ہے۔ اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن پوری کوشش اس مقصد کے لیے صرف کر دی کہ زنجیر حوادث کہیں سے ٹوٹنے

نہ پائے وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار تو نہ کر سکے لیکن انہوں نے اللہ تعالیٰ کو بھی اسی سلسلہ میں منسلک فرض کر لیا۔ ان لوگوں کے خیال میں اللہ تعالیٰ سلسلہ حوادث سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ اسی زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ ان کا نظریہ تھا کہ تسلسل حوادث بھی نہ ٹوٹے اور اللہ کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ نقیضین کو جمع کرنے کی یہ کوشش ناکامی پر ختم ہوئی اور ان کے بیانات دیکھ کر ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ اقرار بھی انکار باری تعالیٰ کے برابر ہے۔ اس بے راہ روی کا اندازہ اس ذہنی کشمکش سے ہو سکتا ہے جو ان کے فلسفوں میں نمایاں ہے۔ جب ہمارے وجود کی ایک ابتدا ہے تو قیاس فطری کہتا ہے کہ کائنات کی بھی ایک ابتداء ہو گی۔ اسی نفسی بیماری کی تشخیص اس طرح فرمائی گئی ہے:

یَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا ۚ صلے وَ هُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ O(روم:۷)

ترجمہ: یہ لوگ دنیاوی زندگی کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔

ضمنی طور پر ایک لطیفہ کا تذکرہ دل چسپ ہو گا تسلسل حوادث کا یہ فریب بیسویں صدی کے فلسفی اور ساتویں صدی کے جاہل بدوی دونوں کو ایک ہی صف میں بٹھا دیتا ہے۔ دیکھئے!

عرب کا جاہل دہقانی اس فریب میں مبتلا ہو کر جہاں پہنچا تھا، بیسویں صدی کا یورپین فلسفی بھی اس سے ایک قدم آگے نہیں جا سکا:

وَ قَالُوْا مَا هِیَ اِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوْتُ وَ نَحْیَا وَ مَا یُهْلِكُنَاۤ اِلَّا الدَّهْرُ ۚ (الجاثیہ:۲۴)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس ہماری دنیاوی زندگی ہی کا وجود ہے۔ جس میں ہم مرتے جیتے رہتے ہیں اور صرف زمانہ ہمیں ہلاک کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے دہری فلسفی نے اس مسئلہ میں اس سے زیادہ کیا کہا ہے؟ یہ نمونہ بتاتا ہے کہ انبیاء کی تعلیمات سے روگردانی کر کے انسان کی عقل معاد ہمیشہ انتہائی پستی میں رہتی ہے خواہ عقل معاش کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے۔(۲۸)

سید سلیمان ندویؒ علت تامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکمائے اسلام کی غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور مسئلہ علت میں تمام تر مشائیہ کے نظریہ کو قبول کر لیا ہے کہ ذات واجب الوجود علت اولیٰ یا عقل اول کی "علت تامہ" ہے۔ اور علت تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا اور اضطراراً وہ اس سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کے ارادہ اور قصد کو دخل نہیں ہوتا۔ اس کی صحیح مثال آفتاب اور روشنی کی ہے کہ آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے۔ جب آفتاب نکلے گا تو روشنی کا ظہور ہو گا، خواہ وہ موانع کی وجہ سے کبھی ہم کو نظر نہ آئے اور آفتاب سے اس روشنی کا صدور، آفتاب کے قصد اور ارادہ سے نہیں ہے بلکہ اس سے مجبوراً یہ روشنی پیدا ہو رہی ہے۔ عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد عالم کائنات کا تمام تر کارخانہ باہمہ سلسلہ علل و معلول خود بخود پیدا ہونے لگا۔ اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بندھ گیا کہ اب خالق اول کو اس میں دست اندازی کی مطلق قدرت ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مذہب کا پیرو سلسلہ علل و معلول کو نہیں توڑ سکتا، اس لیے وہ خرق عادت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے

کہ ایسے واقعات پیش آتے ہیں۔ جن کی توجیہہ ظاہری سلسلہ علل و معلول سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے وقوع سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے ایک طرف اس کو لامحالہ ان واقعات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف منسوب نہیں کر سکتا۔ چونکہ بلاسبب اور بے علت کے کوئی شے پیدا ہو نہیں سکتی اسی بنا پر اسباب و علل خفیہ کے سایہ کے سوا اس کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی۔ تم نے اوپر دیکھ لیا ہے کہ یہ مورچہ بھی محفوظ نہیں اور اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق ماننے بغیر چارہ نہیں۔(۲۹)

(۱) ایک شے کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتی ہیں، کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلاانتظار کسی اور شے کا معلول وجود میں آ جائے۔ اس لئے اگر ایک معلول کے لئے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو جائے گی۔

(۲) اللہ ساری کائنات کی علت تامہ نہیں ہے بلکہ ساری کائنات کی حقیقی علت اللہ کی مشیّت و قدرت ہے۔

اب استدلال کے مقدمات یہ ہیں:

ا۔ عالم ایک شے واحد ہے۔ شے واحد کے دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عالم کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔

قاعدہ ہے کہ:

۲۔ اللہ عالم کی علت تامہ ہے۔ علت تامہ متعدد نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے اللہ بھی متعدد نہیں ہو سکتے۔

علت موجبہ جس معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ معلول اس سے صدور کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ لم یلد و لم یلد میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ چونکہ کائنات کی علت موجبہ نہیں ہے اس لئے کوئی شے اس سے صادر نہیں ہوتی بلکہ اس کی مشیّت اور ارادہ سے وہ شے پیدا ہو جاتی ہے۔ دہریت کے نزدیک مادہ اول سے ساری کائنات صادر ہو رہی ہے۔ اس لیے وہ اس کے لئے علت موجبہ ہے۔ جس علت سے کسی دوسری علت کا صدور ہوتا ہے وہ بھی دوسری علت کی معلول بن سکتی ہے۔ اللہ چونکہ علت موجبہ نہیں ہے اس لئے وہ لم یلد بھی ہے اور ولم یولد بھی ۔ یعنی وہ کسی دوسری علت کا معلول بھی نہیں ہے۔ دہریت کے نزدیک چونکہ مادہ اول کائنات کی علت موجبہ ہے اس لیے علت موجبہ پر معلول ہونے کا امکان بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس کے لئے ایسی دوسری ہستی کی ضرورت ہو گی جو علت موجبہ نہ ہو بلکہ فاعل بالارادہ ہو۔ "لم یلد و لم یولد" کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں برٹرینڈرسل کے اس سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟

سید سلیمان ندویؒ حقیقی علت اللہ کی قدرت اور ارادہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

جہاں تم اپنے سلسلہ اسباب و علل کو چند قدم بڑھا سکتے ہو وہاں بھی بالآخر پراگنن ہونے سے چارہ نہیں۔ پانی بادل سے برسا، بادل بخارات سے بنے، بخارات پانی سے اٹھے جو سورج کی تپش سے گرم ہو کر یہ صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ غرض پانی بخارات سے اور بخارات پانی سے پیدا ہوئے۔ اس دور کے عقدۂ لاینحل کو تم حل کر سکتے ہو؟ یہ ناممکن اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ قادر و ذی ارادہ کے مظاہر ہیں اور وہ اپنی عادت

کے مطابق ایک طریق خاص پر اس کو چلا رہا ہے۔ لیکن وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ صدیوں میں جب اس نے ضرورت سمجھی انسانوں میں اپنا ایک نشان قائم کر کے عادت کے خلاف کوئی بات ظہور پذیر کر دی۔ علت و معلول کا تعلق جو بظاہر نظر آتا ہے ہم نے اس کی عادت جاریہ یک رنگی اور یکسانی اختیار نہ کرتی تو مخلوقات اپنے منافع کے مضرتوں کے دفعہ کے لیے پہلے سے کوئی تیاری نہ کر سکتیں۔(۳۰)

اس سے معلوم ہوا کہ مجبوری اور کمزوری کا قدیم تصور فلاسفہ یونان، ہنود اور یہود و نصاریٰ سے ہوتا ہوا اس امت مسلمہ میں علت و معلول، وحدۃ الوجود اور نیچریت کے رنگ میں داخل ہوا۔ یہ نظریات ایسے ہیں جن میں بنیادی طور پر اللہ کو مجبور مضطر اور کمزور ماننا پڑتا ہے قاعدہ ہے کہ جو ہستی کمزور اور مجبور ہو وہ کبھی الہ نہیں بن سکتی۔ عقیدے کی صحت پر جملہ عبادات کا دار و مدار ہے۔ اگر عقیدہ میں نقص ہو گا تو کوئی عبادت قابل قبول نہ ہو گی۔ اس لئے ہر مسلمان کو چاہیئے کہ عبادت سے قبل معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل کرے جس کے نتیجے میں عقائد بھی درست ہو جائیں گے اور اس کے بعد سب عبادات درجہ قبولیت حاصل کر لیں گی۔

ملحدین اور اللہ کی مجبوری

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ ہر زمانہ میں ملحدین کا ایک گروہ موجود تھا جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔ سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے۔ اللہ کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے بلکہ ملحدین سابق و حال میں فرق یہ ہے کہ ملحدین سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پرزور ہوتے تھے ان کے مقابلے میں ملحدین حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے، ان کی تمام مباحث کا ماحاصل یہ ہے کہ:

۱۔ اللہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔
۲۔ مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی شے موجود نہیں۔
۳۔ اللہ کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے۔

متکلمین اسلام

متکلمین اسلام نے ملحدین سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے الملل والنحل میں ملحدین ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیئے ہیں۔ یہ جوابات نہایت ہی قوی اور پرزور ہیں۔ دنیا میں ابتدائے آفرینش سے دو قسم کے انسان رہے: ۱) موحد، ۲) ملحد۔

(۱) موحد

وہ ہیں جن کا پختہ عقیدہ یہ رہا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کو ایک واجب الوجود ہستی جسے اللہ کہتے ہیں، نے تخلیق کیا ہے، جو تمام صفات کمال کی جامع ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، نہ تو کسی نے اس کو پیدا کیا ہے اور نہ کبھی وہ فنا ہو گی، نہ وہ کسی کی محتاج ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔ اس عقیدہ کے

انسانوں کو موحد کہا جاتا ہے۔ یعنی واحد کی عبادت کرنے والے۔

(۲) ملحد

دوسرا گروہ انسانوں کا وہ ہے جو اللہ کو نہیں مانتا اور اللہ کے وجود کو ان وہمی و خیالی اشیاء میں داخل سمجھتا ہے جن کو انسانی تخیل نے ابتدائے فطرت میں قوانین طبیعہ سے مرعوب ہو کر اختراع کر لیا ہے۔ پھر یہ اختراع ان کے خیال میں انسانوں کے دماغوں پر اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ انہوں نے کائنات کے تمام امور اور اپنے تمام اعمال و افعال بلکہ حرکات و سکنات تک کو اسی واہمی شے کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔

ان دونوں فرقوں یعنی قائلین باری تعالیٰ اور منکرین باری تعالیٰ انسانوں میں ہمیشہ سے نزاع چلی آتی ہے۔ ہمیشہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مذہبی جماعت نے اپنے قوی دلائل سے لامذہب یا منکرین باری تعالیٰ افراد کے دلائل کو نہ صرف کمزور بلکہ اس قدر مجروح اور بیکار کر دیا ہے کہ اب وہ سر اٹھانے کے قابل نہیں رہے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی دنیا ترقی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ گئی ہے اور اللہ کے منکرین کاوجود محدود تعداد میں رہ گیا ہے۔

ضروری نہ تھا کہ ہم اللہ کے منکرین یا مادہ پرست افراد کے خیالات معتقدات اور دلائل پر تبصرہ کریں لیکن قرآن مجید کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس موقع پر مناسب سمجھا گیا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کا سلسلہ میں ان کے عقیدہ کی بھی مختصر الفاظ میں تردید کر دی جائے تاکہ اس بحث میں آگے بڑھنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر سکے کہ کائنات کو وجود میں لانا اور اس کو برقرار رکھنا صرف اسی واجب الوجود ہستی ہی کاکام ہے۔ کسی دوسری طاقت کا نہیں جو یکتا اور صرف یکتا ہے۔

ملحدین کی اقسام

ملحدین (مادہ پرست) کی دو اقسام ہیں:

(ا) پہلے گروہ کا خیال ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ یعنی وہ اجزاء یا عناصر یا اشیاء جن سے دنیا بنی ہے، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ "یعنی وہ ذرات دقیقہ بسیط جن سے دنیا بنی ہے۔ مختلف قسم کے ذرات ہیں جو ہمیشہ فضا میں حرکت کرتے رہتے ہیں اور جب کبھی وہ آپس میں ٹکراتے ہیں، یعنی ذرات کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو ان کے اتصال سے ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے متواتر تصادمات سے دنیا وجود پذیر ہوئی۔ یہ خیال قدیم حکماء کا ہے۔

جدید حکماء کا خیال

انہوں نے اس خیال میں تھوڑی سی اصلاح یا جدت یہ کی ہے کہ مادہ اجزائے دقیق و بسیط یا ذرات کو قرار نہیں دیا بلکہ ان بخارات یا بھاپ کو مانا ہے جو قدیم و ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ قائم بالذات ہیں اور فضا میں گشت لگاتے رہتے ہیں اور جب کبھی آپس میں ٹکراتے ہیں تو ان کے اتصال سے اجسام وجود پذیر ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ

دوسرا گروہ جو مادہ کو قدیم ازلی تو مانتا ہے لیکن اس کو بے حس و حرکت یا بے شعور شے قرار دیتا ہے۔ یعنی اس بات کا قائل ہے کہ مادہ خود بخود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ اثر قبول کرتا ہے اور اللہ نے اسے ترکیب و ترتیب دے کر دنیاکو پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن ان میں سے ایک یعنی اللہ موثر یا علت ہے اور دوسرا یعنی مادہ متاثر اور معلول ہے۔(۳۱)

وجود باری تعالیٰ پر ملحدین کا اعتراض

اللہ کا وجود اگر تسلیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا

۱۔ اس کی علت قدیم ہو گی یا حادث؟

۲۔ اگر قدیم کہیں تو لازم آئے گا کہ اس واقعہ کو بھی قدیم اور ازلی مانا جائے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے۔

۲۔ اگر معلول حادث ہو تو

۳۔ علت بھی حادث ہو گی۔

۴۔ پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو گی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱۔ اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازلی ہے

۲۔ تو تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱۔ علت العلل جب قدیم ہے

۲۔ تو اس کا پہلا معلول بھی قدیم ہو گا۔

۳۔ جب پہلا معلول قدیم ہے

۴۔ تو اس کا دوسرا معلول بھی قدیم ہو گا۔

اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے تو اللہ کا وجود کہاں باقی رہتا ہے؟ سابق ملحدین کے اوپر بہت سے قوی اعتراضات ہیں لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں۔ یورپ کے ملحدین آج کل اللہ کے وجود پر جو اعتراضات کررہے ہیں جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے ہم کو صرف ان اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا مقصود ہے۔ سب سے پہلے ملحدین کے اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور آخر میں متکلمین اسلام اور قرآن کریم سے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔

مادیین

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا منکر کہا جاتا ہے وہ مادیین ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ نہیں ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ مادی نہیں۔

پروفیسر لیٹر کے بقول: مادی مذہب اپنے آپ کو "عقل اول" کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں۔ ہم حکمت الٰہی کے نہ منکر ہیں نہ قائل ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہنا ہے۔

مادیین کیوں اللہ کے قائل ہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے اقرار انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیئے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار اثبات یا نفی کے اصول و ادلہ کیا ہیں؟

فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے پہلا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیئے۔

کانٹ اور بیکن نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینات کی بنیاد قائم ہوئی۔

روزمرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کرو ایک شے ہے جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے ہیں کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دنیاکے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دو سر ہوں۔ ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورتاً آدمی ہوں، ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں کے بجائے آدمی رہتے ہوں لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں کیوں؟ اس لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں سے کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقین کا رجحان اسی طرف ہو گا کہ اللہ موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کو اللہ کسی نفی پر کس دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں۔ ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ:

۱۔ اگر اللہ کاوجود نہ ہو تو

۲۔ سلسلہ غیر متناہی کاوجود لازم آئے گا

۳۔ لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

اب جو کچھ شبہہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بخت و اتفاق سے ایسی ایسی عجیب و غریب مخلوقات جو

سر تا پا حکمت،اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت موثر الفاظ میں ادا کیا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ اللہ کا وجود اس سوال کا لازمی جواب ہے۔

مادہ یا ہیولیٰ فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے۔ اسے انگریزی میں Matter کہتے ہیں۔ اس کے کئی مفہوم ہیں۔ عام طور پر اس کے معنی ہیں جس کے وجود کا امکان ہے۔ جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے) لیکن صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چونکہ تصور یہ ہے کہ ممکن حقیقت بن سکتا ہے تو کچھ مدارج طے کرنے کے بعد اس دور کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ نشوونما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کم تر درجہ کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک مادہ کے قدیم تصورات

طالیس ملطی کے نزدیک تمام اشیاء کی اصل "پانی" ہے۔ تمام اشیاء پانی سے بنی ہوئی ہیں۔ انکسیمنڈر کے نزدیک تمام اشیاء کا آغاز لامحدود مادہ سے ہوا۔ تمام اشیاء اس مادہ سے ابھرتی اور تباہ ہو کر پھر ساتھ مل جاتی ہیں۔ مادہ کی ماہیت کی بابت اس نے کچھ نہیں کہا البتہ اس کے نزدیک مادہ لامحدود اور ناقابل فنا ہے۔ انکسیمنز کہتا ہے۔ ابتدائی مادہ "ہوا" ہے، پارمینڈیز "روح" اور "مادہ" میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا۔ وہ جس وجود کا ذکر کرتا ہے وہ نہ روح ہے، نہ مادہ، نہ جسم ہے اور نہ جان۔ بس ایک وجود ہے۔ گورگیاس تو سرے سے وجود ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ ہیراقلیتوس کے نزدیک ابتدائی مادہ نہ پانی ہے اور نہ ہوا بلکہ "آگ" ہے جو غیر مخلوق اور ازلی و ابدی ہے۔ فیثاغورثی نظریہ واحد "اعداد" جوہر کو ناقابل فنا تغیر کہتا ہے۔ البتہ مادی اجسام کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ انکساغورس کے نزدیک مادہ محض ایک عنصر ہے۔ ان ابتدائی عناصر کی مقدار یہی ہے جو پہلے تھی اور وہی رہے گی۔ اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی کمی واقع ہو سکتی ہے۔ ان کی ماہیت بھی ناقابل تغیر ہے۔ دیوجانس وحدیتی مادیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک "ہوا" ہی تمام اشیاء کا ضمیر ہے۔ اسی طرح آرکیلاس بھی "ہوا" کو جوہر اصل مانتا ہے۔ دیمقراطیس جوہر اصلی کو لامحدود اور لاتعداد چھوٹے ذرات میں منقسم خیال کرتا ہے۔ یہ ذرات ان کے نزدیک ناقابل تقسیم ہیں۔ اصلی اور ناقابل فنا ہیں۔ افلاطون تصورات کو ابدی اور ناقابل تغیر سمجھتا ہے۔ ان کے مظاہر یعنی اشیاء کو تغیرپذیر اور فانی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کامل وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اشیاء کے دیگر عناصر کی ماہیت وہی ہو گی جو حسی مدرکات کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عناصر لازمی طور پر لامحدود اور لاموجود ہیں۔ لامعلوم اور لااثبات ہو گی۔ یہ افلاطونی مادہ کی تعریفات ہیں۔ یہ مادہ خود کوئی صورت نہیں رکھتا لیکن مظاہر کی تمام تغیر پذیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے۔ سب چیزوں کو مکان فراہم کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ اگر مظاہر ہستی میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کا مرہون منت ہے تو لامحالہ دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مترادف ہے۔ افلاطونی مادہ مکان کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اشیاء اس میں سے بنتی ہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ اشیاء اس میں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اشیاء اس وقت بنتی ہیں جب مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان کی کثیف صورت ہے۔

ارسطو تصورات کو اشیاء سے الگ موجودات تسلیم نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں وہ صورت کو مادہ سے

الگ مستقل وجود نہیں سمجھتا۔ مادے کے بغیر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ مادہ بغیر ضرورت کے نہیں ہو سکتا۔ مظاہر صور کے محض سائے یا عکس نہیں ہیں البتہ مادہ کو حقیقی وجود صورت سے ملا ہے۔ اس کے نزدیک صورت سے مراد کسی شے کی ایسی خاصیت ہے جو اس نوع کی باقی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہو۔ مادے سے شے میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔مادہ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس کی پہلی صورت کسی اور صورت میں نہیں بدل سکتی۔ مادہ اور صورت دونوں پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا ہوتے ہیں۔ ارسطو مادے کو مبدأ امکان اور صورت کو مبداء واقعیت کہتا ہے۔

ارسطو کے برعکس نوافلاطونیوں کے نزدیک مادہ کا امکان میں بھی وجود نہیں ہے۔ مادہ کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس لیے نہ کوئی مادی علت ہے اور نہ مادہ کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یونانیوں کے نزدیک مادہ کی حیات

یونانیوں کے فلاسفہ طالیس (Thales) کے نزدیک انڈہ عضویہ (Living organism) سمندر میں ایک گیلے کیچڑ سے پرورش پاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ طالیس چونکہ بہت زیادہ سفر کرتا رہا ہے۔ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ سمندر میں گزرا۔ اس نے سمندر کے بہت سے جانور دیکھے اس لیے اس کے ذہن میں یہ بات آئی کہ تمام اشیاء "پانی" سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک اس سمندری کیچڑ پر حرارت اثرانداز ہوتی ہے جس سے جاندار زندہ مادہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے کہا کہ جاندار مادہ سمندر کے پانی سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس مدت میں کئی تبدیلیاں رونما ہوتی ہے۔

ایکسوفین (Xeho Phene)

اس نے ان مندرجہ بالا نظریات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا کہ جاندار مادہ نمی اور پانی ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض یونانی فلاسفہ کے نزدیک جاندار مادہ خودبخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عام زندگی میں ہم اکثر دیکھتے ہیں۔ انکساغورس نے کہا کہ جاندار مادہ کی تباہی و تخلیق دونوں ناممکن ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ حیوانات اور انسان سب کے سب مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دیمقراطیس

دیمقراطیس بھی انکسیمنڈر کی طرح اس خیال کا حامی تھا کہ تمام جاندار اشیاء "پانی" سے پیدا ہوتی ہیں۔ حیوانات کو حاصل مدارج سے گزرنا پڑتا ہے وہ ان مدارج سے گزرے بغیر موجودہ صورت تک نہیں پہنچ سکتے۔ دیمقراطیس وہی آدمی ہے جس نے ایٹم کا ذکر بھی کیا تھا۔

ارسطو

اس کے نظریات اس سلسلے میں اپنے معاصرین سے مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک جانور نہ صرف دوسرے جانوروں سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جاندار اشیاء یا مادہ ہمیشہ بے جان مادہ سے ہی

ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ مٹی سے پودے پیدا ہوتے ہیں۔ پانی سے جانور پیدا ہوتے ہیں۔ ہوا سے زمینی عضوئیے پیدا ہوتے ہیں۔ اور آگ سے سورج، چاند اور ستارے بنتے ہیں۔ گویا اس نے صرف پانی یا صرف مٹی کی بجائے چار اشیاء یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کو تخلیق کی بنیاد سمجھا۔ گویا اس نے ایک نئی راہ نکالی۔ ارسطو نے اس سلسلے میں مزید یہ کہا کہ جاندار اشیاء میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو خودبخود پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کچھ پودے بلکہ کچھ حیوانات کا اس سلسلے میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عام کیڑے پتنگے، بھڑ یا شہد خشک لکڑی گوشت اور چینی کے خراب ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مچھر، مکھی وغیرہ کنوؤں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ صرف یہی نہیں بلکہ ان سے بڑے جانور بھی ان اشیاء سے اس طرح پیدا ہو سکتے ہیں۔ کیکڑوں اور مینڈکوں کے بارے میں یہ خیال تھا کہ یہ بھی سمندروں اور دریاؤں کے مرطوب کیچڑ سے پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو اپنے دور کا سب سے بڑا فلاسفر اور عالم مانا جاتا ہے۔ آنے والی صدیوں میں اس کا اثر غالب رہا ہے۔

باسیلیس

باسیلیس نے کہا کہ جس طرح قدیم زمانے میں ابتداء میں زمین نے خودبخود اللہ کے حکم سے گھاس اور پودے پیدا کئے تھے اسی طرح آج بھی اللہ کی یہی قوت و قدرت یہ کام سرانجام دے رہی ہے۔ چنانچہ آج بھی کوئی چاہے تو گھاس کے کیڑے مٹی سے پیدا کئے جا سکتے ہیں۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن نے اس امر کی تائید کی ہے کہ جاندار اشیاء یا مادہ خودبخود پیدا ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے عیسائیت کے قوانین کی مکمل تائید کی ہے۔ اس نے جاندار مادے کی پیدائش کو حکم الٰہی کا تابع بتایا کہ وہ جس طرح چاہے اس امر کو سرانجام دے سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے اکثر نظریات کو تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن دوسری طرف عیسائیت کے فروغ نے علوم و فنون کے دروازے بند کر دیئے، ہر ذی علم پر کفر و الحاد کی تہمتیں لگنے لگیں اور خودبخود پیدائش کا نظریہ عام ہوتا چلا گیا اور کوئی اس کے خلاف بات کرنے کو تیار نہ تھا۔ بڑے بڑے علماء اور فلاسفہ نے یہ گواہی دی کہ ہم نے بطخوں اور راج ہنسوں کو سمندر کے گھونگھوں سے نکلتے دیکھا ہے۔ سمندروں کے گھونگے، درختوں کے پھلوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ اسی طرح پرندے اور دوسری اشیاء بھی درختوں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس قسم کے نظریات کے فروغ میں کارڈینل پیٹڈوامیانی کا بڑا ہاتھ تھا۔

الیگزنڈر نیکم

الیگزنڈر نیکم نے بھی اس نظریے کی تائید کی ہے اور کہا کہ پرندے Fir Trees سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ نظریہ بہت تقویت پاتا گیا اور یہاں تک کہ روزوں کے دنوں میں ان بطخوں کا کھانا شروع کر دیا گیا۔ بعد ازاں پوپ انوسینٹ (Innocent) سوم نے اس کو ممنوع قرار دیا۔

بہت عجیب بات ہے کہ اس قسم کے نظریات سترھویں صدی عیسوی تک مروج رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں بھی یہ نظریات مسلّم سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں نے اس قسم کے خیالات کو بڑی شدومد سے بیان کرنا شروع کر دیا، لیکن یہ غلط فہمی ایک خاص وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ یہ ہے کہ سمندر میں ایک قسم کی بطخیں ہوتی ہیں جو اکثر چٹانوں کے قریب رہتی ہیں۔ بعض اوقات کشتیوں کے مناروں کے ساتھ رہتی ہیں۔ خصوصاً اگر کوئی ساحلی درخت سمندر میں آگرے تو یہ جانور اس کے آس پاس بسیرا کرتے ہیں۔ ان پرندوں کے گھونسلے گھونگھوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اسکاٹ لینڈ، آئرلینڈ اور قریبی جزیروں کے شمالی علاقوں میں اس قسم کی بطخیں پائی جاتی ہیں۔ یہ سلسلے اس وقت ہوتے ہیں جب قطب شمالی سے بطخیں ادھر آتی ہیں۔ ایک اور الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ درختوں کے ساتھ بکرے (Cambs) لگتے ہیں۔ کئی لوگوں نے ان کے بارے میں کہانیاں سنی ہیں کہ ایک درخت جس پر خربوزے کی طرح کا پھل لگتا ہے اور اس کے ساتھ بکرا بھی لگتا ہے۔ لوگ اسے درخت سے اتار کر کھاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جو سیاحت کا شوق رکھتے تھے اور کئی علاقوں میں گھومے پھرے ہیں، اس امر کی تصدیق کی ہے۔

مشہور ماہر طب وان ہیلمنٹ (Van Helment) نے بھی اس امر کی تصدیق کی اور کہا کہ آٹے سے چوہیا پیدا ہو سکتی ہے، اس نے کہا کہ ایک گز قمیض اگر ایک برتن میں رکھ دی جائے جس میں آٹا بھی ہو تو دو دن کے بعد جب خمیر ختم ہو جائے گی تو قمیض کے جراثیم اور آٹے کے جراثیم مل کر ایک چوہیا کو جنم دیں گے۔ وان ہیلمنٹ یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایسی چوہیا بالکل دوسری چوہیوں سے مشابہ نہیں۔

ولیم ہاروے جس نے دوران خون کا اہم معاملہ دریافت کیا وہ بھی خود بخود پیدائش کا قائل تھا۔ اگرچہ اس کا ایک فقرہ جو درج ذیل ہے بہت مشہور ہوا: "All living from the Egg" (Qmine Vivumine Bove) اس نے لفظ خاص وسیع مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ خود بخود پیدائش کا قائل ہوا لیکن اس سلسلے میں سینٹ آگسٹائن کا نظریہ کہ بحکم الٰہی ایسا ممکن ہے۔ وقت کے بڑے بڑے علماء نے تسلیم کر لیا۔ ڈیکارٹ نے بھی خود بخود پیدائش کا نظریہ تسلیم کر لیا اور کہا کہ واقعی بے جان مادے سے جاندار مادہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مرطوب زمین پر دھوپ کسی شے میں سڑانڈ پیدا کر دے تو ایسا ممکن ہے۔ اس کا یقین تھا کہ بعض جانور مثلاً کیڑے، مکھیاں اور بعض دیگر حشرات الارض اس طریقے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

نیوٹن اگرچہ حیاتیات سے دلچسپی نہ رکھتا تھا لیکن وہ پھر بھی جاندار مادے کی بے جان مادے سے تخلیق کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ پودوں کی پیدائش میں دمدار سیاروں کی دم کو بڑا دخل ہوتا ہے۔

لیکن فرانسیسکوریڈی (۱۶۲۶ء) نے مندرجہ بالا نظریات کو غلط بتایا اور تجربات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اسی زمانے میں لیون ہک (Lewen Hock) نے ایک نئے زاویہ نگاہ سے اس شے پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور کہا کہ اس میں لاکھوں جاندار اشیاء ہیں جو بغیر خوردبین کے نظر نہیں آسکتیں اور اسی نے لائل سوسائٹی کو بھیجی ہوئی چیز پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور خط میں لکھا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے جراثیم بارش کے پانی میں بھی پائے جاتے ہیں اور اس نے کہا کہ تمام تخمیر ان ہی کے سبب

سے ہوتی ہے۔ اور خراب گوشت اور پھٹے ہوئے دودھ میں یہی جراثیم پائے جاتے ہیں۔ بہرحال اسلام کا نظریہ یہی ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ہر چیز فانی ہے سوائے اس ذات اقدس باری تعالیٰ کے کوئی چیز ازلی و ابدی نہیں ہو سکتی۔ مادے سے اشیاء خود بخود پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔(۳۱)

اللہ نے تمام مخلوقات کو مادہ کے بغیر عدم سے وجود عطا کیا ہے دلیل: هل آیت علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیاء مذکورا۔ قرآن کریم میں اللہ نے تخلیق کائنات کے لئے بدیع، فاطر اور خالق کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے مادہ کے قدیم ہونے کی تردید ہو جاتی ہے۔

مادہ کے قدیم ہونے کا رد

اللہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں

مادہ پرستوں میں سے بعض مادہ ہی کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیتے ہیں اور بعض اللہ اور مادہ کو قدیم مان کر اللہ کو علت اور مادہ کو معلول قرار دیتے ہیں۔ "علت تامہ" کے تحت اللہ کو مجبور اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔ مادہ پرست گروہ کے یہ خیالات کسی طرح معقول و صحیح نہیں ہیں اور مادہ ہرگز قدیم و ازلی نہیں ہے، صرف اس واجب الوجود ہستی کا وجود ہی قدیم و ازلی ہے جو تمام صفات کمال کی جامع اور کائنات کی یکتا و یگانہ خالق ہے۔

مادہ پرست کہتے ہیں کہ مادہ یعنی ذرات یا بخارات عرصہ دراز تک ایک حالت میں پڑے رہے اور پھر انہوں نے متصادم ہو کر مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب مادہ کے اجزاء ذرات یا بخارات میں اتنی کثافت موجود تھی کہ ان سے زمین تیار ہو سکتی تھی، اتنی حرارت تھی کہ ان سے آگ پیدا ہو سکتی تھی تو وہ پھر مدت دراز تک بیکار کیوں پڑے رہے اور باہم متصادم ہو کر اجسام کو پیدا کیوں نہیں کیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے ذرات یا بخارات کو پیدا کیا، ان سے عناصر بنائے اور پھر دنیا کو شرف وجود عطا کیا۔

اس میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں وہ یا تو اجسام ہیں یا ارواح ہیں، ان کے سوا تیسری اور کوئی شے نہیں ہے۔ پھر اجسام کی دو اقسام ہیں: ایک بسیط یعنی وہ اجسام جو کسی شے سے مرکب نہ ہوں۔ مثلاً آب و خاک وغیرہ اور دوسرے مرکب یعنی وہ اجسام جو کئی بسیط اجسام سے مرکب ہوں۔ موائید ثلاثہ یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات مرکبات میں داخل ہیں۔ اور چونکہ یہ بذات خود قائم ہیں اس لیے جوہر ہیں اور جو اشیاء ان موالید ثلاثہ بالذات کے تابع ہیں وہ تمام کی تمام اعراض یعنی غیر قائم بالذات ہیں۔ مثلاً رنگ دار حروف کے اجسام قائم بالذات کپڑے اور کاغذ کے وسیلہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں یا حرکت و سکون کہ ذی روح جسم سے وابستہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی دو اقسام ہیں:

۱۔ جواہر: ایسی اشیاء جو قائم بالذات ہوں۔

۲۔ اعراض: ایسی اشیاء جو غیر قائم بالذات ہوں۔

حکماء کا اصول

حکماء نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی قائم بالذات شے یعنی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوتا۔ اور یہ مسئلہ بھی مسلمہ ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود قدیم نہیں ہے بلکہ حادث مثلاً اعراض حرکت و سکون جن کا تعلق اجسام ذی روح سے ہے، کہ وہ نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جسم سے بیک وقت جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی ذی روح جسم یا تو متحرک ہو گا یا ساکن یہ امر محال اور ناممکن ہے کہ متحرک بھی نہ ہو اور ساکن بھی نہ ہو۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہو اور ساکن بھی ہو۔ اس لیے کہ حرکت سکون کے خلاف ہے اور سکون حرکت کے خلاف اور دو مخالف اشیاء کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ:

جسم متحرک ہو گا تو ساکن نہ ہو گا۔ اور ساکن ہو گا تو متحرک نہ ہو گا۔ متحرک ہونے کے بعد سکون ہو گا یا سکون کے بعد متحرک ہو گا۔ (یعنی ایک عرض کے معدوم ہونے پر دوسرا عرض پیدا ہو گا، کوئی مقدم ہو گا اور کوئی موخر، یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا)۔ کبھی جسم متحرک ہو گا اور کبھی ساکن، ہر حرکت کے بعد سکون اور ہر سکون کے بعد حرکت لازمی ہو گی۔

قاعدہ ہے کہ:

ہر معدوم ہونے والی شے حادث ہے اور اعراض معدوم ہوتے ہیں، اس لیے اعراض حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

اعراض حادث ہیں۔ جواہر اعراض سے خالی نہیں ہوتے۔ اس لیے جواہر بھی حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

جواہر حادث ہیں۔ تمام اجسام و ارواح جواہر ہیں۔ لہٰذا تمام اجسام و ارواح حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

قدیم کا معدوم ہونا محال ہے۔ حادث اشیاء معدوم ہوتی ہیں۔ لہٰذا اجسام و ارواح حادث ہیں۔

اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ: اجسام و ارواح قدیم نہیں ہیں۔ صرف ان کی خالق، اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم اور ازلی ہے۔

قائلین مادہ کا نظریہ ہے کہ:

۱۔ مادہ جس سے دنیا بنی ہے، ضائع اور معدوم نہیں ہوتا۔

۲۔ مادہ کے اندر جس قدر قوت اس وقت پائی جاتی ہے وہ قوت ہر حال میں اس کے اندر باقی رہتی ہے۔ کبھی فنا نہیں ہوتی۔

۳۔ اگر یہ قوت فنا ہو جائے تو پھر دنیا میں کسی علم و عمل کا اعتبار باقی نہ رہے گا۔

۴۔ مادہ البتہ صورت بدل لیتا ہے، وزن نہیں بدلتا۔

۵۔ لہٰذا اس کے اجزاء میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

ا۔ جو مادہ اس وقت موجود ہے۔

۲۔ نہ تو اسکی قوت میں کمی ہوتی ہے اور نہ کوئی قوت اسکو فنا کر سکتی ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ رہے گا۔

۳۔ تو ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود بھی ہو اور کسی قوت نے اس کو پیدا نہ کیا ہو۔

قدامت عالم یا قدامت مادہ کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے چند نتائج تسلیم کرنے پڑیں گے یعنی یہ کہ:

ا۔ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی اور قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔

۲۔ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے۔

۳۔ مادہ کی اصل ہیت اور ترکیب ہم کو معلوم ہے۔

ان باتوں کو قدامت مادہ کے دعوے میں ہم کو اس لیے تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر انسانی قوت سے بڑھ کر کوئی اور قوت موجود ہو گی تو ہم مادہ کے فنا پذیر ہونے کا قطعی حکم کہنا کہ مادہ کے ذرات نہ گھٹتے ہیں اور نہ بڑھتے ہیں۔ صرف انسانی طاقت کے تجربہ پر موقوف ہے۔ یعنی ہم نے یہ بات صرف اس طاقت کا تجربہ کرنے سے تسلیم کی ہے جو ہمارے اندر پائی جاتی ہے اور پھر جب یہ مان لیا گیا ہے کہ ہماری قوت سے بڑھ کر اور کوئی قوت موجود نہیں ہے اور ہمارا علم مادہ کے مقابلہ میں قطعی اور یقینی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارے علم درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے۔ اور ہم مادہ کی اصلیت سے اچھی طرح واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مادہ کے ضائع یا معدوم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ قدامت مادہ کے ساتھ ہم نے جن باتوں کو تسلیم کیا ہے اور جن کے تسلیم کئے بغیر مادہ کی قدامت ثابت نہیں ہوتی ہے کی نسبت اب ہم تشریح کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

پہلی بات یعنی اس بات کو تسلیم کرنا کہ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ انسان کا علم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور قوت کا تعلق علم سے ہے۔ پس جس طرح انسان کا علم حد کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے، اسی طرح اس کی قوت بھی ناقص ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ انسان سے بالاتر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا میں انسانی قوت سب سے زیادہ ہے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں انسانی قوت ناقص تھی۔ اس لیے زمانہ گذشتہ میں سائنس کے ذریعہ کبھی اس بات کو قرین قیاس نہ سمجھا جاتا تھا کہ پانچ ہزار میل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں خبر پہنچائی جا سکتی ہے یا آوازوں کو ہزاروں میل کے فاصلہ پر پہنچایا جا سکتا ہے۔ مگر آج یہ قوت انسان میں موجود ہے لیکن آج بھی انسان اس قابل نہیں ہوا کہ سیارہ مریخ تک پیغام رسائی کر سکے۔ لیکن بہت ممکن ہے آئندہ یہ بات ممکن ہو جائے، اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا علم کامل نہیں اور انسانی قوت اب بھی ناقص ہے اور ایسی حالت میں مادہ کی نسبت انسان کا کوئی فیصلہ قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری بات یعنی یہ کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ علم حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اگر یہ حواس خمسہ کسی وقت کم یا زیادہ ہو جائیں تو علم احکام میں عظیم انقلاب

پیدا ہو جائے گا۔ اور حواس کی کمی یا زیادتی کے مالک انسان دوسروں کے معتقدات اور تجربات کو واہیات اور دور از عقل و قیاس قرار دیں گے۔

حواس خمسہ

حواس خمسہ کے اندر ہزاروں پردے اس قسم کے ہیں کہ لائق سے لائق آدمی بھی اپنے علمی دعوے بیسیوں شرائط اور تامل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ خود حکیم اسپنسر نے جو مادہ کو قدیم بتاتا ہے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق نہیں ہے اور انسانی علم کی رو سے کسی بات کا قطعی فیصلہ کرنا محال ہے۔

تیسری بات یعنی یہ کہ ہم کو مادہ کی اصلی ماہیت اور ترکیب معلوم ہے، اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ جب مذکورہ بالا دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا علم ابھی بہت کم ہے تو انسانی قوت مادہ کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جہاں تک اہل سائنس نے انسانی قوت کا تجربہ کیاوہاں تک بااعتبار اشیاء محسوس کے مادہ کے مقدار میں کمی یا زیادتی محسوس نہیں کر سکتی اور جب انسانی علم و قوت کی یہ کیفیت ہے تو انسان کا یہ کہنا کہ مادہ کی بابت ہم کو سب معلوم ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ میں کمی و بیشی نہ ہونے کا دعویٰ یا اس کا قدیم ہونا علم قطعی کی حیثیت نہیں رکھتا اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں ۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک انسانی قوت اور علم سے تجربہ کیا گیا ہے مادہ بلاشبہ فنا نہیں ہوتا اور نہ تصادم سے فناکو قبول کرتا ہے بلکہ ایک اور قوت ہے جو مادہ کو پیدا کرنے ترکیب و ترتیب دینے اور فنا کرنے پر قادر ہے۔ ور وہی واجب الوجود ہستی ہے جس کو "اللہ" کہا جاتا ہے۔

حکماء قدیم ذرات کو مادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء جدید بخارات کو مادہ کہتے ہیں۔ پھر بعض حکماء کا خیال یہ ہے کہ جو اشیاء ہم کو نظر آتی ہیں یا جن کو ہم حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں وہ اشیاء مادی ہیں۔ غرض مادہ ایک ایسی شے ہے جس کا صحیح مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس موقع پر صرف ان لوگوں کے خیال کی تردید کی جاتی ہے جو محسوس و مدرک اشیاء کو مادہ یا مادی کہتے ہیں۔

جن اشیاء کا علم احساس یا ادراک ہم کو حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ان کی اصلی حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی پانچ مختلف کیفیتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً سفید شے دیکھنے سے آنکھ اس کی سفیدی کو محسوس کرتی ہے۔ کسی شے کو چھونے سے اس کی نرمی، سختی، صاف یا کھردری وغیرہ کا احساس ہوتا ہے۔ ناک کے ذریعہ کا علم ہوتا ہے کان کے ذریعہ ذہن میں ایک خاص اثر یا ادراک پیدا ہوتا ہے اور زبان کے ذریعہ ذہن کو ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان احساسات یا ادراکات سے مادہ میں دو اشیاء نظر آتی ہیں:

۱۔ مستقل

۲۔ عارضی

مستقل

مستقل شے وہی مادہ ہے۔

عارضی

عارضی اشیاء رنگ و بو، ذائقہ، نرمی، سختی سے دور اور بہت دور ہے جس کو اصطلاح میں ہیولا کہتے ہیں اور وہ بالکل فرضی شے ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ماخوذ، رسالہ حدوث مادہ)

"اجزائے لایتجزی" کی تردید

بعض گروہ کہتے ہیں کہ مادہ اس شے کا نام ہے جو نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے اور ان اجزا کو اصطلاح میں اجزائے لایتجزی کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اجزاء جن کو اور جزاء میں تقسیم نہ کیا جا سکے یا جن کے اور چھوٹے اجزاء نہ ہو سکیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادہ میں بے شمار اجزاء ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ بے شمار اجزاء موجود ہیں۔ دوسری تیسری اور کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو یہ بات عقل صحیح کے خلاف ہے۔ اس لیے بے شمار اجزاء کی تقسیم کے لیے غیر محدود زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور غیر محدود زمانہ کا ادراک محال و ناممکن ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مادہ کے اجزاء کو برابر تقسیم کرتے چلے جاؤ اور کوئی شے ناقابل تقسیم سامنے نہ آئے اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ کی تقسیم لامتناہی نہیں ہو سکتی بلکہ مادہ کے اجزاء کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرتے وقت ایسے اجزاء آ جاتے ہیں جن کی تقسیم کسی قوت بھی ممکن نہیں ہے تو یہ بات بھی خلاف قیاس ہے۔ اس لیے کہ جتنے اجزاء بنائے جائیں گے وہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے یا تو ان اجزاء کی سطحیں ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اجزاء کے اندر سطحوں کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اگر سطحیں نہ ہوں گی تو وہ اجزاء نہ ہوں گے۔ کیونکہ متعدد جزاء کے درمیان امتیاز و فرق کے لیے سطحوں کا وجود ضروری ہے اور سطحیں موجود نہ ہوں گی تو پھر وہ اجزاء نہ ہوں گے کیونکہ اجزاء کے درمیان فاصلہ کی ضرورت ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ مادہ کے اندر اجزاء لایتجزی نہیں پائے جا سکتے اور ایسے اجزاء سے مادہ ترکیب نہیں پا سکتا اور جب ایسے اجزاء کا وجود نہیں تو مادہ کا وجود کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اور کیونکر اس کو قدیم کہا جا سکتا ہے۔

(۲) وہ اجسام جن کو ہم کسی جگہ میں موجود پاتے ہیں اور جو متحرک یا ساکن حالت میں ہوتے ہیں ان کی نسبت یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ان کو ہم چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں یا ان کے اور چھوٹے اجزاء بنانے کی صلاحیت حاصل ہے اور پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ اجزاء یا اجسام کے چھوٹے چھوٹے حصے ہم نے بنائے ہیں ان میں سے ہر ایک جز علیحدہ علیحدہ بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے اور چھوٹے اجزاء بنائے جا سکیں۔ اگر وہ تجزیہ کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر اس طرح ان اجزاء کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جاری رہے گا اور ہر جز کو مزید اجزاء میں تقسیم کیا جا سکے گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ عقل یا تو کسی حد پر جا کر ان اجزاء کے تجزیہ سے عاجز ہو جائے گی یا برابر تجزیہ کرتی رہے گی۔ اگر تجزیہ اور تقسیم کا سلسلہ برابر جاری رہا تو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہر وہ چھوٹے سے چھوٹا جز یا جسم جس کو ہم اپنے ہاتھوں یا انگلیوں کی گرفت میں لا سکیں بے انتہا

اجزاء سے مرکب ہے، اس لئے اور اجزاء خواہ کتنے ہی چھوٹے کیوں نہ ہوں چونکہ اپنے اندر بے انتہا جزاء رکھتے ہیں ان کا حصہ شمار نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نظر میں یہ اجزاء محدود و محصور ہیں اور اس صورت میں ان کا غیر محدود و غیر محصور تسلیم کرنا باطل ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کسی حد پر جا کر ان اجزاء کی تقسیم سے عاجز ہو جائے یعنی مزید چھوٹے چھوٹے اجزاء یا جسم کا وہ حصہ امتداد کے قابل ہے یا نہیں یعنی ان اجزاء یا اجسام میں وسعت دینے بڑھانے اور کھینچنے کی صلاحیت و گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر وہ اجزاء یا اجسام امتداد کے قابل ہیں تو عقل کے نزدیک ان میں تقسیم کی صلاحیت موجود ہے اور تقسیم کی صلاحیت موجود ہونے پر پھر تقسیم کا وہی سلسلہ جاری ہو جائے گا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے یعنی اجزاء یا اجسام میں غیر محدود و غیر محصور اجزاء کا پایاجانا۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن اجزاء یا اجسام کی تقسیم ناممکن ہو گئی ہے ان کے اندر امتداد نہ ہو گا۔ یعنی وہ بڑھانے اور وسعت دینے کے قابل نہ ہوں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ نکلا کہ تمام اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں مطلقاً کسی قسم کا امتداد نہیں ہے لیکن ان کی ایک خاص وضع ہے۔ جیسا کہ ہندسی نقطہ ہوتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ہندسی نقطہ وہمی شے ہے اور یہ اجسام موجود اشیاء ہیں۔ اجسام کے یہی وہ اجزاء ہیں جن کا نام ہم نے جواہر فردہ رکھا ہے۔ یعنی وہ اجزاء جن کی تقسیم کسی صورت سے ممکن نہیں ہے اور انہیں اجزاء کے مجموعہ کو مادہ پرست مادہ یاجوہر کہتے ہیں اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ انہیں اجزاء میں سے بعض بعض دوسرے اجزاء سے مختلف صورتوں اور مختلف طریقوں سے پیوستہ و متصل ہو کر اصلی عناصر پیدا ہوئے ہیں۔

اس بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آکسیجن کا ہر ذرہ مثلاً دو جوہروں سے مرکب ہے اور کسی دوسرے عنصر کا ذرہ تین یا چار جوہروں سے مرکب ہے اور ان مختلف عناصر کے باہم ملنے سے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔

اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ جواہر فردہ میں غیر محدود اجزاء نہیں پائے جا سکتے اور نہ اس میں امتداد پایا جاتا ہے۔

۱۔ وہ ایک وجودی شے ہے۔

۲۔ اور ایک خاص وزن رکھتی ہے۔

۳۔ لہٰذا مادہ قدیم اور ازلی نہیں بلکہ حادث ہے۔

۴۔ اس لیے کہ ہر وہ شے جو وضع معین رکھتی ہو عقل کے نزدیک اس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز و ممکن ہے۔

۵۔ اور اس انتقال ہی کا نام حرکت ہے۔

پس اگر ہم یہ بات فرض کر لیں کہ جوہر فرد یا مادہ قدیم ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ جوہر فرد مادہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور

۱۔ جب ایسا ہونا ممکن ہے تو پھر ازل میں جس کی کوئی ابتداء نہیں ہے حرکات کا وجود لازم آئے گا

۲۔ اور ازل میں حرکات کاوجود محال و ناممکن ہے۔

۳۔ اس لیے کہ اس صورت میں جوہر فرد کا ایسی حالت میں غیر محدود حرکات کرنا تسلیم کرنا پڑے گا۔

۴۔ جبکہ ایسی کسی حرکات کا وجود نہ تھا۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ:

ا۔ اول میں جوہر فردہ کا وجود ناممکن ہے یعنی جوہر فردہ قدیم نہیں۔

۲۔ بلکہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور حادث ہے۔

۳۔ اس لیے صرف وہی واجب الوجود ہستی قدیم و ازلی ہے جو تمام صفات کی جامع اور کائنات کی موجد و خالق ہے۔

ثابت ہوا کہ:

ا۔ دنیا نہ تو خود بخود بن گئی ہے۔

۲۔ اور نہ مادہ کے جزاء نے باہم ٹکرا کر دنیا کے سامان کو پیدا کیا ہے۔

۳۔ بلکہ کائنات کی تمام اشیاء حادث ہیں۔

۴۔ لہٰذا جن کو ایک واجب الوجود ہستی نے اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق کیا ہے اور وہی خالق و مدبر کائنات ہے۔(۳۲)

مادہ کی حقیقت نامعلوم ہے

پروفیسر اصغر علی روحی نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

محسوسات خارجیہ مادی اشیاء کے مجموعہ کا نام ہے، اور مادی اشیاء ہمیں کسی نہ کسی جسم کی صورت میں محسوس ہوتی ہے اور جسم بجائے خود چند عوارض مثلاً رنگ، شکل، مقدار وغیرہ کی مجموعی ہیئت کا نام ہے، اس امر میں حکماء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ عوارض اجتماعی صورت میں جسم کی حقیقت کو پورا کر دیتے ہیں یا ان کے علاوہ جسم میں کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس کو یہ عوارض اجتماعی صورت میں لاحق ہوتے ہیں اور جس کا نام مادہ ہے۔

حکماء کے ایک فریق کا خیال ہے کہ عوارض کے مجموعہ کے سوا جسم میں کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے مادہ ان عوارض سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں، مگر حکماء کا ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ عوارض مذکورہ بالا کے سوا جسم میں ایک اور حقیقت بھی شامل ہے جو بذات خود تمام عوارض سے خالی ہے اور اس میں نہ تو اتصال پایا جاتا ہے، نہ انفعال، اسی کا نام مادہ ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عوارض سے خالی جسم کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ اس لیے اثبات مادہ کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت ہے، وجود مادہ کے انکار کی صورت میں جسم صرف عوارض کے مجموعہ کا نام ہے اور وجود مادہ کے تسلیم کر لینے پر جسم مادہ اور عوارض سے ایک مرکب حقیقت کا نام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ ہر دو صورت میں ہمیں جسم کی حقیقت کے ادراک کرنے میں سخت وقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے ہم بالیقین نہ تو یہ مان سکتے ہیں کہ عوارض کے علاوہ جسم میں کوئی اور شے مثلاً مادہ نہیں پائی جاتی اور نہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ عوارض سے علاوہ کوئی زائد چیز جسم میں شامل ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں۔

حکماء کے ہر دو فریق اپنے اپنے مذہب کے اثبات میں دلائل عقلیہ پیش کرتے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ

دلائل قطعیہ کے پیش کرنے سے ہر دو فریق عاجز ہیں۔ اس لیے ہم ہر دو فریق کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہم کائنات میں مختلف قسم کے اجسام کا ادراک کرتے ہیں، مگر ہم ان کی ماہیت اصلی کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہماری تحقیق کی غایت یہ ہے کہ ہم کسی جسم کو کیمیائی اصول پر اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ مگر پھر ان اجزاء میں وہی گفتگو جاری ہو گی جو پہلے مرکب کی صورت میں بالآخر کسی مقام پر پہنچ کر ہمیں اپنی بے بسی کا اقرار کرنا پڑے گا اور بے ساختہ یہ ماننا پڑے گا:

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ ○ (البقرہ: ۳۲) (۳۳)

ترجمہ:

مادہ کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا

پروفیسر اصغر علی روحی لکھتے ہیں:

اگر ہم مادہ کی حقیقت کو تسلیم کر لیں تو ہمیں اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہو جائے گا کہ مادہ بذات خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات میں مستقل طریق پر ثابت و قائم ہو۔ چونکہ عوارض کے بغیر اس کے وجود کا محقق ہونا متصور نہیں، اس لیے وہ اپنی ذات میں مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی معلول کی علت نہیں بن سکتا اور نہ وہ دونوں عوارض کے خواص و آثار کی قابلیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مادہ میں قوت فعل نہیں پائی جاتی۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مادہ چونکہ عوارض کا محتاج ہے اس لئے کسی شے کی علت نہیں بن سکتا۔(۳۴)

اشیاء کائنات سب کی سب حادث ہیں

ہر ایک ایسی شے حادث کہلاتی ہے جو اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی۔ چونکہ حادث اپنے وجود کے لیے آپ علت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی علت کوئی ایسا امر ہو جو اس کے موجود ہونے سے متقدم اور اس کی ذات سے خارج ہو۔ اسباب مناسبہ کی موجودگی پر علت کسی شے کے وجود کا افادہ کرتی ہے۔ اکثر لوگ سبب اور علت میں امتیاز نہیں کیا کرتے اور انہیں اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ علت کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کا کام کرتی ہے اور اسباب عمل علت کے لئے بمنزلہ شرائط کے ہیں۔ یعنی جب تک اسباب مناسبہ موجود نہ ہوں علت اپنا عمل نہیں کرتی۔ اسی عدم امتیاز کی وجہ سے بعض لوگ اسباب کو علت کی حیثیت سے ملاحظہ کر کے کئی قسم کی غلطیوں میں پڑ جایا کرتے ہیں اور ان اسباب کو ایک قانون قطعی قرار دے لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے عدم سے وجود میں آنے کے اسباب مختلف ہوں اور ضروری نہیں کہ علت کسی خاص سلسلہ اسباب میں اپنے عمل کی پابند ہو۔ اس لیے علت کے عمل کو ہم کبھی کسی خاص سلسلہ اسباب میں محدود نہیں کر سکتے۔ مثلاً حرارت کے پیدا کرنے کے لیے مختلف اسباب ہیں۔ ان اسباب میں محدود ہونے پر اگر علت اپنا عمل کرے تو نتیجہ معینہ ظہور پذیر ہو گا۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسباب کے مہیا ہو جانے پر

بھی نتیجہ بعینہ ظہور میں نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موقع پر کوئی سبب خفی نتیجہ معینہ کے ظہور میں لانے سے عاجز ہے۔ بلکہ یہ امر قانون فطرت کی حدود کی نگہداشت پر مبنی ہے جس کو ہم غیر متبدل کہ چکے ہیں۔ اسی غلط فہمی کے رفع کرنے کے لئے محققین کا یہ جملہ مشہور ہے: " لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب" (مشیت الٰہیہ) کے وجود میں شک نہ ہوتا۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ عالم کائنات یعنی ہر شے حادث ہے۔ کیونکہ وہ اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اس لیے ہم ہر ایک شے کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔خواہ اس کی مدت وجود ہزاروں اور لاکھوں سال ہو، اس لیے اجرام فلکی بھی حادث ہیں اور اس لیے وہ مخلوق ہیں اور چونکہ ہر ایک مخلوق قانون تغیر و انقلاب کے زیر اثر ہونے سے خارج نہیں، اس لیے وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہو کہ ہر ایک مخلوق شے کے لیے کوئی نہ کوئی ابتدائے زمانی ہے۔ کیونکہ قدیم شے تغیر و انقلاب قبول نہیں کر سکتی اور یہی مطلب ہے۔ آیہ خلق السموات والارض کا۔ (۳۵)

ہر ایک حادث فانی ہے

کسی شے کا حادث ہونا، اس امر پر دال ہے کہ اس کے وجود کے لیے دوام و بقا نہیں بلکہ وہ فنا کی طرف مائل ہے۔ فنا سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک شے کی ہیئت ترکیبیہ قابل فساد ہے اور جب یہ امر عالم کائنات کی ہر ایک شے کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر ثابت ہے تو کل عالم کائنات کا فانی ہونا ایک بدیہی امر ہے اور آیہ کل شی ھالك الاوجہ کا اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔(۳۶)

روحی صاحب اس عبارت میں بتاتے ہیں کہ اللہ کی ہستی کے علاوہ تمام موجودات حادث و فانی ہیں۔
سلسلہ کائنات لامتناہی نہیں ہو سکتا۔

جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی کہتے ہیں۔ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ سلسلہ کائنات کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا یوں کہو کہ وہ عالم کو ابدی اور ازلی مانتے ہیں۔ مگر یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ سلسلہ کائنات قانون سبب و مسبب سے وابستہ ہے۔ ہم کسی حادثہ یا واقعہ کا بلاسبب ظہور میں آنا تسلیم نہیں کر سکتے اور نہ فطرت انسانی اس بات کو تسلیم کر سکتی ہے کہ سلسلہ اسباب اوپر کی طرف اتنا دور چلا جائے کہ کہیں کسی ایسے سبب پر اس کا خاتمہ نہ ہو جو تمام اسباب کا سبب اولین کہلا سکے۔ ذرا غور کرو تمہاری فطرت خود بخود یہ شہادت دے گی کہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی تسلیم کرنا ایک عجیب گورکھ دھندا ہے جس کا کوئی مفہوم محصل ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کوئی ایسا امر جس کے قبول کرنے سے فطرت انسانی عاجز ہو ہرگز قابل قبول نہیں۔ اس لیے سلسلہ کائنات کا لامتناہی ہونا، خواہ ازلاً خواہ ابداً ایک ایسا معمہ ہے جس کا حل عقل انسانی کے دائرہ عمل سے خارج ہے۔ مع ہذا سلسلہ کائنات کے لامتناہی ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ملتی اور اگر صرف احتمال سے کام لیا جائے تو اللہ کے عدم کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے۔ لیکن ملاحدہ کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو المدینہ اس بات کا مدعی ہے کہ اللہ کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کے معنی اگر صرف علۃ العلل کے ہیں تو ہمیں کچھ بحث نہیں۔ لیکن اگر یہ

دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق، حکیم، صاحب ارادہ، عادل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ اس کیخلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جدید منکرین باری تعالیٰ کے دلائل

(۱) ڈارون کے مسئلہ ارتقاء نے ثابت کیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنیٰ درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہیں۔ خود انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔ نہایت ادنیٰ درجہ کا جانور تھا، ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک بوزینے کے بعد آدمی بن گیا۔ اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا قادر مطلق اور حکیم ہے۔ رابرٹ انگر سال اپنی کتاب میں جو (اللہ کا انکار) پر ہے لکھتا ہے:

فرض کرو ایک جزیرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے، جسکے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جسکے ایک ایک پرزہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتدا ہی سے فن جر ثقیل میں ماہر تھا۔

مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی۔ کیا ایک نیک عاقل اور قادر مطلق اللہ انسان کو پیدا کرتا پھرتا ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا اس طرح سالہائے بے شمار ان مشکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔

(۲) دنیا میں نہایت کثرت سے جو ظلم، خوں ریزی اور قتل، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دنیا کا خالق رحیم اور عادل ہے۔

انگرسال دہریہ

انگرسال دہریہ کہتا ہے کہ دنیا کی سطح کو اس خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ کیا اس میں بصیرت اور عقل مندی کی علامت پائی جاتی ہے؟ اس دنیا کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کر سکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر منہ ایک مذبح اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔

سالہاسال کی تاریکی میں جو تکالیف بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جا سکتیں زیادہ تر حصہ اس تکلیف کا کمزور، نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا، عورتوں سے زہریلے درندوں کی طرح سلوک کیا گیا۔ معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے۔ قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم ادا نہیں کر سکتی۔ اگر کوئی آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا اس بات کی امید کرنے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے ایک کامل و عاقل نیک اور باقتدار حکیم ہمارے ساتھ بمقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا۔

۱۔ اگر اللہ میں زیادہ قوت آ جائے؟

۲۔ تو کیا وہ زیادہ رحیم ہو جائے گا؟

۳۔ کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کر جائے گی۔

(۳) یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقۃً نہایت بے رحم، سخت دل اور بدکار ہوتے ہیں بلکہ مخلوق کا زیادہ حصہ برے ہی آدمیوں کا ہے۔ اس صورت میں کیوں کر قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا۔ قیامت کی جزاء و سزا اس عقدہ کو حل نہیں کر سکتی کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ ان اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر اللہ قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی، راست بازی، نیکوکاری پیدا کرنی چاہیئے۔ فریب، جھوٹ، فسق و فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام، بے رحمی کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی ہستی کوئی صاحب ارادہ اور اور مختار نہیں ہے بلکہ صرف Low of Nature ہے جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے اللہ کے بارے میں ایسے تشکیکات ہیں جن کی وجہ ہے یہ مادہ پرست ملحدین اللہ کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔

ایک مشہور ملحد کے بقول جہاں تک ہم تمیز کر سکتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے نیچر بلامحبت اور بلاارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر و غذا، رنج و طرب، زندگی موت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں نہ وہ رحیم ہے نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے نہ آنسو گرانے سے متاثر۔(۴۰)

جدید ملحدین کے اعتراضات کا جواب

یہ ٹھیک ہے کہ مادہ کے اجزا متحرک ہیں، حرکت مادہ کی ذاتیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں ترکیب پاتے ہیں اور پھر ان میں خاص خاص قویٰ اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوائے قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت یا لا آف نیچر (Law of Nature) پر قائم ہے لیکن یہ قوانین، الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق، متناسب اور معین ہیں۔ ان میں مناسب ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی شے کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کمزور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً آفتاب و ماہتاب وغیرہ کے افعال اور خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توافق کو عمل میں لائیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں اعضا جوارح اور اعصاب ہیں، یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں اور ہر ایک کا کام جدا ہے لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا

جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں، اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضاء کے قویٰ مستقل حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے اور جس کی ماتحتی میں یہ سب باتفاق کام کرتے ہیں اس عام قوت کو نفس روح یا مزاج سے تعبیر کیا ہے۔

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے عالم میں سینکڑوں، ہزاروں قوانین قدرت ہیں لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم برہم ہو جائے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں باہم توافق تناسب ربط اور اتحاد پیدا کیا ہے۔

دہریہ کیا کہتا ہے؟

دہریہ یہ کہتا ہے کہ مادہ خودبخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت رو بہ عمل ہوئے لیکن ان میں توافق تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہو گا جس کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جا سکتی۔ یہی بالاتر قوت جو قوانین فطرت پر حاکم ہے اور جس نے ان قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے "اللہ" ہے۔ یہی معنی ہیں قرآن کریم کی اس آیت کے و له اسلم من فی السموات والارض طوعاً او کرھاً۔ زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے بجبر یا بخوشی سب اس کا کہا مانتے ہیں۔

اہل یورپ کے اقرار کی وجہ

اس آیت میں موجود حکم کی وجہ سے یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ کو اسی بنا پر "اللہ" کا اقرار کرنا پڑا ہے۔

ملین ایڈورڈ (Milne Edward) کے بقول

انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہو جاتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج ہیں یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہئے کہ مادہ کی عام خاصیت کے نتائج ہیں۔ یہ فرضی احتمالات اور عقلی گمراہیاں جن کو لوگوں نے علم المحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لا سکتا۔

ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک

یہ اسرار جو روزبروز زیادہ دقیق ہوتے جاتے ہیں، جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت ہے جو تمام اشیاء کو وجود میں لاتی ہیں۔

پروفیسر لینہ کے مطابق

اللہ تعالیٰ جو ازلی ہے، جو تمام اشیاء کا جاننے والا ہے۔ جو ہر شے پر قادر ہے، اپنی عجیب و غریب کاریگروں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہو جاتا ہوں۔ اب ان نظریات کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں۔

یہ اعتراض کہ اگر اللہ قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا، اس قدر لغو ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔ ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا پرورش پانا، گوشت پوست چڑھنا، مختلف اعضا کا پیدا ہونا، جان کا پڑنا، خون سے غذا پانا اور پھر نور کا پتلا بن کر ہستی کو منظر پر آنا زیادہ عجوبہ اور کمال قدرت کی دلیل ہے یا دفعۃً بنانا ایک انسان مجسم کا پیدا ہو جانا۔

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟

بو علی سینا نے شفا میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ:

دنیا کی تین حالتیں فرض کی جا سکتی ہیں:

(۱) محض بھلائی ہوتی۔ (۲) محض برائی ہوتی۔ (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔

اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیئے؟

۱۔ پہلی صورت کی نسبت کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔

۲۔ دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے۔

۳۔ اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ اور برائیاں کم ہوں اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں نہ آئیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ رہتا اس کا نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔

ابن رشد کا جواب

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے۔ غصہ بری شے ہے لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جن پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلا دیتی ہے ، شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہوتی ہے برائی مطلق نہ ہوتی۔

ابن رشد کہتا ہے: ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا کوئی ایسی آگ نہیں پیدا ہو سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن اگر مسجد کو جلانا چاہیں تو نہ جلائے۔

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے زندگی

بسر کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ:

انسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جا سکا ہے کہ ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں جزا و سزا افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح مرنا زہر کھانے اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے ایسے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور اس کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتریاں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر اللہ کے کمال اور عزت و جلال کا کیوں کر انکار کیا جا سکتا ہے؟

وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ○ (بنی اسرائیل (۸۵) (۴۱)

فلاسفر راسین کے بقول

اے آسمانو! مجھ کو خبر دو، اے دریاؤ مجھ کو بتاؤ! اے زمین مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تھام رکھا ہے؟ اور شب چار دہم کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پریشان ہے، کس قدر عزت مآب ہے۔ تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے اس نے تیری چھت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھایا ہے اور گرد کو ابھارا ہے او مژدہ رسان سحر، اے روشن اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ آفتاب درخشاں! سچ بتا تو کس کی ادائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔ اے پُر رعب سمندر! جو غضب ناک ہو کہ زمین کو نگل جانا چاہتا ہے کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے جس طرح شیر کٹہرہ میں قید کر دیا جاتا ہے تو اس قید خانہ سے بے فائدہ نکل جانے کی کوشش کرتا ہے تیری موجوں کا زور ایک حد معین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

دہریت کی تردید

عالم انسانیت کی مشینری میں فٹ ہونے کے لیے انسانی نفس میں فعل و انفعال یا باالفاظ دیگر تاثیر و تاثر دونوں قسم کی قوتیں ناگزیر ہیں اگر قوت تاثیر نہ ہو تو تعلیم و تربیت حکومت و سیاست اور اس قسم کے بہت سے امور کا دراوازہ بند ہو جائے اور معاشرے پر چھا جائے۔ قوت انفعال و تاثر کا فقدان بھی انفرادیت کو غالب کر کے اخلاق معاشرت سیاست اور اسی قسم کے اجتماعی اداروں کا خاتمہ کر دے گا۔ اسی حکمت سے خلاقِ حکیم نے ہر نفس میں دونوں قوتیں رکھی ہیں لیکن تجربہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب کے لحاظ سے نفوس انسانی میں باہم اختلاف ہے۔ بعض اشخاص کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ان سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ دوسروں سے بہت کم متاثر

ہوتے ہیں۔ تاریخ ان عظیم شخصیات کے کارناموں کی شاہد ہے جنہوں نے اپنے ماحول میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ خشک بحثوں میں وہ لطف نہیں حاصل ہوتا جو شعر و شاعری یا موسیقی سے حاصل ہوتا ہے۔ بر عکس حالت میں حال بھی بر عکس ہوتا ہے۔

یہ روزمرہ کے تجربات ہیں جو اس مسئلہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس نفس پر تاثر و انفعال کی قوت غالب ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور قوت تاثیر کا غلبہ نفس کا رجحان اس کے برعکس کر دیتا ہے۔ طریق لذت اندوزی کے اس فرق کا تجربہ روزمرہ کی زندگی میں ہو سکتا ہے بعض اشخاص کو شکار نشانہ بازی، کشتی گیری، شمشیرزنی اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں جو لطف آتا ہے وہ موسیقی اور رقص میں نہیں آتا۔ ایسے اشخاص میں قوت تاثیر کا غلبہ ہوتا ہے لیکن ان کے برعکس جن لوگوں پر قوت تاثیر و انفعال غالب ہوتی ہے ان کی لذت کی نسبت بھی برعکس ہوتی ہے۔

ہاں ایک بھولی ہوئی بات یاد آ گئی داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کی مثال سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ انسان غالب قوت سے کام بھی زیادہ لیتا ہے۔ اس یاددہانی کے بعد اس مسئلہ پر غور کیجئے جس پر گفتگو ہو رہی ہے مفرط متعدد راہوں سے دہریت کے خارزار میں پہنچا دیتا ہے۔ فی نفسہٖ سے کام لے کر اس پر غلبہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی ایسا کرنا چاہے لیکن جب ایسا شخص ایسے ماحول میں پھنس جاتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا تذکرہ سوسائٹی میں جرم سمجھا جاتا ہو اور اس کا انکار فیشن میں داخل ہو جائے تو اس کی یہ قوت اس کی دشمن ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ کام لینے کی وجہ سے نفس کی قوت مدافعت کمزور ہو جاتی ہے اور اعصاب مثبت جواب دینے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ پائے ثبات کو لغزش ہوتی ہے اور یہ سوسائٹی اور ماحول کے سامنے ہتھیار ڈال کر اللہ کا منکر ہو جاتا ہے۔ اگر اسے اس کے مخالف ماحول میں بھیج دیا جائے تو یہی منکر رب العالمین کا پرستار بن جائے گا اس کی خود کوئی رائے نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی تو وہ تاثر پر مبنی ہوتی ہے۔ ہماری جامعات اور کالجز کے طلباء طالبات میں جو نوجوان اللہ کے منکر نظر آئے ہیں ان میں زیادہ تعداد ایسے ہی اشخاص کی ہوتی ہے جو صرف اس لیے اللہ کے منکر ہیں کہ اس کا انکار فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔

(۲) ایسے نفوس شخصیت کی عظمت سے بہت متاثر ہوتے ہیں اور کسی باکمال شخصیت کے سامنے اس طرح جھک جاتے ہیں کہ اس کے غلط اور صحیح ہر قسم کے افکار و خیالات کو قبول کرنے لگتے ہیں۔ اگر کسی اچھی اور معرفت الٰہیہ کی حامل شخصیت سے مرعوب ہو گئے تو خداشناس ہو جانا بھی آسان ہوتا ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر سے متاثر ہوئے تو اللہ سے بغاوت کر دیتے ہیں اور اس کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔

(۳) نفس کو اگر قوت تاثیر کی افراط کے ساتھ قوت تجرید کا بھی حصہ وافر ملا ہو تو عموماً ایسے لوگ اللہ کے منکر نہیں ہوتے کیونکہ نفس کو رب العالمین کے تصور مجرد سے مناسبت ہوئی ہے اور وہ اس سے متاثر ہو کر اسے اپنے اندر جگہ دینے کے لیے تیار ہوتا ہے لیکن اگر قوت تجرید کی کمی ہے تو تاثر و انفعال مشمولات شعور بالفاظ دیگر محسوسات حواس ظاہرہ سے زائد ہوتا ہے اور نفس پر مادی تاثرات کا غلبہ ہوتا ہے ایسا نفس اللہ کو بھی مادی صورت میں محسوس کرنا چاہتا ہے قوت تجرید کی کمزوری کی وجہ سے غیرمادی الٰہ کے تصور سے اسے لذت انفعال نہیں

حاصل ہوتی، اس لیے وہ اپنے اندر سے اس کے یقین کو خارج کر کے اس کی جگہ کسی مادی موثر کے یقین کو دینا چاہتا ہے جس سے تاثر و انفعال اس کے لیے لذیز تر ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس غلط اختلاف کا نتیجہ ہو جو وہ مادیات و موثرات میں قائم کر لیتا ہے۔(۴۲)

ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر اسے تیزی کے ساتھ دائرے کی صورت میں گھمایئے آپ کو محسوس ہو گا کہ فضا میں ایک آتشیں دائرہ پیدا ہو گیا ہے اسے دیکھتے دیکھتے یکایک آنکھیں بند کر لیجئے، دیکھئے وہ دائرہ آنکھیں بند کرنے پر بھی آپ کے سامنے ہے۔ کچھ دیر تک وہ آپ کے نفس پر غالب رہے گا لیکن رفتہ رفتہ یہ اثر زائل ہو جائے گا۔ آپ آنکھیں بند کریں یا کھولے رکھیں دونوں صورتوں میں آپ سمجھ رہے ہیں کہ یہ کوئی متصل خط نہیں ہے بلکہ ایک شعلہ ہے جس کی حرکت سریعہ کی وجہ سے ہمارا حاسۂ بصر ایک متصل الاجزاء اور مسلسل خط متدیر کی شکل میں محسوس کرتا ہے لیکن باوجود اس کے آپ آنکھیں بند کرنے پر اسے دائرے کی صورت میں دیکھتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ علم المناظر میں اس کی جو توجیہ کی جاتی ہے اس سے ہمیں بحث نہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس نفسی توجیہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ نفس مکرر شعور کے بعد اس متدیر متصل و مسلسل شکل سے مانوس ہو جاتا ہے اور شعور کے آئینہ میں اسے دیر تک منعکس ہوتا ہوا دیکھتا رہتا ہے۔

یہ ایک مثال ہے جو اصل مسئلہ کو سمجھانے میں معاون ہو سکتی ہے اور ایک نمونہ ہے نفس انسانی کی اس عادت کا کہ وہ واردات شعور سے کس طرح مانوس ہو جاتا ہے۔ اس خاصہ نفس کا ثبوت کسی ایک مثال یا توجیہ پر موقوف نہیں بلکہ زندگی کے ہزارہا واقعات اس کی شہادت دیتے ہیں کہ نفس ان معلومات سے بہت جلد مانوس ہو جاتا ہے جو مکرر راستے سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے باعث الم و اذیت نہ ہوں بلکہ بعض اوقات تو الم انگیز معلومات سے بھی اسے انس پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم غمناک حوادث کا انحصار کر کے ایک قسم کا لطف اٹھاتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس حقیقت کی طرف اشارہ مفید ہے کہ انسان بھی سلسلہ حوادث کی ایک کڑی ہے اور اسے اس کا شعور بھی ہوتا ہے ہم جس طرف بھی دیکھتے ہیں حوادث میں ایک تسلسل اور ربط پاتے ہیں جس قدر عقل و فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر علم بڑھتا جاتا ہے اور نفس کائنات سے بھی مجرد تصور کو اخذ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک فلسفی کو کائنات کا کوئی ذرہ بھی سلسلہ حوادث سے باہر نہیں دکھائی دیتا۔

فلسفی کے لفظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ ادراک تسلسل -- فلسفیوں تک محدود یا فلسفہ دانی پر موقوف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراک کم و بیش سب کو ہوتا ہے لیکن ایک فلسفی کل کائنات پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے اس لیے اس کا تصور وسیع تر اور مجرد تر ہوتا ہے۔ نفس اپنی عام عادت کے مطابق اس تسلسل سے مانوس ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے جو تصور بھی اس کے سامنے آئے وہ اسی سلسلہ کی کڑی ہو۔ کسی ایسے موجود کا تصور اس کے اوپر بہت شاق ہوتا ہے جو اس سلسلہ سے باہر ہو یا تسلسل کائنات کے مانوس تصور کو ختم کر دیتا ہے۔ ظاہر بات یہ کہ اللہ سلسلہ کائنات کی کوئی کڑی نہیں بن سکتا۔ اس کا وجود تو بہرحال اس سلسلہ سے باہر ہی ماننا پڑے گا۔ یہی نہیں بلکہ اللہ کے بعد تسلسل حوادث کا مستحکم یقین بھی متزلزل ہو جائے گا۔ اگر کائنات ایک ایسی ہستی کا نتیجہ آفرینش ہے جو ماوراء حوادث ہے تو اس کا تسلسل نہیں ہے یا اس سلسلہ کی کسی کڑی کا نکال دینا بھی اس کے

اختیار میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تسلسل نہیں ہے اور اس میں فرق پڑنا ممکن ہے۔ وہ نفس جو تسلسل کا خوگر اور اس سے مانوس ہو اس شبہ سے پریشان ہو جاتا ہے اور بہت تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس تکلیف کو زائل کرنے کے لیے وہ کبھی اللہ کا انکار کر دیتا ہے اور کبھی اللہ کو اسی سلسلہ کی ایک کڑی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

بعض روزمرہ مشاہدے میں آنے والی مثالیں ہمارے اس نظریہ کی مزید وضاحت کر دیں گی۔ آپ کے ایک پرانے دوست کے متعلق ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ آپ کا دشمن ہو گیا ہے۔ کیا آپ اسے آسانی سے باور کر لیں گے۔ چلتی ہوئی ریلوے ٹرین پر آپ آرام سے سو رہے ہیں، ٹرین اسٹیشن پر رُکتی ہے اور آپ کی آنکھ کھل جاتی ہے، کیوں؟ ایک خوش آواز گویا گا رہا ہے اور آپ محویت کے عالم میں سن رہے ہیں، یکایک وہ گانا بند کر دیتا ہے، آپ چونک پڑتے ہیں، کیوں؟ ان سب واقعات کی توجیہ اسی اصول سے ہو سکتی ہے یعنی آپ کا نفس ایک خاص قسم کے تسلسل حوادث سے کچھ نہ کچھ انس پیدا کر لیتا ہے جب یہ تسلسل ٹوٹتا ہے تو اسے قدرے اذیت محسوس ہوتی ہے اور وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ خیال تو فرمایئے کہ جب ایسے قلیل وقت میں نفس تسلسل سے اتنا انس پیدا کر لیتا ہے تو حوادث کائنات کے عالمگیر تسلسل کے تصور سے وہ کس قدر مانوس ہو گا جسے وہ ساری عمر دیکھتا رہتا ہے۔

نفس تسلسل سے فریب کھانے کا عادی ہو جاتا ہے یہ فریب ایک وجدانی کیفیت کی طرح نفس کی ایک صفت بن جاتا ہے جو عقل و مشاہدے کی تکذیب کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ شباب کے خواب شیریں کی حالت میں صبح پیری کا خیال بھی نہیں آتا اور ہم وجدانی طریقہ سے ایسا محسوس کرتے ہیں کہ یہ زمانہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ صحت و تندرستی کی حالت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیمار ہو ہی نہیں سکتے اور تو اور موت جو ہر شخص کے نزدیک یقینی چیز ہے اس سے بھی ہم غافل رہتے ہیں اور نفس یہ محسوس کرتا رہتا ہے کہ تار نفس ناقابل شکست ہے۔ کیا یہ مثالیں نفس کے بھولے پن اور خوئے فریب خوردگی کو نہیں ظاہر کرتیں؟ عموماً عقل مشاہدات و تجربات کی امداد سے اس فریب سے محفوظ رہتی ہے۔ ہر جوان بڑھاپے کا یقین رکھتا ہے ہر تندرست کو بیماری کا احتمال ہوتا ہے۔ ہر زندہ موت کو قطعی سمجھتا ہے۔ لیکن جب مشاہدہ مساعدت سے عاجز ہو اور معروض تجربہ کے حدود سے باہر ہو تو فریب کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے جس سے محفوظ رہنا کمزور عقلوں کے لیے بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔

تسلسل حوادث کا فریب ایسا ہوتا ہے مجموعی طور پر کائنات کی ابتداء اور انتہا کا کوئی مشاہدہ ہمیں نہیں ہو سکتا ہم تو ایک طول طویل زنجیر کی ایک کڑی ہیں جو دوسری کڑیوں سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے الگ نہیں ہو سکتی۔ نہ ان سے باہر سر نکال کر دیکھ سکتی ہیں۔ عالم میں جدھر نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں ایک ربط و تسلسل نظر آتا ہے۔ علل و معلولات کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتداء و انتہا کو دیکھنے سے ہماری نگاہیں قاصر ہوتی ہیں۔ ہمارے تجربات و مشاہدات اسی دائرے کے اندر ہوتے ہیں۔ ان حالات میں عقل انسانی جو اس سے کم درجہ فریبوں میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس بڑے فریب میں مبتلا ہو جائے تو کیا تعجب ہے؟ اگر فریب خوردگی کی کوئی فہرست تیار کی جائے تو پہلی سطر میں نفس انسانی کی اس فریب خوردگی کو درج کرنا پڑے گا کہ:

۱۔ کائنات ازلی و ابدی حوادث مسلسل کا نام ہے۔
۲۔ آخر اس کی کیا دلیل ہے؟
۳۔ اس پر کونسی برہان قائم ہے؟
۴۔ کس تجربہ سے اس کی تائید ہوتی؟
۵۔ کس مشاہدے نے اس کی تصدیق کی ہے؟

اس کے قائل ہونے کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں ہے نفس خوگر تسلسل ہونے کی وجہ سے اس سے شدید انس پیدا کر لیتا ہے اور اس انس کے زیر اثر فکر کرتا ہے۔ یہ فکر مطابق خواہش کی ایک مثال تو بن سکتی ہے۔ لیکن فکر صحیح کا نمونہ نہیں ہو سکتی۔ اسی فریب یا انس تسلسل سے مغلوبیت کا اثر ہے کہ مشہور فلسفی ہربرٹ اسپنسر اپنی کتاب اصول اولیہ جلد اول میں اس کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے اور کل کائنات کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے نیز یہ کہ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب ہمارا علم اضافی ہے۔ ایک اور نفسی حقیقت کی طرف نظر کیجئے تو مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہمارا نفس کسی لاانتہا کا تصور کرنے کی قوت و صلاحیت سے محروم ہے۔ ایسی شے جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا ہمارے نفس کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم کی ابتدا اور انتہا کا تصور ہمارے نفس میں ضرور آتا ہے۔ اگرچہ تسلسل سے مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اس کے فریب میں آ جاتے ہیں اور اس تصور کو نفس کے باہر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بقول ہربرٹ اسپنسر

آغاز مطلق تک رسائی میں نفس کو ہر قسم کے ناممکنات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لیے کہ ہم اپنے نفس کی کمزوری کو نظرانداز کر دیتے ہیں اور اس کے فطری تقاضے کو پورا کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ جب نفس بے آغاز و انجام کا تصور ہی نہیں کر سکتا اور اسے اپنی گرفت میں روکنے سے قاصر ہے تو اس کے متعلق کسی فیصلہ کا اس کو کیا حق حاصل ہے؟ فکر میں لاانتہا اور مسلسل کائنات کے مفروضہ کو ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے وہ اسی وجہ سے نظر آتے ہیں کہ ہم اس مفروضہ سے نظریں ہٹا کر فکر نہیں کرتے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس مسلسل کائنات کے مفروضہ کے ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیاوجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے کائنات کے مفروضہ کو ذہن سے کلیۃً خارج کر دو اور اس کے بعد انبیاء کے بیان کئے ہوئے دلائل پر غور کرو تو رب العالمین قلب میں جاگزیں پاؤ گے۔

تصادم کیا معنی رکھتا ہے؟ جہاں طائر فکر کی پرواز ہی نہ ہو سکے وہاں "دام" ناممکنات کا خطرہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نفس کی اس فریب خوردگی اور اس کے غیر معمولی انس کے باوجود اس کا فطری حاسہ بالکل فنا نہیں ہو جاتا ہے اور اس طرح ہم نشہ شباب میں چور ہونے کے باوجود نفس کے ایک گوشہ میں بڑھاپے کا ایک دھندلا سا یقین

دیکھتے ہیں۔ اسی طرح تسلسل کائنات پر یقین رکھنے کے باوجود ہمارے نفس کے ایک گوشہ میں یہ تصور بھی موجود رہتا ہے کہ تسلسل قابل شکست ہے۔ اس کا ایک آغاز بھی ہے اور انجام بھی، ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ تسلسل کا انس جس قدر شدید ہوتا ہے اسی قدر یہ تصور دھندلا ہوتا ہے مگر فطرت سے وابستگی کی وجہ سے اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب رہتا ہے۔

دہری اس حقیقت کا انکار کرے گا اور صاف کہہ دے گا کہ ہمارے نفس کا ہر گوشہ اس تصور سے خالی ہے۔ یقین تو کیا یہ شک کے درجہ میں بھی موجود نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نفس اس تصور سے خالی ہے تو مسئلہ آغاز و انجام کائنات پر بحث ہر فلسفی کا فرض کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کیا کوئی فلسفی ایسا بھی ہے جس نے اس سلسلہ کی ابتدا و انتہا پر غور نہ کیا ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ فلسفہ نام ہی کائنات پر مجموعی حیثیت سے غور کرنے کا ہے۔ فلسفی ہی کی خصوصیت نہیں ہے، دنیا کا کوئی صحیح الدماغ انسان ایسا نہیں نکل سکتا جس نے اس مسئلہ پر غور نہ کیا ہو۔ اگر یہ تصور فطری نہ ہوتا تو شاید دنیا میں فلسفے کا وجود ہی نہ ہوتا۔

ہیگل کے یہاں تو یہ کشمکش اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا ہی دشوار ہے کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا قائل تھا یا منکر۔ بعض دہریوں نے وجود باری تعالیٰ کے عقیدے پر جو اعتراضات کئے ہیں اور اسے غلط قرار دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ تسلسل حوادث میں خلل کا تصور کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً میکب نے ارسطو کے استدلال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم علل و معلولات کا ایک لامتناہی سلسلہ تسلیم کر لیں تو کسی علت العلل کی پھر کیا احتیاج باقی رہ جاتی ہے؟

دہریت کا ذریعہ انکار

اس کا اعتراف دہریت کو بھی ہے کہ اس کا خزانہ فکر کی ایسی دلیل سے قطعاً خالی ہے جو وجود باری تعالیٰ عزوجل کے انکار پر مجبور کر دے۔ دہریت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اس کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ اس کمزوری کو چھپانے کے لیے بعض دہری "شک" کا پردہ ڈال لیتے ہیں۔ دلائل سے تہہ دستی کی وجہ سے انکار کا پہلو کمزور ہو جاتا ہے۔ مقابل کے دلائل اس کمزوری کو اور بھی بڑھا دیتے ہیں۔ نفس مقابلہ سے عاجز آ کر "شک" کی پناہ لیتا ہے اور استدلال کا بار مقابل پر ڈال کر خود اس سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا یہ فعل اس کی کمزوری کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ "شک" ایک عبوری حالت کا نام ہے، اس منزل پر قیام راہرو کی درماندگی کی علامت ہے، اس طریقہ کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں بکثرت ہوتا ہے۔

بسااوقات ایک شخص آپ کے دلائل کے سامنے عاجز آ جاتا ہے۔ مگر آپ کی بات ماننا بھی نہیں چاہتا۔ یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لیتا ہے کہ میں آپ کی بات پر غور کروں گا۔ ابھی مجھے بات پر اطمینان نہیں ہے۔ بسااوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شک کا استعمال صحیح طریقہ پر کیا جاتا ہے لیکن مقصد غلط ہوتا ہے یعنی نفس انکار وجود رب العالمین تک پہنچنے کے لیے "شک" کو ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے نفس انکار کی طرف شدت سے مائل ہوتا ہے اور دوسری طرف دلائل کی قوت یا فطرت و وجدان کا تقاضہ وجود رب العالمین کے اقرار پر اصرار کرتا ہے۔ نفس انکار کے تاریک اور گہرے گڑھے میں ایک دم سے کود جانے کی ہمت نہیں کرتا۔ دلائل روکتے ہیں اور فطرت دامن

پکڑتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک سیڑھی تلاش کرتا ہے۔ "شک" وہ سیڑھی ہے جس کے سہارے وہ انکار کے خوفناک غار میں اترتا ہے یعنی پہلے شک کرتا ہے اور اس کے بعد اقدام کے ذریعہ سے کام کو آسان بنا لیتا ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کا استدلال

متکلمین کے نزدیک چونکہ اللہ کے سوا کسی شے کا قدیم ہونا اللہ کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حدوث کا دعویٰ کیا ہے اور حدوث ہی سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل قائم کی۔ عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیئے۔

عالم میں دو قسم کی اشیاء پائی جاتی ہیں: (۱) عرض، (۲) جوہر۔

عرض سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم نہیں بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری شے میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً بو، رنگ، مزہ، رنج، خوشی وغیرہ۔

جوہر سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم ہیں مثلاً پتھر مٹی، پانی، وغیرہ۔

(۲) کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس قدر جوہر ہیں کسی نہ کسی صورت اور ہیئت میں ہوتے ہیں اور اور صورت و ہیئت عرض ہیں۔ تمام جواہر میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے غرض جوہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضروری ہے اور اس بنا پر کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۳) عرض حادث ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

(۴) جو شے عرض سے کبھی خالی نہ ہو سکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ عرض بھی قدیم ہو کیونکہ دو اشیاء ہوں ان میں سے ایک شے اگر قدیم ہو گی تو ضرور ہے کہ دوسری شے بھی قدیم ہو ورنہ لازم و ملزوم میں فصل زمانی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب عالم کی حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں جوہر ہو گا یا عرض۔

۱۔ جوہر و عرض دونوں حادث ہیں۔

۲۔ عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے۔

۳۔ جوہر اس لیے کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۴۔ جو شے عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ اس کے لیے کسی علت کا پایا جانا ضروری ہے۔

۲۔ اب اگر علت حادث ہے۔

۳۔ تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہو گی۔

۴۔ اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہو گا تو وہی اللہ ہے۔

۵۔ اور نہ ختم ہو گا تو دور و تسلسل لازم آئے گا۔

۶۔ اور دور و تسلسل محال ہے۔

لیکن منکرین باری تعالیٰ علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ:

۱۔ ہر علت فنا ہو جاتی ہے۔

۲۔ اس کے بجائے دوسری علت آ جاتی ہے۔

۳۔ لہٰذا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

۴۔ نتیجہ اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

محقق دوانی نے زوراء کی شرح میں دعویٰ کیا ہے کہ:

اس صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے کیونکہ علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں لیکن ان کا مجتمع و مرتب ہونا فرض کیا جا سکتا ہے کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو شے محال نہیں وہ فرض بھی کی جا سکتی ہے۔

علل کا سب سے بڑا نقص

اللہ تعالیٰ فاعل باختیار کی بجائے مجبور ثابت ہوتا ہے ان علل میں بڑا نقص یہ ہے کہ:

۱۔ ان علل سے اگر اللہ کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو۔

۲۔ اللہ تعالیٰ فاعل بااختیار ہونا ثابت نہ ہوتا۔

۳۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

اصول ہے کہ:

۱۔ ان دلائل سے صرف ایک علۃ العلل کا وجود تو ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ لیکن علت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادۂ اور بہ اختیار صادر ہو۔

۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارداہ صادر ہوتی ہے۔

جیسے:

۱۔ آفتاب روشنی کی علت ہے۔

۲۔ آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ۔

۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلاعلم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر بہت سے حکماء کا مذہب ہے کہ اللہ نے عالم کو بہ اختیار نہیں پیدا کیا اور تعجب ہے کہ شیخ بو علی سینا بھی انہیں کا ہم زبان ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا اعتراف، انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے اس

مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب بالکل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا۔ اس وقت اس نے سب سے پہلے اصنام کی پرستش کی تھی یا اللہ کی؟ مادیین (میٹر لیسٹ) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے اللہ کی پرستش اختیار کی تھی۔

مشہور محقق مکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

ہمارے اسلاف نے اللہ کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا جب وہ اللہ کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے۔ جسمانی الہ (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اصلی مثالی صورت میں پردہ میں چھپ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے دنیا کے ہر حصہ میں اللہ کا اعتقاد موجود تھا۔ آشوریہ، مصر، کلدانی، یہود، اہل فنشیہ سب کے سب اللہ کے قائل تھے۔

پلوٹارک کہتا ہے کہ:

اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں، نہ سیاست، نہ علم، نہ صناعت، نہ حرفہ، نہ دولت لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں اللہ کا تصور موجود نہ ہو۔

فولٹیر جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی و الہام کا منکر تھا کہتا ہے کہ:

زرداسترمنوسولن سقراط، سسرو، سب کے سب ایک سردار ایک منصف کی پرستش کرتے تھے۔ یہی فطرت ہے لیکن چونکہ خرابی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے اس لیے اللہ نے جابجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

اَفِی اللّٰہِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط (ابراہیم:۱۰)

ترجمہ: کیا اللہ کی نسبت بھی شک ہو سکتا ہے جو آسمان و زمین کا فاطر ہے۔

چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے کہ محض اشارہ اور تنبیہ کافی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔ انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے اس کو یقین ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ کسی دانش مند نے ان اشیاء کو ترتیب دیا ہے۔ اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھ دیکھیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آپ سے آپ اشیاء اکٹھی ہو گئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے چنی گئی ہوں کہ ایک ہوشیار صناع بھی بہ مشکل اس طرح چن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہو گئی ہو گی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظامی کا کوئی شعر لے لو شعر کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر ترتیب دے وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا لیکن اتفاقیہ طور سے بھی کبھی یہ نہیں ہو گا کہ حافظ و نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ ہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں صرف ذرا سی ترتیب کا پھیرا ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم جو اس قدر باقاعدہ مرتب اور موزوں ہے وہ خود بخود قائم ہو گیا ہو۔

اصول تعلیل کی موت

وحیدالدین خان نے اصول تعلیل کی تردید کرتے ہوئے علت و معلول کی حتمی موت ثابت کی ہے۔
ملاحظہ کیجئے:

آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت کہتا ہے کہ کشش ثقل سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور خود کائنات کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ یہ عمل اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی پیشن گوئی کی جا سکتی ہے۔ اس سائنسی دریافت کو ہیوم (۱۷۷۲۔۱۷۱۱) اور دوسرے مفکرین نے فلسفہ بنایا۔ انہوں نے کہا کہ کائنات کا سارا نظام اصول تعلل (Principle of Causation) پر چل رہا ہے جب تک اسباب و علل کی کڑیاں معلوم نہیں تھیں انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات کو کنٹرول کرنے والا ایک اللہ ہے مگر اب ہم کو اسباب و علل کے قوانین کا علم ہو گیا ہے۔ اب ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تعلیل (Causation) کا مادی اصول کائنات کو متحرک کرنے والا ہے نہ کہ کوئی مفروضہ اللہ۔ مگر بعد کی تحقیقات نے اس مفروضہ کا خاتمہ کر دیا۔ بعد کو ڈیراک، ہزن برگ اور دوسرے سائنس دانوں نے ایٹم کے ڈھانچہ کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے پایا کہ ایٹم کا نظام اس اصول کی تردید کر رہا ہے کہ جو شمسی نظام کے مطالعہ کی بنیاد پر اختیار کیا گیا تھا اس دوسرے نظریہ کو کوانٹم نظریہ کہا جاتا ہے اور وہ مذکورہ اصول تعلیل کی کامل تردید ہے۔

The Quantum Mechanics theory maintains that at the atomic level matter behaves randomly.

کوانٹم میکینکس کا نظریہ کہتا ہے کہ ایٹم کی سطح پر مادہ غیر مرتب انداز میں عمل کرتا ہے۔

سائنس اور اصول تعلیل کی موت

سائنس میں کسی "اصول" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سارے عالم میں یکساں طور پر کام کرتا ہو۔ اگر ایک معاملہ بھی ایسا ہو جس پر وہ اصول چسپاں نہ ہوتا ہو تو علمی طور پر اس کا مسلمہ اصول ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہوا کہ ایٹم کی سطح پر مادہ اس طرح عمل نہیں کرتا جس کا مشاہدہ نظام شمسی کی سطح پر کیا گیا تھا تو تعلیل بحیثیت سائنسی اصول کے رد گیا۔

آئن سٹائن

آئن سٹائن کو یہ بات ناقابل فہم معلوم ہوئی کیونکہ اس طرح کائنات مادی کرشمے کے بجائے ارادی کرشمہ قرار پا رہی تھی۔ اس مسئلہ پر باقاعدہ تحقیق شروع کی اپنی زندگی کے آخری تیس سال اس نے اسی کوشش میں صرف کر دیئے کہ نظام فطرت میں تضاد کو ختم کرے۔ شمسی نظام اور ایٹمی نظام دونوں کے عمل کو ایک قانون کے تحت منظم کر سکے مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ یہاں تک بالآخر ناکام مر گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ قرآن کا بیان کائنات کو پکڑے ہوئے شمسی نظام کی سطح پر حرکت کا مطالعہ کر کے انسان نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں یہ رائے قائم کر لی کہ اس کی حرکت معلوم مادی اسباب کے تحت ہو رہی ہے۔ یہ بااختیار اللہ کے قرآنی تصور کی گویا تردید تھی مگر علم کا دریا جب آگے بڑھا تو دوبارہ قرآن والی بات

غالب آ گئی۔ بیسوں صدی میں ایٹمی نظام کے مطالعہ نے بتایا کہ ایٹم کی سطح پر اس کے ذرات کی حرکت کا کوئی معلوم قاعدہ نہیں۔ ایک سائنس دان اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے:

طبعیات کے قوانین جو زمین پر دریافت کئے گئے ہیں وہ تحکمی شمار پر مشتمل ہیں جیسے الیکٹران کی مقدار مادہ کا تناسب ایک پروٹان کے مقدار مادہ سے جو کہ تقریباً ۱۸۴۰ء کے مقابلہ میں ایک ہوتا ہے کیوں؟ کیا ایک خالق نے تحکمی طور پر انہیں بے شمار کا انتخاب کر رکھا ہے۔(۴۴)

یہ الفاظ سائنس کی زبان سے اس بات کا اعتراف ہیں کہ کائنات، انسانی علم کے احاطہ میں نہیں آتی کائنات ایک قادر مطلق کے مشیت و ارادہ سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اللہ کی مرضی کے تصور کے تحت ہی اس کی واقعی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ (۴۵)

قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت

فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے اوپر پابندی عائد کر دی ہے کہ ان قوانین فطریہ کو وہ تبدیل نہ کرے گا۔ عصر حاضر میں انگلستان کے مشہور منطقی ولیم اسٹال جیونس قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اوپر علم سائنس کی حقیقت و نوعیت کے متعلق جو بحثیں گزری ہیں ان سے ایک نتیجہ جو نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کارخانہ فطرت میں مداخلت الٰہیہ کے امکان کو کسی طرح باطل نہیں ٹھہرا سکتے۔ جس قوت نے کائنات مادی کو خلق کیا ہے وہ میرے لیے قابل تصور کہے جا سکتے ہیں پھر بھی یہ اس سے زیادہ ناقابل تصور نہیں جتنا کہ خود عالم کاوجود ہے۔(ا) ولیم اسٹال جینس، اصول سائنس۔(۴۶)

کیا خالق فطرت فوق الفطرت امور میں داخل دے سکتا ہے

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوانین فطریہ کے تحت اپنے اوپر پابندی عائد کر رکھی ہے۔ اس لیے وہ فوق الفطرت امور میں دخل نہیں دے سکتا۔ اسٹورٹ مل نے ہیوم کے انکار معجزات کی تنقیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے:

جو شخص مافوق الفطرت ہستی اور انسانی معاملات میں اس کی مداخلت کا پہلے ہی سے قائل نہیں ہے اس کے سامنے اگر کسی انسان کی نسبت فوق الفطرت یا خارق عادت باتوں کی روایت کی جائے تو وہ ان کو معجزہ نہ مانے گا۔ معجزات سے خود اللہ کاوجود نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ اس لیے اگر اللہ کا اعتقاد پہلے ہی سے موجود نہ ہو تو کسی فوق الفطرت ہستی کی مداخلت کے علاوہ معجزہ نما واقعات کی اور بھی توجیہات ممکن ہیں۔ یہاں تک تو ہیوم کی دلیل بامعنی کہی جا سکتی ہے لیکن اگر ایک ایسی ذات کا وجود قطعی یا غالب طور پر بھی مان لیا جائے جو موجودہ نظام فطرت کی خالق ہے اور اس لیے اس میں تغیر و ترمیم بھی کر سکتی ہے تو ہیوم کی دلیل بے معنی ہو جاتی ہے۔ جب تم نے اللہ کو مان لیا تو پھر جس شے کو اس کے ارادہ نے پیدا کیا تھا اس پر اس ارادہ کا براہ راست عمل و اثر خواہ مخواہ کا فرض نہیں رہتا۔ بلکہ ایک سنجیدہ "امکان" بن جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں سوال کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور

اللہ کی مداخلت یا عدم مداخلت کا فیصلہ اس بحث پر ٹھہرتا ہے کہ کائنات فطرت میں اس کا طریق عمل کیا رہا ہے یا عقلاً کیا رہنا چاہیئے۔(۴۷)

کیا خالق فطرت کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف کر سکتا ہے

بالفاظ دیگر قانون فطرت کی نوعیت دراصل قانون عادت کی ہے یعنی کسی خاص فرد کے بارے میں وجوباً پیش گوئی نہیں کی جا سکتی کہ فلاں عمر میں مر جائے گا۔ البتہ عادتاً یہ معلوم ہے کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد چالیس سال کی عمر میں مر جائیں گے۔ مذہب کی زبان میں اسی قانون عادت کو عادۃ اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر بھی عمل فطرت کی یکسانی یا قوانین فطرت کے نفس وجود کا انکار نہیں لازم آتا۔ البتہ ان قوانین کا منشاء یہ ہے میرے بے علم و اختیار مادہ کا اٹل وجوب و لزوم سے نہیں بلکہ ایک علم اختیار والی ذات (اللہ تعالیٰ) کی عادت جاریہ سے ہے جو کسی حکمت و مشیت کے تحت کبھی کبھی اس عادت جاریہ کے خلاف بھی کر سکتی اور کرتی ہے یہی معجزہ ہے اور بقول مشہور سائنسدان ڈاکٹر کارپنٹر کے:

قائل مذہب سائنسدان کو اس کے ماننے میں کوئی عقلی دشواری نہیں پیش آ سکتی کہ خالق فطرت اگر چاہے تو کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف بھی کر سکتا ہے۔ ہم کو معجزات کے خلاف اگر سائنس کے کسی ایسے فتوئ کا علم نہیں جو معتبر شہادت کی موجودگی میں ان کے قبول سے مانع ہو (ماڈرن بیلف) جب کارپنٹر کے زمانہ ہی میں سائنس کا کوئی ایسا فتویٰ معلوم نہ تھا تو اب کوانٹم نظریہ کے بعد جب کہ کلام و فلسفہ کے نرے قیاسات سے گزر کر خود سائنس کی دنیا میں اور سائنس ہی کی راہ سے فطرت یا علت کے نام نہاد اٹل قوانین کا وجود اتنا مشتبہ ہو گیا ہے کہ مادی دنیا سے بظاہر ان کو ہمیشہ کے لیے رخصت کرنا پڑ رہا ہے۔(۴۸)

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف ہے کہ اس امر کی ہمارے پاس خاصی شہادت موجود ہے جس کو آسانی سے نظرانداز نہیں کیا جا سکتاہ بعض طبعی حوادث اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ان کے تمام معمولی علل و اسباب غائب ہوتے ہیں۔ اجسام حرکت کرتے ہیں حالانکہ نہ کوئی شخص ان کو چھو رہا ہے اور نہ برقی مقناطیس عوامل کا پتہ ہے۔ اس کی بھی شہادت موجود ہے کہ ایک نفس کا خیال دوسرے نفس میں (بلا کس وساطت کے) پہنچ سکتا ہے اور اس قسم کے واقعات کو معجزہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کا وقوع اب غیر اغلب نہیں رہا ہے۔(۴۹)

قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ سائنس کی روشنی میں

سید سلیمان ندوی نے قوانین فطریہ میں تغیر کا امکان سائنس کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔

اس میں شک نہیں پہلے بعض گوشوں سے اس قسم کی آوازیں سنائی دیتی تھیں کہ کائنات کا ہر ذرہ قانون قدرت کا پابند ہے اور وہم و بے عقلی انسان کی بدترین دشمن اور عقل و ہمت بہترین دوست (ہیگل۔ عجائبات حیات)۔

کوانٹم نظریہ نے قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ کر دیا

لیکن ۱۹۲۷ء کے بعد کوانٹم نظریہ کی بدولت سائنس میں جو بھونچال آیا ہے اس نے سائنس کی دنیا میں اب ایسے بے باکانہ و مدعیانہ نعروں کی گنجائش نہیں چھوڑی فلسفہ میں علت و معلول کے لزوم و وجوب کی بنیادوں کو ہیوم نے کھوکھلا کر دیا تھا۔ البتہ سائنس کی بنیاد ہی فطرت کی ایک یکسانی یا علیت کے اٹل قانون پر رکھی جاتی تھی۔

اس ستم ظریفی کو کیا کہیے کہ خود سائنسی تجربات و اخبارات کی راہ سے یہ اٹل قانون نہ صرف مجروح اور متزلزل ہو گیا ہے بلکہ سر آرتھر ایڈنگٹن جیسے اکابر سائنس کے نزدیک اس کو ہمیشہ ک پلیے خیرباد کہہ دینا پڑا ہے۔ چند سال قبل دنیائے سائنس کے تازہ ترین معلومات و خیالات پر ماڈرن بلیف کے نام سے مقالوں کا ایک سلسلہ شائع ہوا تھا اس کے جستہ جستہ اقتباسات یہ ہیں۔

کوانٹم نظریہ نے بڑا زبردست انقلاب برپا کر دیا کہ مادی دنیا میں اب تک علل و معلول کے قانون کی فرمانروائی کو اٹل تصور کیا جاتا تھا۔ سارے طبعی واقعات اور حوادث بالکلیہ جبری یا وجوبی قوانین کے تابع یقین کئے جاتے تھے۔ سلسلہ علل و معلولات میں کوئی خلل و رخنہ نہ تھا مگر ۱۹۲۷ء میں اس خیال و یقین کو سخت دھچکا لگا اور ماہرین طبعیات نے دیکھا کہ علیت کے وجوب و کلیت کو مادی دنیا سے رخصت کرنا پڑا اور سارے قرائن اسی کے نظر آتے ہیں کہ وجوبی و قطعی علیت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔(۵۰)

سائنسی قانون علیت کا خاتمہ

ابھی بالکل حال تک قانون علیت کو سائنسی تحقیقات کا بالاتفاق بنیادی اصول قرار دیا جاتا تھا۔ لیکن اب اسی اصول کو ترک کر دینے کا سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا کارخانہ فطرت میں ہر واقعہ لزوماً کسی ایسے دوسرے واقعہ ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حوادث فطرت کی تہہ میں کوئی ایسی شے کارفرما ہے جس کو اختیاری یا آزاد ارادہ کہا جاتا ہے ماحاصل یہ ہے کہ اس وقت تک طبعی مظاہر کی تحلیل کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ ہم کو کہیں بھی وجوبی یا جبری قانون کی موجودگی کی شہادت نہیں ملتی۔ (بحوالہ جرنل آف فلاسفی ۳۳ء)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوانین فطرت کا سرے سے کوئی وجود نہیں بلکہ ان کی حیثیت اعداد و شمار کے لیے قوانین کی رہ جاتی ہے۔ زندگی کا بیمہ کرنے والی کمپنیاں کوئی ایسا قانون نہیں جانتی ہیں کہ فلاں شخص چالیس سال کی عمر میں مر جائے گا لیکن اتنا جانتی ہیں کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد آدمی چالیس کے سن میں مر جائیں گے یعنی افراد کامل ناقابل پیش بنی ہونے کے باوجود جماعت کی نسبت پیش بنی ممکن ہے۔ پس قوانین فطرت صرف اسی معنی میں موجود ہیں۔(۵۱)

اس اجمال کی تفصیل علت، خاصیت اور اثر کی تحقیق پر مبنی ہے اور اشیاء میں جو خواص اور آثار ہیں ان کا علم ہم کو کیونکر ہوتا ہے۔ محض تکرار احساس سے جس کا دوسرا نام تجربہ ہے جب ہم آگ کے پاس جاتے ہیں تو گرمی اور سوزش کا احساس کرتے ہیں اور پھر جب کبھی بھی ہم آگ کے پاس گئے تو ہم کو یہی احساس ہوتا رہا۔ اس

سے ہم میں یہ یقین پیدا ہوا کہ آگ کا خاصہ اور اثر گرمی اور سوزش ہے یہ فیصلہ ناممکن ہے۔

فرض کرو کہ اگر تکرار سے یہی احساس ہم کو برف سے حاصل ہو جائے تو یقیناً ہم کہہ دیں گے کہ برف کی خاصیت سوزش اور گرمی ہے برف اور آگ دونوں آپ کے سامنے ہیں ۔ دونوں کو اچھی طرح سے دیکھئے۔ کیا ان کی ذات میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس کی بنا پر احساس بلکہ تکرار احساس سے قبل آپ یہ فیصلہ کر دیں کہ ایک میں گرمی اور دوسرے میں ٹھنڈک کا ہونا ضروری ہے آپ کے ہاتھ میں کوئی شخص کافور اور سنکھیا کی تھوڑی تھوڑی مقدار لا کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے پہلے آپ ان اشیاء سے واقف نہ تھے، اب آپ دونوں غور سے دیکھئے اور خوب الٹ پلٹ کر دیکھئے سونگھ کر چھو کر کس طرح آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے خواص و آثار کیا ہیں؟ یہ فیصلہ ناممکن ہے جب تک ان کا بار بار تجربہ نہ کیا جائے اور بار بار کے عمل سے ایک ہی نتیجہ ظاہر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء کے خواص اور آثار کا علم صرف یکسانی عمل اور تجربہ پر موقوف ہے۔

عمل کی اسی یکسانی اور تجربہ کی بناء پر ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کا مسئلہ قائم کرتے ہیں اور اسی کی بنا پر مدعیان عقل و دانش وہ صنم کدہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس کے پرستاروں کے نام نیچری، میٹریلسٹ، مادہ پرست، فطرت پرست اور طبعی ہیں وہ جب ایک شے سے ایک ہی عمل اور اثر کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ اس شے سے اس خاصیت و اثر کا انفاک قطعاً محال ہے اور جب ایک شے کے بعد فوراً دوسری شے معلول و مسبب ہے اور پہلی شے علت و سبب ہے اور یہ کلیۂ قائم کر لیتے ہیں کہ گرمی اور سوزش کا سبب آگ ہے۔ ٹھنڈک اور برودت کا سبب برف ہے۔ موت کا سبب سنکھیا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ آگ کا خاصہ جلانا، برف کا خاصہ ٹھنڈا کرنا، سنکھیا کا خاصہ انسان کی زندگی کو ختم کر دینا ہے۔(۵۲)

اسباب و علل کیا ہیں؟ محض امور عادیہ ہیں

لیکن ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم جنہیں آثار و خواص یا اسباب و علل کہتے ہیں، محض اس تجربہ پر ان کی بنیاد ہے کہ ہم نے ہمیشہ اس شے کو پیدا ہوتے دیکھا ہے اور اس سے یہ توقع یا زیادہ سے زیادہ ظن غالب یہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جب یہ شے پیدا ہو گی تو دوسری اس کے بعد شے پیدا ہو جائے گی لیکن اس سے یہ یقین کیسے پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم نے جو کچھ مشاہدہ کیا ہے وہ پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوتا رہے گا۔(۵۳)

امت مسلمہ میں سب سے قبل جس مفکر نے ربط بین الحادث والقدیم کو ایک جدید فلسفے کی صورت میں پیش کیا وہ ابن عربی ہے۔ اس کے فلسفے کا نام "وحدۃ الوجود" ہے۔ حسن الوہیت کی وہی تجلی اول جس سے تمام کائنات کا صدور اور حلقہ اتصال ثابت ہوتا ہے اس کا نام "تعین اول" اور "حقیقت محمدیہ" ہے۔ وحدۃ الوجود ایک عجمی نظریہ ہے جس پر اسلامی عقیدہ کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی کہتا ہے کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں اپنے آپ کو ظاہر کر کے اپنے حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام "حقیقت محمدیہ" ہے۔ اس "حقیقت محمدیہ" میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اجمالی ظہور تھا۔ پھر یہی حقیقت محمدیہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لئے ساری کائنات کی

شکل میں ظاہر ہو گئی۔

اس نظریے میں حقیقت محمدیہ کا وہی مفہوم ہے جو ہنود کے قدیم ویدوں میں برہما (Goldeneggs) فلسفہ نوافلاطونیت میں "عقل اول" فلسفہ مسیحیت میں "کلمۃ اللہ" کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔

شیخ تاجی مقدمہ فصوص الحکم میں حقیقت محمدیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"لان محمداً او حقیقت محمدٍ واسطة الخلق و خلقة الاتصال بین الذات الا لهية و المظاهر الكونية فهو فی مشابة العقل الاول فی الفلسفة الا فلاطونی قال لحديقية و بمشابة المسيح فی الفلسفة المسيحة و بمثابة المطاع فی الفلسفة الغزالی.(٥٤)

اب عصر حاضر میں جن جن مکاتب فکر نے نظریہ توحید کی بنیاد وحدۃ الوجود پر رکھی ہے ان کا یہ عقیدہ قرآن سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس عقیدے میں جب تک اللہ تعالیٰ کو مجبور اور محتاج تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک اس نظریے کا صحیح اطلاق بھی نہیں ہو سکتا۔

علامہ ابوالخیر اسدی لکھتے ہیں: حلقہ اتصال کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا مظہر ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کا تعلق ہے۔ اسی طرح کائنات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ربط ہے اور جس ربط کے ساتھ اللہ اور کائنات کے درمیان معیت ذاتی کا اتصال ثابت ہو رہا ہے۔ اس ربط کا نام "حقیقت محمدیہ" ہے۔ حقیقت محمدیہ کو کلمۃ اللہ کا مصداق اس لئے کہا گیا ہے کہ جس طرح مسیحیت کے فلسفے میں کلمۃ اللہ مراتب الٰہیہ میں داخل ہے۔ اسی طرح فلسفہ "وحدۃ الوجود" میں "حقیقت محمدیہ" بھی مراتب الٰہیہ میں داخل ہے۔(۵۵)

اس نظریے کے بنیادی نقائص یہ ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کے لئے مادے کا محتاج بنے گا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ثابت نہ ہو گا۔

۳۔ کائنات کا صدور اور ظہور ثابت ہوتا ہے جس سے ہر شے اللہ کا مظہر بن جاتی ہے۔ انسان کے الہ ہونے کی یہ بنیادی دلیل ہے۔

۴۔ اس نظریے کی وجہ سے کائنات بھی قدیم اور ازلی و ابدی بن جائے گی۔

۵۔ حقیقت محمدیہ کے نظریے کی وجہ سے اجرائے نبوت کا دروازہ کھل جائے گا۔

۶۔ حلال و حرام کا فرق ختم ہو جائے گا۔

۷۔ اسلام اور کفر کا حقیقی امتیاز نہ رہے گا۔

۸۔ جنت و دوزخ کا اسلامی تصور نہ رہے گا۔

۹۔ حقیقت محمدیہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔

۱۰۔ اسلامی نظام تعلیم باقی نہ رہے گا۔

۱۱۔ اللہ تعالیٰ پھر اس مادہ اول کی علت تامہ بن جائے گا جس سے اللہ اپنی مشیت تخلیق میں آزاد نہ رہے گا۔

قرآن کریم میں وجود باری تعالیٰ کے لئے استدلال

قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

صنع الله الذی اتقن کل شی ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور.

ترجمہ: یہ اللہ کی کارگیری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا۔ اللہ کی کارگیری میں تم کو کہیں فرق نظر نہ آئے گا"۔

خَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِیْرًا○ (الفرقان:۲)

ترجمہ: اللہ نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا۔

لا تبدیل لخلق الله فلن تجد لسنة الله تبدیلا۔

ترجمہ: اللہ کی صفت میں رد و بدل ممکن نہیں اور نہ کوئی دوسرا اس میں دخل دے سکتا ہے۔ اللہ کے طریقہ میں تم رد و بدل نہیں پا سکتے۔

ان آیات میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ کامل اور بے نقص ہے۔

۲۔ موزوں اور مترتب ہے۔

۳۔ ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے۔

یہ دلیل کا صغریٰ ہے، کبریٰ خود ظاہر ہے یعنی:

۱۔ جو شے کامل مرتب اور مسلم النظام ہو گی

۲۔ وہ خودبخود پیدا نہیں ہو گی۔

۳۔ بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے پیدا کیا ہو گا۔

آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہے اور کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو چکے ہیں جبکہ حقائق اشیاء نے اپنے چہرے سے نقاب الٹ دیا ہے۔ بڑے بڑے فلاسفہ اور حکما انتہائے غور و فکر کے بعد اللہ کے ثبوت میں یہی استدلال پیش کر سکے جو قرآن کریم نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم اور صاف طریقہ میں ادا کیا تھا۔

آئزک نیوٹن کہتا ہے

کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکان کے جو ترتیب اور تناسب ہے، وہ ممکن نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جا سکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے۔

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے: ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر

ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہے۔

کیمل فلامربان کہتا ہے

تمام فلاسفر اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیونکر ہوا اور یہ کیونکر برابر چلا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو مجبوراً ایک ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

پروفیسر لینی (Linne) لکھتا ہے

اللہ تعالیٰ قادر و دانا اپنی عجیب و غریب کارگیری سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں اور میں بالکل دیوانہ بن جاتا ہوں۔ ہر شے میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی کس قدر عجیب قدرت، کس قدر عجیب حکمت اور کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔

فونٹل ۔ انسائکلوپیڈیا میں لکھتا ہے

علوم طبعیات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال و عظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔(۵۶)

اللہ کی کمزوری و مجبوری کے قدیم تصورات

اس عقیدے پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات ذاتی بھی قدیم ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ موصوف تو موجود ہو اور اس کی صفات موجود نہ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا تو کائنات کے ساتھ اللہ کا جو پہلا ربط اور تعلق ظاہر ہوا اسے ربط تخلیق کہتے ہیں۔ اور تخلیق کے بعد کائنات کے ساتھ جو ربط پایا جاتا ہے۔ اس کا نام ربط تدبیر ہے۔ اس آیت میں ان دو رابطوں کو بیان کیا گیا ہے:

اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ ز وَّ ھُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ وَّکِیْلٌO(الذمر:۶۲)

ترجمہ: اللہ ہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اور ہر شے کا وہی کارساز ہے۔

یعنی جس اللہ نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے۔ پیدا کرنے کے بعد اس کی ہر شے کا انتظام کرنے والا بھی وہی ہے۔ لیکن یہاں آکر مختلف ذہنوں میں یہ سوال پیدا کر دیا کہ کائنات کے ساتھ ان دونوں رابطوں کی کیفیت کیا ہے؟ ربط تخلیق کی نوعیت میں سب سے پہلے امام ابن حزم نے بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

وہ ہنود اور مجوس کے قدیم مذہب ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تو ہم نے مان لیا کہ اللہ کائنات کی علت فاعلیہ ہے، لیکن کسی فعل کا صحیح صدور تب ہو سکتا ہے۔ جب اس فاعل کے سامنے کسی معلول کا وجود بھی ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ علت فاعلیہ کے لیے علت مادیہ کا ہونا از حد ضروری ہے اور علت فاعلیہ چونکہ قدیم ہے اس لیے اس کی علت مادیہ بھی قدیم ہو گی۔ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود بھی اس نظریے سے ماخوذ ہے۔

وجودیہ مشائخ کہتے ہیں:

جب اللہ نے کائنات کو پیدا کیا تو فرمایا، "کُن" (ہو جا) اس کُن کا خطاب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے سننے کے لیے جب کوئی شے بھی اس کے سامنے موجود ہو۔ ورنہ اس کن کا یہ خطاب کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب اعیان ثابتہ کو کیا گیا تھا۔ جو اللہ کے ازلی علم میں پہلے موجود تھے۔ مجوس کے بعد یہ بحث فلاسفہ یونان میں داخل ہو گئی۔ انہوں نے علل اربعہ اور صادر اول جیسی مباحث کو چھیڑ کر ربط تخلیق کی نوعیت کی وضاحت کا آغاز کیا۔ یہود میں ایک فلاسفر پایا جاتا تھا۔ اس کا نام فیلو یہودی تھا۔ اس نے فلاسفہ یونان کے اس نظریے سے متاثر ہو کر جو نظریہ اختراع کیا۔ اس کا نام لوگوس (Logos) تھا۔ چونکہ وہ کٹر قسم کا یہودی تھا اس لیے وہ اپنے اس نظریے کا ماخذ تورات کی کتاب الامثال بتلاتا ہے۔ یہی فیلو پھر عہد مسیح میں مسیحی مذہب اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے حواری اس کے ساتھ مل کر اس نظریے کو "کلمۃ اللہ" کی اصطلاح میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اور یوحنا میں تحریف کر کے یہی نظریہ انجیل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھئے مجوس و ہنود کے نزدیک مادہ کا مفہوم یہی ہے۔ فلاسفہ یونان کے نزدیک عقل اول فیلو کے نزدیک "لوگوس" عیسائیت کے نزدیک "کلمۃ اللہ" کا ایک ہی مفہوم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہستی میں کمزوری کا بنیادی تصور یہود سے چلا آ رہا ہے۔ ان کے نزدیک اس کا اصل بانی فیلو یہودی ہے۔ جس نے فلسفہ یونان سے متاثر ہو کر لوگوس کا نظریہ اختراع کیا جس سے اللہ تعالیٰ کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار ثابت ہوتا ہے۔ اس نظریے کا اصل مآخذ کلام مقدس کی کتاب پیدائش بتلاتا ہے۔ اس باب پیدائش میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دنوں میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔ ساتویں دن اللہ نے جو آرام کیا، اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید میں فرق آ گیا۔ آرام تھکاوٹ کی علامت ہے اور تھکاوٹ کمزوری کی علامت ہوتی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے کیونکہ تھکاوٹ کی علامت مخلوق کے لیے ہے نہ کہ خالق۔

امام قرافی اس کمزوری کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

قالت اليهود ان الله تعالى لما خلق الخلق فى ستة ايام ثم استراح فى اليوم السابع و اعتقدوا الغلط فهامهم ان الله تعالى يعترية التعب والنصب حتى نقل عن بعض فى عير التوراة انه تعالى فى اليوم السابع استلقى على ظهره واضعا احدى رجليه على الاخرى و فى هذا جهالات منها التجسيم و منها ضعف القدرة لطرآن التعب والنصب حوادث .... و على تبديل التوراة و انها غير منزلة من الله تعالى. (٥٧)

اس کے بعد یہ نظریہ اسلامی فرقوں میں داخل ہو گیا۔ سب سے اول اس نظریے کو جس نے اسلام میں داخل کیا ہے وہ کعب احبار نو مسلم یہودی ہے۔ یہ فن تحریف میں اتنا ماہر تھا کہ بڑے بڑے لوگ دھوکہ کھا گئے۔ امام مسلم جلیل القدر محدث ہیں۔ اس کی ایک یہ موضوع روایت کو مرفوع حدیث سمجھ کر اپنی کتاب صحیح مسلم میں داخل کر دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

امام ابن قیم لکھتے ہیں:

و يشبه هذا ما وقع الغلط من حديث ابى هريره (خلق الله التوبة يوم السبت) الحديث البخارى و هو فى

(صحیح مسلم) و لکن وقع الغلط فی رفعه انما هو من قول کعب الاحبار، کذالك قال اما اهل الحدیث محمد بان اسماعیل البخاری (تاریخ الکبیر) و قاله غیره من علماء المسلین ایضاً و هو کما قالوا، لان الله اخبرانه خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستةایام و هذا الحدیث یقتضی ان مدة التخلیق سبعة ایام والله اعلم۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں تھکن کے اس عقیدہ کا رد فرمایا ہے۔

اولم یروا ان الله الذی خلق السموت والارض و لم یعی بخلقهن بقدر علی ان یحی الموتی بلی انه علی کل شیء قدیر۔ (۵۸)

ترجمہ: کیا وہ نہیں دیکھتے کہ جس اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے وہ نہ تھکا۔ یقیناً وہ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر ہے۔ بے شک وہ ایسا ہی ہے۔ وہ یقیناً ہر شے پر قادر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے یہ نقص دور کر دیا ہے۔ یہود کے علماء نے کہا کہ اللہ تھک گیا ہے۔ اللہ نے جواباً فرمایا۔ اللہ نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور تھکا نہیں ہے۔ تھکاوٹ اس کی علامت نہیں۔ تھکاوٹ مخلوق کی علامت ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اسی کائنات کو دوبارہ پیدا کرے یا اس جیسی کئی اور کائناتیں بنا دے۔ قرآن نے ثابت کر دیا ہے۔ تھکاٹ والا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا ہے۔ اللہ نے قرآن پاک میں تردید کی، لیکن بعض گمراہ کن طبقات اس عقیدہ کا پرچار کر رہے ہیں۔

مشرکین عرب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی کمزوری کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتا۔ انکار قیامت کی یہی مرکزی علت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا جواب دیا ہے کہ:

قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیْمٌO قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍؕ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمٌO ۙ (یٰسین:۸،۷۹،۷۸)(۵۹)

ترجمہ: کہنے لگا ان سڑی ہڈیوں کو کون زندہ کر سکتا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) جواب دیجئے کہ انہیں وہ زندہ کرے گا جس نے انہیں اول مرتبہ پیدا کیا۔

انسان پر آفاقی حوادث کی وجہ سے کون دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ رحیم کا مطلب ہے کہ زمین کے اندر ایسے گمشدہ ذرات ہیں جنہیں راکھ بھی نہیں کہہ سکتے اور عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ راکھ کو کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اللہ نے جواب دیا:

قل یحیها الذی انشاء۔

ترجمہ: رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ جب اللہ نے زمین و آسمان کو بنایا ہے۔

کیا اس کا مادہ موجود تھا؟ انسان کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے۔ نطفہ عورت و مرد کے سینے سے نکلتا ہے۔ اس کے پیچھے غذا ہے اس کو آخر تک لے جائیں تو یہ لاشی ہے۔ قرآن کریم نے ثابت کیا ہے کہ انسان کا آغاز لاشی سے ہوا ہے۔ دلیل:

هل انی علی الانسان حین منالهر لم یکن شیاء مذکورا. (الدہر:۷۶)(۶۰)

ترجمہ: یقیناً انسان پر زمانے کا ایسا وقت بھی گزر چکا ہے جب کہ یہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا۔

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ اس کے وجود پر کسی شے کے نام کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں انسان کے ملاپ کے وقت لاکھوں تولیدی جرثومے ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک قطرے میں کتنے خلیے ہوں گے جن میں سے ایک فائدہ مند اور دوسرے بے کار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ کسی شے کے نام کا ذکر تک نہیں ہو سکتا تھا۔ یعنی عدم ہی عدم تھا۔ دوسرے مقام پر حضرت زکریاؑ کی اولاد کے بارے میں فرمایا کہ:

قد خلقتك و لم تك شيءً

ترجمہ: اے ذکریا! جب تم کو پیدا کیا، تمہارا شے تک ذکر نہ تھا۔

اے زکریاؑ! تم مرد و عورت موجود ہو اگرچہ بوڑھے ہو لیکن جب تجھے پیدا کیا تھا تو تمہاری کوئی شے تک مذکور نہ تھی۔

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو بغیر مادہ کے مشیت اور امر کن کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ ڈارون کی تھیوری نے انسان کو طویل سفر کے نتیجے میں بندر تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ڈارون یہ نہیں بتا سکا کہ بندر کا وجود کسی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یعنی بندر کی علت اول کیا شے ہے جو ترقی کر کے بندر تک پہنچی ہے۔ قائلین دہریت سے سوال ہے کہ اس مادہ کی علت اولیٰ کیا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ مادہ ادھر ادھر حرکت کرتا رہا ہے۔ حادثاتی طور پر (Accidently) کائنات بن گئی۔ قرآن نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ جس مسلک اور نظریہ میں حق و صداقت کا معیار معلوم کرنا ہو پہلے اس میں دیکھیں اس کے نزدیک اللہ کا تصور کیسا ہے۔ اس کے بعد خود اندازہ کر لیں۔ اس نظریہ میں کتنی صداقت پائی جاتی ہے۔

بقول کانٹ:

تم کسی قوم کے الہ کا تصور میرے سامنے پیش کر دو، میں تمدن و معاشرت اور عقائد کی مکمل ہسٹری لکھ کر دوں گا۔ معلوم ہوا کہ کسی امت کا بگاڑ تصور الہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انبیاء کا بنیادی مشن اصلاح انسان تھا۔ اور صرف انبیاء کے پیش کردہ تصور اللہ کے ذریعے ہی انسانیت کی اصلاح ممکن ہے۔ قرآن کے فلسفہ الٰہیات کے بارے میں تفصیلی بحث کو تحقیقی طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔

وجود باری تعالیٰ ہی واجب الوجود ہے

آئمہ متکلمین نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے واجب الوجود کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ جیسے: ممکن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود۔

ممکن الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہو۔ مخلوق کا وجود۔

ممتنع الوجود

ایسا وجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ جیسے: دو الہ یا اللہ کی صفات کا مخلوق میں داخل ہونا۔

واجب الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا ضروری ہو۔ اللہ تعالیٰ۔

سید عزیز بقائی لکھتے ہیں:

اللہ کی ہستی واجب الوجود ہے یعنی وجود اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔ حکماء نے شئے معلوم کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) واجب بالذات (۲) غیر واجب بالذات

واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ ہو اور کبھی کسی حالت میں اس سے جدا نہ ہو۔

غیر واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ نہ ہو بلکہ ذات سے الگ ہو۔

اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ غیر موجود بالفعل۔ ۲۔ موجود بالفعل

غیر موجود الفعل

اس کی دو اقسام ہیں: ۱۔ جائز الوجود، ۲۔ محال الوجود

جائز الوجود

وہ شے ہے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں اور بغیر کسی مرجح کی وجود و عدم میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جائے۔

محال الوجود

وہ ہے جس کا وجود ممکن نہ ہو۔ پس ہر موجود شے کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ تیسری کوئی صورت نہ ہو گی۔

جو فرد موجود ہے۔ اب اس کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ اس کا واجب الوجود ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے اوپر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہ تھا اور واجب الوجود سے جدا ہونا نہ تو ازل میں ممکن ہے اور نہ ابد میں۔

پس اب صرف یہ بات رہ گئی کہ:

۱۔ جوہر فرد کا وجود جائز ہے۔

۲۔ اور جائز الوجود کو عدم پر اس وقت تک ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ جب تک کوئی مرجع موجود نہ ہو۔

۴۔ اب سوائے واجب کے اور کسی شے کا ہونا ممکن نہیں ہے۔

کیونکہ بجز محال کے اب کوئی دوسری شے باقی نہیں رہی ہے۔

قاعدہ ہے کہ:

ا۔ واجب یقیناً موجود ہے۔

۲۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔

۳۔ جس نے ہر فرد کے جائز الوجود کو عدم سے وجود بخشا۔

۴۔ اور اس سے کائنات کا نظام قائم کیا۔(۶۱)

واجب الوجود کے احکام

واجب کاوجود، وجود واجب سے جدا نہیں ہوتا یعنی واجب الوجود شے قدیم اور باقی ہے نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس واجب کے احکام یہ ہیں کہ:

ا۔ اللہ کی نہ تو کوئی وضع معین ہے۔

۲۔ نہ اس کی کوئی سمت اور جہت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔

۳۔ اس لیے اگر اس کی کوئی جہت و سمت ہوتی تو عقل اس کو متحرک مان لیتی۔

قاعدہ ہے کہ:

ا۔ متحرک تسلیم کر لینے میں اس کا حدوث لازم آتا۔

۲۔ اور حادث شے واجب نہیں ہوتی۔

۳۔ اس لیے واجب کی نہ کوئی وضع معین ہے اور نہ جہت۔

ثابت ہوا کہ:

ا۔ واجب میں امتداد نہیں ہے۔

۲۔ اگر امتداد ہوتا تو وہ کسی جگہ میں عظیم و مشغول ہوتا۔

۳۔ اور اس کے لیے جگہ اور جہت ہوتی۔

معلوم ہوا کہ:

ا۔ واجب شئ میں حلول نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ اگر حلول تسلیم کیا جائے تو متحرک ہونا لازم آتا ہے۔

۳۔ لہٰذا ذات واجب کے لیے حرکت ناممکن ہے۔

پھر واجب کے احکام میں ہے کہ:

ا۔ واجب کا اپنے وجود میں تنہا اور منفرد ہونا بھی لازمی ہے۔

۲۔ اس لیے کہ اگر دو یا دو سے زیادہ واجب الوجود ہوں گے۔

۳۔ تو ایک غالب ہو گا دوسرا مغلوب۔

۴۔ لہٰذا مغلوب واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔

یہی دہریت ہے جس میں حقیقی واجب الوجود کا انکار کر کے دوسروں کا اقرار کیا جاتا ہے۔ ثنویت، کثرتیت، نیچریت اور تشریک وغیرہ سب دہریت کے ثمرات و نتائج ہیں۔ جیسے:

۱۔ اگر ایک ان میں سے کسی ایسی شے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرے گا جس کا وجود میں آنا جائز ہے۔

۲۔ تو دوسرا واجب بھی بعینہ اس شے کو پیدا کرنے پر قادر ہو گا یا قادر نہ ہو گا۔

۳۔ اگر قادر ہو گا تو تحصیل لازم آئے گی یعنی:

۴۔ پیدا کی ہوئی شے کو پیدا کرنا اور یہ محال ہے۔

اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے کے کئی وجود ماننے پڑیں گے۔

ثابت ہوا کہ:

۱۔ اور اگر وہ قادر نہ ہو گا۔

۲۔ تو اس کی قدیم قدرت بعض اشیاء سے زائل ہو جائے گی۔

۳۔ اور قدیم قدرت کبھی اور کسی حال میں زائل نہیں ہوتی۔(٦٢)

لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ کی ذات ہی قدیم ازلی و ابدی اور قادر ہے۔

۱۔ اگر کائنات میں دو الہ ہوتے تو

۲۔ دونوں میں الوہیت ما بہ الاشتراک پائے جائے گی (یعنی دونوں الوہیت کے وصف میں برابر شریک ہوں گے)۔

۳۔ اب دونوں میں وہ کونسا ما بہ الامتیاز وصف ہے۔

۴۔ جس سے ایک الہ دوسرے الہ سے ممتاز ہو سکے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ جب تک ان میں کوئی امتیازی صفت نہ پائی جائے تو اس وقت تک۔

۲۔ ان دونوں کا الہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۳۔ جب ان میں کوئی امتیازی صفت پائی جائے گی۔

۴۔ تو تفاوت کی وجہ سے ایک الہ ناقص ثابت ہو جائے گا۔

مثلاً ایک الہ دوسرے الہ سے اس لیے ممتاز ہے کہ:

۱۔ ایک جوہر پیدا کر سکتا ہے تو دوسرا عرض۔

۲۔ اب ظاہر ہے کہ جو الہ جوہر پیدا کرنے میں دوسرے الہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔

۳۔ وہ جب عرض پیدا نہیں کر سکتا تو یہ الہ لازماً اس دوسرے الہ سے ناقص ہو گا۔

۴۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ کائنات میں صرف ایک ہی الہ ہو سکتا ہے۔

دین کی ضرورت کیوں ہے

دہریت و لادینیت کوئی شے نہیں ہے اور انسان فطری طور پر ماننے کے لیے مجبور ہے کہ:

۱۔ ایک یکتا و یگانہ ہستی موجود ہے۔
۲۔ جو قدیم ہے ازلی ہے ابدی ہے۔
۳۔ اپنے وجود میں تنہا و یکتا ہے۔
۴۔ اور اس کے مثل اور کوئی شے نہیں ہے۔

اسی عقیدہ کا نام توحید ہے۔ اس عقیدہ کی پابندی ایک طریقہ کہلاتا ہے اور یہ طریقہ "الدین" یعنی الاسلام ہے۔ لیکن ہر دین اور ہر طریقہ حق و صداقت پر مبنی نہیں ہوتا اور پھر ہر دین حق و صداقت اور کامل نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دین کی دو اقسام ہیں:

۱۔ دین حق ۲۔ دین باطل

دین حق

اسے "الدین" کے نام سے پکارتے ہیں یعنی دین الاسلام ہے۔

دین باطل

دین باطل میں وہ تمام ادیان شامل ہیں جن کو انسانوں نے وضع کیا ہے اور جن کی بنیاد اکثر انسانی اوہام و خیالات پر ہے۔ ان میں سے بعض ادیان اگرچہ ایسے ہیں جن میں اللہ کی ذات کو خالق اور مختار مانا جاتا ہے ۔ لیکن اللہ کی ذات اور صفات میں ان ادیان نے ایسی لغویات کو شامل کر لیا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور، مسلوب الاختیار اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو اس کی ذات کے شایان شان نہیں اس لیے ان کو دین حق سے دور کا بھی واسطہ نہیں رہا ہے کیونکہ انہوں نے بنیادی عقیدے میں دین حق و صداقت کی مخالفت کی ہے۔

الدین الحق

انبیاء سابق کے ادیان اگرچہ حق ہیں ، انبیاء کے بعد ان ادیان کے علماء نے ان میں اس قدر تبدیلیاں اور تحریف کر دی ہے کہ ان کی اصلیت معدوم ہو گئی ہے اور اب وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ اب صرف وہ الدین الحق باقی رہ جاتا ہے جو کامل بھی ہے اور دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہر زمانہ میں قابل عمل بھی اور وہ "الدین الاسلام" ہے اور عصر حاضر کی تمام اقوام کے لیے اس سے زیادہ بہتر کامل اور جامع کوئی الدین نہیں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات کو بخوبی سمجھیں اور دوسرے تمام ادیان اور طریقوں سے کنارہ کش ہو کر صرف اس طریقہ کا اتباع کریں جو آج صحیح معنوں میں حقیقی دین الٰہی ہے اس کی موجودگی میں انسانوں کو کسی اور طریقہ کے اختیار یا قبول کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ وہ غیرالٰہی طریقوں کو قبول کرنے پر مجبور ہیں نہ وہ مرنے کے بعد کام آ سکتے ہیں۔

دین اسلام ہی دین حق و کامل ہے اور انسان صرف اسی دین کے اندر رہ کر بہترین زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ دین اسلام کیا ہے؟

دین اسلام

دین اسلام ایک ایسا حق و کامل دین ہے جس نے نوع انسانی کو علمی اور عملی، کمال کی حد تک پہنچا دیا ہے اور ان اسرار مخفی سے آگاہ کیا ہے جن سے عقول انسانی آگاہ نہ تھیں اور جس کے سایہ میں آج دنیا کی ایک بڑی قوم عافیت و سکون کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اسی دین نے انسان کو حقیقی طور پر صحیح تہذیب اخلاق تدبیر منزل اور سیاست سے آگاہ کیا ہے اور اسی نے اخروی نجات کا وہ صحیح طریقہ بتایا ہے جو آج تک کسی دین نے نہیں بتایا یعنی اسلام نے ان لوگوں کو جو اللہ کی حقیقت اور زندگی بسر کرنے کے صحیح اور جامع اصول سے واقف نہ تھے یا بیگانہ بن گئے تھے۔ یہ بتایا ہے کہ:

۱۔ کائنات کو ایک واجب الوجود ہستی نے پیدا کیا ہے اور وہ ہستی قدیم، ازلی و ابدی اور تمام صفات و کمال فعلی اس کی ذات میں موجود ہیں۔ وہ تمام نقائص اور صفات ناقص سے پاکیزہ وہ مطہر ہے کائنات کی تمام اشیاء صرف اس کے ارادہ سے وجود پذیر ہوئی ہیں اور اس کا ارادہ تمام اشیاء پر غالب ہے۔

۲۔ اللہ ہی ہے جس نے تمام ارواح و اجسام کو پیدا کیا ہے۔ عرش و کرسی آسمان و زمین، دوزخ و جنت ملائکہ و حیوانات اور انسان سب اسی کے ارادوں سے وجود میں آئے ہیں۔

۳۔ اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے انسانی ضرورت کے موافق انسانوں کو فتنہ و فساد اور بداخلاقی و جرائم سے بچانے کے لئے اصلاحی و اخلاقی قوانین بنائے ہیں اور خاص و برگزیدہ اشخاص کے ذریعہ ان قوانین کو انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل فرمایا ہے۔

۴۔ اللہ نے جو الہامی کتب کو اپنے خاص بندوں (رسولوں) کے ذریعہ نازل کیا ہے وہی دین الٰہی کے عقائد کا مجموعہ ہے اور ان پر اعتقاد موجب فلاح و نجات ہے۔

۵۔ دنیا کی زندگی عمل کی زندگی ہے اس کے بعد ایک اور زندگی ہے جس میں اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔

۶۔ آخرت میں جزا و سزا کا حکم سنانے کے بعد مجرموں کو سزا کے لیے دوزخ میں بھیج دیا جائے گا جو آخرت کی سزا کا بدترین اور ہولناک مقام ہے اور نیکوں کو جنت کے مکانات ملیں گے جو اخروی زندگی کے لیے تیار کئے گئے ہیں۔

۷۔ دنیاوی زندگی میں اسلام جن اعمال کا حکم دیتا ہے وہ ارکان اسلام ہیں۔ انہیں پر نجات موقوف ہے۔

مصادر مراجع

۱۔ (قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۴۶، ایڈیشن ۴، نیشنل بک فاؤنڈیشن لاہور)۔
۲۔ ایضاً ص ۳۴۷۔
۳۔ ایضاً ص ۳۴۶۔
۴۔ علامہ عبدالرحمن ابن الجوزی، تلبیس ابلیس اردو (مترجم مولانا محمد عبدالحق اعظم گڑھی) ص ۵۷ تا ۵۹۔
۵۔ ایضاً ص ۵۹۔
۶۔ ایضاً ص ۵۹ تا ۶۰۔
۷۔ تقی الدین احمد بن تیمیہ الحرانی، مجموعہ الفتاوئی، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۶۔
۸۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی، مذہب اور تجدید مذہب، ص ۱۷۳، ۱۷۴۔
۹۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ، علم و سائنس، ص ۱۳۔
۱۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات، ص ۱۔
۱۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۳۔
۱۲۔ ایضاً ص ۲۴۔
۱۳۔ ایضاً ص ۲۵۔
۱۴۔ ایضاً ص ۳۲ تا ۳۳۔
۱۵۔ ایضاً ص ۳۵۔
۱۶۔ ایضاً ص ۳۷۔
۱۷۔ ایضاً ص ۳۹۔
۱۸۔ ایضاً ص ۴۱۔
۱۹۔ ایضاً ص ۴۲۔
۲۰۔ ایضاً ص ۵۷۔
۲۱۔ ایضاً ص ۶۵، ۶۶۔
۲۲۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، ص ۱۲۔
۲۳۔ ایضاً ص ۱۳۔
۲۴۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۱۲۲۔
۲۵۔ ابی بکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی، کتاب الاسماء والصفات، ص ۱۳۰۔
۲۶۔ فرید وجدی، دائرہ المعارف القرآن العشرین، بیروت، ۱۹۷۱ء۔
۲۷۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات، ص ۲۲۔
۲۸۔ سلیمان ندوی، سیرت النبی، ۱۹۶۶، ج ۳، ص ۵۱۔
۲۹۔ ایضاً ص ۵۶،۵۷۔
۳۰۔ مولانا سید عزیز حسن بقائی، مقدمہ القرآن ص ۹، البدر اکیڈمی، سرکلر روڈ، لاہور۔
۳۱۔ افتخار احمد، اسلام کا فلسفہ اور سائنس، ص ۳۴۵۔
۳۲۔ مولانا سید عزیز حسن بقائی، مقدمہ القرآن، ص ۱۱۔
۳۳۔ پروفیسر اصغر علی روحی، مانی الاسلام، ۱۳۵۰ء، ج ۱، ص ۱۴۔

۳۴۔ مانی الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۔
۳۵۔ ایضاً ص ۱۸۔
۳۶۔ ایضاً ص ۱۸۔
۳۷۔ ایضاً ص ۲۰، ۱۹۔
۳۸۔ علامہ ابوالخیر اسدی، کائنات کا مصدر اول اور نور نبویؐ، ص ۱۳۔
۳۹۔ محدث ملا علی قاری (مرتبہ حافظ عبدالاحد) شرح فقہ اکبر ص ۷۔
۴۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ کے عجمی تصورات، ص ۲۔
۴۱۔ ایضاً ص ۴۔
۴۲۔ ایضاً ص ۲۵۔
۴۳۔ ایضاً ص ۳۲، ۳۳، (مزید دیکھئے، علامہ محمد اسحاق سندیلوی، دینی نفسیات)۔
۴۴۔ سنڈے ٹائمز، لندن، ۴ دسمبر ۱۹۷۷ء۔
۴۵۔ وحیدالدین خان، عظمت قرآن، ص۔
۴۶۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۳۶۔
۴۷۔ مل۔ مذہب پر تین مضامین۔ (ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۲۔
۴۸۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۵۔
۴۹۔ پروفیسر ڈالبر، کتاب مادہ و حرکت (مزید دیکھئے، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف ص ۱۲۱۔
۵۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۱۸۔
۵۱۔ ایضاً ص ۱۱۹۔
۵۲۔ ایضاً ص ۱۳۱، ۱۳۲۔
۵۳۔ ایضاً ص ۱۳۳۔
۵۴۔ ایضاً، مقام نبوت کی عجمی تعبیر، دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۱۴۔
۵۵۔ ایضاً ص ۱۴۔
۵۶۔ ایضاً ص، فلسفہ الٰہیات کے عجمی تصورات، ص ۳۔
۵۷۔ شہاب الدین احمد بن ادریس المالکی المعروف بالقرافی، کتاب الاجوبۃ الفاخرۃ، ص ۲۱۳۔
۵۸۔ سورۃ احقاف :۴۶۔
۵۹۔ سورۃ یٰسین (۷۸،۷۹۔
۶۰۔ سورۃ الدہر:۷۶۔
۶۱۔ مقدمہ القرآن، ص ۲۴، ۲۳۔
۶۲۔ ایضاً ص ۲۴، ۲۵۔

صوفیہ کا تصور اللہ

مفتی محمد مشتاق تجاوری

تصوف کے لغوی معنی صوف پہننے کے آتے ہیں، لیکن اصطلاح میں یہ ایک وسیع مفہوم کا حامل لفظ ہے۔ صوفی مصنفین اور تصوف کے تاریخ نویسوں نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے معنی و مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے ساتھ اس کے مدلول و مصداق کو بھی بیان کیا ہے، لیکن ابھی تک تصوف کے بارے میں فیصلہ کن رائے کوئی نہیں دے سکا۔

بعض علماء اور کچھ مستشرقین کا خیال ہے کہ تصوف روح اسلامی کے لئے اجنبی اور کلیۃً ایک درآمد شدہ چیز ہے۔ وہ اس کی بنیادیں یہودیت، عیسائیت، یونان، ہندومت، بدھ مت اور قدیم ایرانی افکاروں میں تلاش کرتے ہیں۔(۱)

کچھ جدید مصنفین اور بعض مستشرقین ایسے بھی ہیں جو تصوف کی اتنی آفاقیت کے قائل ہیں کہ نبی کی نبوت بھی اس کا ایک جزء بن کر رہ گئی۔ (۲)

بعض علماء تصوف کو ہی حقیقی اسلام اور دین اسلام کی روح کا معتبر ترین اظہار مانتے ہیں۔ ان کی نظر میں تصوف ہی حقیقی اسلام ہے اور تصوف ہی اسلام کا مغز ہے، باقی شریعت کی حیثیت صرف پوست کی ہے۔(۳)

کچھ ایسے بھی ہیں جنہوں نے تصوف اور اسلام میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ جو کچھ قرآن و سنت کے موافق ہو اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے۔(۴)

تصوف کا اہم ترین مسئلہ بلکہ وہ مسئلہ جس پر تصوف سے متعلق سارے مباحث کی بنیاد ہے وہ صوفیہ کا تصور اللہ ہے۔ اس تصور کی وجہ سے علماء کے ایک گروہ نے صوفیہ پر تنقید کی ہے۔ آئندہ سطور میں تصور اللہ پر گفتگو کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی مختصر تشریح کر دی جائے۔

تصوف کا معنی و مفہوم

لفظ تصوف کی اصل کے بارے میں صوفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ صوفی صفا سے مشتق ہے۔(۵) کچھ کا خیال ہے کہ یہ لفظ اصحاب صفہ سے ماخوذ ہے۔(۶) بعض اسے صف اولی سے ماخوذ بتاتے ہیں، چونکہ صوفیہ صف اول کا اہتمام کرتے ہیں اس لئے انہیں صوفیہ کہا گیا۔(۷)

کچھ کہتے ہیں کہ چونکہ صوفیہ کا باطن صاف ہوتا ہے اس لئے وہ صوفی کہلاتے ہیں۔ (۸) کچھ کا خیال ہے کہ صوفی وہ ہے جس کا دل غیر اللہ سے پاک وصاف ہو۔ (۹) یعنی صفائی کی نسبت صوفی کہلائے۔ کچھ کا خیال ہے کہ چونکہ صوفی اللہ تعالیٰ کی صفات سے متصف ہوتا ہے اس اتصاف کی وجہ سے صوفی کہلائے۔(۱۰)

اجلہ صوفیہ نے صوفی کی اسی طرح کی توجیہات کی ہیں۔ مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی(۱۱) فرماتے ہیں کہ صوفی، مصافات سے ماخوذ ہے اس کا مطلب ہے وہ بندہ جسے حق نے صاف کیا۔(۱۲) شیخ ابوالقاسم قشیری(۱۳) فرماتے ہیں کہ تصوف صفائی سے ماخوذ ہے، چنانچہ صفائی ہر زبان میں قابل تعریف ہے اور گدلا پن جو اس کی ضد ہے قابل مذمت ہے۔ اس کی تائید میں ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ باہر نکل کر آئے تو آپ کا رنگ بدلا ہوا تھا، فرمایا دنیا کی صفائی جاتی رہی اور کدورت باقی رہ گئی۔ اس لئے اب ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے۔(۱۴) یہی بات شیخ علی ہجویری (۱۵) نے بھی لکھی ہے۔(۱۶) لیکن یہ اس معنی سے زیادہ حسن تعلیل کا معاملہ ہے۔ ورنہ صف اول یا صفا یا صفہ سے لغوی اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ خود صوفیہ نے اس اشتقاق کو بعید از قیاس اور خلاف لغت کہا ہے۔ البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ معناً ان الفاظ کا اطلاق صوفیہ پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام قشیری نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے(۱۷) اور شیخ شہاب الدین سہروردی (۱) نے بھی لکھا ہے کہ لغوی طور پر صوفی صفہ سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ البتہ معناً درست ہے۔ چونکہ صوفیہ کا حال بھی اہل صفہ کی طرح ہے۔(۱۹) شیخ ابو بکر الکلاباذی (۲۰) نے بھی ان توجیہات کو معنوی بنایا ہے۔(۲۱)

جس طرح لفظ صوفی کے لئے یہ معنوی نسبتیں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح ان کے ظاہری احوال کی بنا پر ان کے اور نام بھی رکھے گئے تھے۔ مثلاً ان کو گوشہ گیری اور غاروں میں رہنے کی وجہ سے "شکفتیۃ" کہا گیا۔ چونکہ "شکفت" غار کو کہتے ہیں۔ یعنی غار والے۔ اور وطنوں سے دور رہنے کی وجہ سے ان کو غرباء کہا جاتا ہے۔ کثرت اسفار کی وجہ سے ان کو سیاح کہا جاتا ہے۔ اہل شام ان کے بھوکا رہنے کی وجہ سے ان کو "جوعیۃ" کہتے ہے۔ ان کے دل کی نورانیت کی وجہ سے ان کو "نوریہ" کہا جاتا ہے۔(۲۲)

تصوف کیا ہے

یہ تقریباً متحقق ہے کہ تصوف کا لغوی ترجمہ اون/اونی کپڑا پہننا ہے اور اس کی دیگر تاویلات دراصل حسن تعلیل ہیں۔ لیکن بطور اصطلاح تصوف کے معنی اس کی لغوی بحث سے واضح نہیں ہوتے۔ مختلف صوفیہ نے مختلف انداز میں اس کی تشریح کی ہے لیکن وہ تمام کی تمام حد اور فصل کے زمرے سے خارج ہے۔ وہ تصوف کے کسی ایک پہلو یا ایک سے زائد پہلوؤں کی نشاندہی تو ہو سکتی ہے نفس تصوف کی نہیں۔ مثلاً:

شیخ جنید(۲۳) فرماتے ہیں:

۱۔ تصوف یہ ہے کہ حق تعالیٰ تجھے تیری ذات کے ساتھ فنا کر دے اور اپنی ذات کے ساتھ زندہ رکھے۔(۲۴)

۲۔ تصوف دراصل دنیا اور اسباب دنیا سے دور رہنے کا نام ہے۔(۲۵)

۳۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہوتے ہوئے کسی اور چیز سے تعلق نہ ہو۔(۲۶)

۴۔ تصوف قلب کا دنیا اور اس کے لواحقات سے پاک کرنا۔ بشری صفات کی نفی کرنا۔ نفسانی خواہشات سے بچنا، روحانی صفات اختیار کرنا۔ حقیقت کے علوم سے تعلق رکھنا اور ان اشیاء کا اختیار کرنا جو ابدیت کے لئے اولی ہیں اور تمام امت کے لئے خیر خواہی کرنا، اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونا اور شریعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا نام ہے۔(۲۷)

۵۔ تصوف جبر و قہر کا نام ہے۔ اس میں کوئی صلح نہیں ہوتی۔(۲۸)

ابوالحسین نوری(۲۹) کہتے ہیں:

۱۔ تصوف تمام نفسانی خواہشات سے منقطع ہونے کا نام ہے۔(۳۰)

۲۔ تصوف اسم یا علم کا نام نہیں ہے بلکہ یہ اخلاق ہے۔(۳۱)

۳۔ تصوف، جو کچھ بھی پاس ہو اس کو خرچ کر دینے کا نام ہے(۳۲)

۴۔ ہر نفسانی خواہش کے ترک کر دینے کا نام تصوف ہے(۳۳)

شبلی (۳۴) کہتے ہیں:

۱۔ تصوف محبت اور تالف کا نام ہے۔(۳۵)

۲۔ اللہ کے ساتھ بغیر غم کے بیٹھنا تصوف ہے۔(۳۶)

۳۔ مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ متصل ہونے کا نام تصوف ہے۔(۳۷)

۴۔ تصوف جلا دینے والی بجلی ہے۔(۳۸)

ابو حفص (۳۹) کہتے ہیں: "تصوف ادب کا نام" ہے۔(۴۰)

سہل بن عبداللہ تستری (۴۱) کہتے ہیں کہ "صوفی وہ ہے جو گدلے پن سے صاف ہو، فکر سے پُر ہو اور بشریت سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کے ساتھ متصف ہو جائے۔ نیز اسکے سامنے سونا اور مٹی برابر ہو جائیں۔(۴۲)

اس طرح کی اور بھی بے شمار تعریفات منقول ہیں۔ ان سے مجموعی طور پر ایک تاثر یہ ابھرتا ہے کہ تصوف کوئی ظاہر چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق انسان کے اندروں اور اس کے قلب سے زیادہ ہے۔ تصوف کے علوم اور تعریفات میں انسان کے باطن کا پہلو اتنا غالب ہے کہ بعض لوگ تو اس کو فقہ باطن بھی کہتے ہیں۔(۴۳)

تصوف کی بنیادیں

تصوف کی ماہیت پر ہی تصوف کی بنیادوں کا مسئلہ موقوف ہے۔ اس بحث میں نہ پڑتے ہوئے بعض اجلہ صوفیہ کا یہ اثبات کافی ہے کہ تصوف کی بنیادیں قرآن و سنت پر ہی استوار ہیں۔ چنانچہ شیخ جنید کا ایک قول گذر چکا ہے جس میں انہوں نے اتباع شریعت کو تصوف کی تعریف میں شمار کیا ہے۔ اس کے علاوہ شیخ ابوالقاسم نصر آبادی فرماتے ہیں: تصوف کی اصل کتاب و سنت کو مضبوطی سے تھامنا اور بدعت اور ہوا و ہوس سے اجتناب کرنا ہے۔(۴۴) شیخ علی ہجویری منکرین تصوف کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: کہ "حضرت ابوسحنہ کا قول ہے کہ آج کل تصوف و اقعتاً ایسا نام بنتا جا رہا ہے جس کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہے لیکن اس سے قبل (صحابہ اور سلف صالحین کے زمانے میں) وہ ایک حقیقت کا ترجمان تھا۔ اس دور میں گرچہ لفظ "تصوف" استعمال نہیں ہوتا تھا تاہم تصوف

اپنی پوری حقیقت کے ساتھ زندگی میں جلوہ گر تھا۔ تم لوگ جس تصوف کی روشنی میں تصوف پر اعتراضات کرتے ہو اس سے تو ہم خود نالاں ہیں۔ اگر تصوف کے انکار سے تمہاری مراد موجودہ مروجہ رسوم سے انکار ہے تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اگر معنی اور اس کی حقیقت موجود ہے تو نام پر کوئی جھگڑا نہیں اور نہ اصرار ہے۔ لیکن اگر اس تنقید کا مطلب حقیقت تصوف سے انکار ہے تو سمجھ لو کہ یہ پوری شریعت کا انکار ہے۔ یہی نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل حمیدہ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اوصاف جمیلہ کا انکار ہے، کیونکہ (تصوف کے) اس انکار کے بعد پورا دین ریاکاری بن جاتا ہے۔ دین کی اصل روح اور اس کی جان تو احکام الٰہی کی اخلاص و محبت کے ساتھ پیروی ہے۔ اگر اس کا انکار کر دیا تو پھر دین کیا رہا۔ لیکن اگر اس کو مانتے ہو اور وہ موجود ہے تو اسی کو ہم تصوف کہتے ہیں۔

وجود

وجود، وجد سے مشتق ہے۔ اس کے معنی پانا، ماننا وغیرہ کے آتے ہیں۔ اصطلاح صوفیہ میں وجود کی تشریح مختلف طریقہ سے کی گئی ہے۔ شیخ عضدالدین (۴۶) نے اس کے معنی حقیقت کے لکھے ہیں۔ ایک ایسی حقیقت جس کے ذریعہ معلوم بہ حیثیت وجود معلوم ہوتا ہے۔(۴۷) علامہ بحرالعلوم(۴۸) نے لکھا ہے کہ وجود سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ وجود اس حقیقت کا عین ہے۔ مگر یہاں وجود کے مصدری معنی جو ایک انتزاعی کیفیت ہے مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت وجود مراد ہے جو اس مصدری معنی کا یعنی ہونا کا مصداق ہے اور وہ اپنے مرتبہ ذات میں کثرت سے پاک ہے۔(۴۹) شیخ عبدالقادر مہربان(۵۰) نے لکھا ہے: "وجود متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ تاہم اس کی دو شکلیں اہم ہیں۔ ایک وجود کے مصدری معنی دوسرے حقیقی معنی، مصدری معنی ہوناہے۔ اس معنی میں وجود حکم کے اعتبار سے نہ واجب کا عین ذات ہے اور نہ ممکن کا۔ البتہ وجود کے حقیقی معنی یعنی مابہ الموجودیت (جس کے ذریعہ کوئی چیز قائم ہو)۔ حکم کے اعتبار سے وجود واجب الوجود کے بارے میں عین ذات ہے اور ممکن الوجود کے بارے میں زائد برذات۔(۵۱)

ملاصدرا(۵۲) نے لکھا ہے۔ لفظ وجود کبھی تو اپنے مصدری معنی میں استعمال ہوتا ہے جو فارسی میں بودن باشدن ہے۔ اور یہ امر اعتباری ہے اور کبھی وجود خارجی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس کا مطلب ہے مابہ الموجدیت یعنی ایسا وجود جس سے تمام موجودات قائم ہوں۔ یہ وجود واجب تعالیٰ کے بارے میں عین ذات ہے۔ یعنی ذات خود ہی وجود ہے۔ وجود کوئی امر زائد نہیں ہے۔ جیسا کہ ممکن میں یہ وجود امر زائد برذات ہے۔ یعنی ممکن کی ایک ذات ہے اور وجود کی ایک علیحدہ حیثیت ہے جو اس (ممکن) کو عارض ہوا ہے۔ اور معنی اول یعنی مصدری معنی میں نہ عین ہے نہ غیر، کیونکہ اس صورت میں یہ اعتباری ہے۔ علامہ جامی(۵۴) فرماتے ہیں کہ لفظ وجود کے لفظی معنی تحقیق و حصول کے ہیں لیکن اس سے مراد وہ ہستی ہے جو بذات خود موجود ہے اور تمام چیزیں اس کی وجہ سے موجود ہیں۔(۵۵)

بعض صوفیہ نے وجود سے مراد ایسا علم لدنی لیا ہے جس میں حق تعالیٰ کے مکاشفہ کی وجہ سے تمام ظاہری علوم ختم ہو جائیں اور ایک معنی یہ بتاتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ کا وجود ہے۔(۵۶)

تاہم بحیثیت مجموعی صوفیہ کرام نے وجود کی لغوی بحث سے تعرض نہیں کیا ہے بلکہ بعض صوفیہ تو وجود کو اس کے لغوی معنی میں سمجھتے ہی نہیں اور اس کا تعلق وجد ولواجد سے جوڑتے ہیں۔ چنانچہ لکھا ہے کہ وجود اللہ تعالیٰ کے حضور انسانی صفات کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ چونکہ سلطان الحقیقۃ کی موجودگی میں بشریت کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ کسی شاعر نے لکھا ہے:

وجودی ان اغیب عن الوجود بمایبد و علی من الشھود(۵۷)

(ترجمہ میرا وجود یہ ہے کہ جو مشاہدات میرے اوپر ظاہر ہوتے ہیں ان کی وجہ سے میں وجود سے غائب ہو جاؤں)۔

تواجد ابتدا ہے اور وجد واسطہ اور وجود انتہا ہے۔ ابو علی دقاق(۵۸) فرماتے ہیں کہ تواجد مرید کا استیعاب ہے۔ وجد استغراق ہے اور وجود استہلاک ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے پہلے سمندر دیکھا، پھر اس میں سفر کیا اور پھر غرق ہو گیا۔(۵۹) بلکہ بعض صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کو محض وجود لکھا ہے۔ مولانا جامی لکھتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کی حقیقت صرف وجود ہے۔ ایسا وجود جس میں نہ انحطاط ہے نہ پستی، سمت و جہت، تغیر و تبدل سے مبرا ہے اور مقدس ہے۔(۶۰)

وجود کا باری تعالیٰ پر اطلاق

بیشتر صوفیہ کرام نے وجود باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تصوف کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفس انسانی ہے اور نفس انسانی کا تزکیہ و طہارت اور آلائش دنیا سے اس کی تطہیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی غایت اور منتہاء مقصود ہے۔ اس لئے اس کے علاوہ دیگر امور میں وہ بغیر کسی تفصیل میں جاتے ہوئے شریعت مطہرہ کی تعلیمات کو قبول کرتے ہیں۔

وجود کے جو مباحث صوفیہ کے یہاں ملتے ہیں وہ وجود باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا ربط ہے۔ اس لئے انہوں نے وجود کی مختلف تقسیمات کی ہیں اور اس کے درجات بھی متعین کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کے سلسلہ میں صوفیہ کرام کے تین اقوال ہیں:

۱۔ اول یہ کہ وجود میں تعدد ہو گا۔ جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا وجود، مخلوقات کے وجود سے مغائر ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تعدد تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراک لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں لفظ وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں کچھ اور۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاق میں وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک

ہے۔ اس وجود کے علاوہ جو کچھ ممکنات یا مخلوقات میں سے نظر آتا ہے وہ اصلاً منفرد وجود نہیں بلکہ وجود واحد کے شیونات ہیں۔

توحید

توحید کی اہمیت

صوفیہ کے نزدیک توحید کی بہت اہمیت ہے بلکہ تمام اعمال کا مدار ہی توحید پر ہے۔ امام قشیری نے لکھا ہے: "اس جماعت کے جس قدر شیوخ گذرے ہیں انہوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی۔۔۔ اور ان قواعد کی پیروی کی ہے جن پر انہوں نے سلف صالحین اور دیگر اہل سنت کو پایا۔ یعنی ایسی توحید جس پر نہ فرقہ ممثلہ کی تمثیل کا اثر ہے اور نہ معطلہ کی تعطیل کا، انہوں نے قدیم کے حق کو پہچانا اور انہیں یہ بات تحقیقی طور پر معلوم تھی کہ موجود کی کیا صفتیں ہیں اور معدوم کی کیا۔(۶۱)

توحید کی اہمیت اور اس کے صحیح تصور کے بارے میں شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں:

"خداوند تعالیٰ کی معرفت کی صحت کے سلسلے میں سب سے اہم اور بنیادی چیز اس کی توحید کا صحیح علم اور تصور ہے۔ صحت عمل اور تقرب الی اللہ کی راہ میں جو دوسری شئی بندے کی راہ میں رکاوٹ بن کر حائل ہو جاتی ہے وہ خدا کی توحید ہی کے بارے میں تصور کی خرابی ہے۔ جب تک اس کا عقیدہ توحید کامل نہ ہو گا اس کے عمل میں کجی باقی رہے گی۔ توحید کا پہلا قدم خدا کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشہ میں ہر شرک کی نفی کرتا ہے۔ محدثات (دنیا و مافیہا) اور ان کی تمام حرکات زبان حال سے توحید کی یہ ناقابل تردید شہادت دے رہے ہیں کہ ان سب کا خالق اور فرمانروا تو بس ایک خدا ہے۔ پھر اس سے موٹی بات کیا ہو گی کہ جب اللہ تعالیٰ کو انسان اور ساری کائنات کو نیست سے ہست کرنے میں کسی شریک یا کسی دوسرے کی مدد کی ضرورت لاحق نہیں ہوئی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کی پرورش اور فرمانروائی کے لئے وہ کسی دوسرے کا محتاج ہو یا اس کی شراکت کو برداشت کرے۔ اللہ تعالیٰ نے خود بار بار ارشاد فرمایا ہے کہ

وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ: تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔

نیز فرمایا ہے:

اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ ۝ؕ (الصّٰفّٰت:۴)

ترجمہ: حقیقت میں تمہارا خدا ایک ہی ہے۔

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ۚ (الاخلاص:۱)

ترجمہ: (اے محمدؐ) کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہی ہے۔

وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

لَا تَتَّخِذُوْٓا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ (النحل: ۵۱)

ترجمہ: دو خدا نہ بناؤ۔ خدا تو بس ایک ہی ہے۔

چنانچہ لا الٰہ الا اللہ پر ایمان ہی اسلام کی جڑ ہے۔(۶۲)

توحید کے معنیٰ و مفہوم

توحید کی لغوی تحقیق و تشریح کرتے ہوئے امام قشیری نے لکھاہے کہ لغت میں احد کی اصل وحد ہے، کہا جاتا ہے اجل وحدً۔ وحد بفتح الحاء و سکونھا و وحید ایضًا۔۔۔ اس میں واؤ کو الف سے بدل دیا گیا ہے۔ اس طرح وحد تعلیل ہو کر احد ہو گیا اور احد سے واحد بنا۔ واحد وہ ہے جس کی تقسیم نہ کی جا سکے اور نہ ہی اس سے استثناء کیا جا سکے۔(۶۳)

رسالہ قشیریہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم لگانا کہ اللہ ایک ہے توحید ہے۔ نیز یہ جاننا کہ کوئی چیز ایک ہے یہ یعنی توحید ہے۔ چنانچہ عربی کا محاورہ "وحدتہ" اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو صفت وحدانیت کے ساتھ موصوف کرنا ہو۔ جیسے شجع اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کو صفت شجاعت سے موصوف کرنا ہو۔(۶۴)

صوفیہ کی اصطلاح میں توحید "اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشے میں ہر قسم کے شریک کی نفی کرنا ہے۔(۶۵) بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس ذات میں "وضع و رضع"(۶۶) نہ پایا جائے۔(۶۷) یعنی اس کی ذات میں کمی بیشی کا تصور ممکن نہ ہو۔ بعض کا قول ہے کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی ہستی ہے جو نہ تو تقسیم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی ذات کی کوئی تمثیل ہو سکتی ہے اور نہ صفات کی۔ اور نہ ہی اس کے افعال و مصنوعات میں کوئی اس کا شریک ہے۔(۶۸)

توحید کے تصور کے بارے میں صوفیہ کا خیال ہے کہ ان کا تصور توحید ہی صحیح اور خالص ہے۔ اس میں نہ تو فرقہ تمثیلیہ کی طرح حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نہ ہی فرقہ معلطہ کی طرح اس کی ہستی کے بارے میں تعطل کا تصور پایا جاتا ہے۔ صوفیہ کا خیال ہے کہ توحید ــــــــــ بیان کی چیز ہے۔ انہوں نے معدوم و موجود کی صفات کو تحقیق کے ذریعہ معلوم کیا ہے اور تحقیقی دلائل ہی سے توحید کو مانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ توحید کے سلسلہ میں صوفیہ کے یہاں تقلید درست نہیں ہے۔ بلکہ توحید حقیقی وہی ہے جو دلائل و براہین سے مستحکم ہو۔ ابو محمد الحریری (۶۹) لکھتے ہیں کہ جس شخص کو توحید میں سے کسی مشاہدہ کے بغیر علم توحید حاصل ہوا ہو وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا گرا۔(۷۰) صوفیہ توحید باری تعالیٰ کے سلسلہ میں اس آیت کو پیش کرتے ہیں:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا ۢ بِالْقِسْطِ ؕ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝ؕ (آل عمران ۱۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے شیخ ابوالنصر سراج(۷۱) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید پر خلق سے پہلے گواہی دی گویا من حیث الحق توحید کی حقیقت وہی ہے جس پر اللہ نے خود خلق سے پہلے گواہی دی اور من

حیث الحق اس کی حقیقت وہی ہے جو انہوں نے حقیقت و وجد کے اعتبار سے اس قدر پائی جس قدر اللہ نے اس کے لئے مقرر کی تھی۔ اور وہ لوگ صرف ملائکہ اور اہل علم ہی ہیں۔ البتہ بطریق افراد توحید میں سب مسلمان برابر ہیں۔(۷۲)

توحید الٰہی

جب لفظ توحید اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی عام توحید سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے ایک ایک جزء کی تشریح کی ہے۔ ان کی تشریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یکتا اور تن تنہا ہے نہ اس کا کوئی مثیل ہے ، نہ شریک ہے، نہ اس کی ابتدا ہے، نہ انتہا ہے، نہ وہ کسی کا محتاج ہے نہ اسے کسی کے مشورہ کی ضرورت ہے۔ وہ بولتا ہے لیکن زبان و الفاظ کا محتاج نہیں۔ اس کا علم ہر شئی کو محیط ہے۔ اس کا علم قرطاس و قلم کا محتاج نہیں۔ اس کی صفات اس کی اپنی ہیں۔ وہ خارجی یا زائد برذات نہیں ہیں۔ بلکہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی صفات کو انسانوں کی صفات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وغیرہ۔ امام قشیری نے لکھا ہے۔

مشائخ صوفیہ کے متفرق کلام اور تصنیفات سے توحید کے بارے میں ان کے یہ خیالات معلوم ہوتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ موجود ہے۔ قدیم اور ایک ہے، حکیم و قدیر ہے، علیم و غالب ہے، رحیم ہے، مرید ہے، سمیع ہے، عظیم و اعلیٰ ہے، متکلم و بصیر ہے، متکبر و قادر ہے، حی القیوم ہے، احد الصمد ہے۔ اللہ تعالیٰ علم کے ساتھ علم رکھتا ہے۔ قدرت کے ساتھ قدرت رکھتا ہے، ارادہ کے ساتھ ارادہ رکھتا ہے، کان سے سنتا ہے، آنکھ سے دیکھتا ہے، کلام سے بولتا ہے، زندگی سے زندہ ہے، اس کے دو ہاتھ ہیں۔ یہ دو ہاتھ اس کی دو صفتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ وہ جمیل ہے۔ اس کی یہ صفتیں اس کی ذاتی ہیں۔ نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صفات بعینہ خدا ہیں اور نہ ہی یہ اس کی غیر ہیں۔ یہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی ذات یکتا ہے۔وہ کسی کے مشابہ نہیں۔ وہ نہ جسم ہے، نہ جوہر ، نہ عرض۔ اس کی صفات بھی اعراض نہیں ہیں۔ کوئی خیال و تصور اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی عقل اس کا اندازہ کر سکتی ہے، نہ اس کی کوئی جہت ہے نہ جگہ اس پر وقت اور زمان کا گذر نہیں ہوتا۔ اس کی صفات میں کمی اور زیادتی نہیں ہوتی، اس کی نہ کوئی ہیئت ہے نہ قد ہے، نہ کوئی چیز اس پر طاری ہوتی ہے، وہ کون و فساد سے پاک ہے۔ اسے کسی کی مدد یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ کوئی چیز اس کی قدرت سے باہر نہیں۔ اس کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ کائنات کی کوئی چیز اس کے احاطہ علم کے باہر نہیں۔ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے کرتا ہے، اس کے کسی فعل پر کوئی ملامت گر نہیں۔ اس کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کہاں ہے؟ کس جگہ اور کیسا ہے؟ اس کے وجود کی ابتداء کے متعلق بھی ہم سوال نہیں کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ کب ہوا اور کب تک رہے گا، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے جو کام کیا وہ کیوں کیا؟ اس کے افعال کی کوئی علت نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی ماہیت متعین کی جا سکتی ہے نہ جنس۔ اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا، وہ سب کو دیکھتا ہے۔ وہ بغیر ہاتھ لگائے اور بلامشق و ممارست کے کام کرتا ہے۔ اچھے نام اور صفات اسی کو سزاوار ہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ بندے اس کے حکم کے سامنے عاجز ہیں۔ اس کی حکومت کے اندر وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور اس کے اندر وہی امور حاصل ہو سکتے ہیں جو اس نے تقدیر میں لکھے ہیں۔ وہ جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو صرف

"کن" کہہ دیتا ہے اور وہ کام ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمام اعمال و افعال خواہ اچھے ہوں یا برے سب کا خالق اللہ تعالٰی ہی ہے۔(۷۳)

تاج الاسلام ابو بکر الکلاباذی نے اپنی کتاب "التعرف لمذہب اہل التصوف" جو مشائخ صوفیہ کے افکار و خیالات کا بہترین مجموعہ ہے اس میں توحید کے ذیل میں لکھا ہے:

"تمام صوفیہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالٰی واحد ہے، احد ہے، فرد ہے، صمد ہے، قدیم، عالم، قادر، حیّ، سمیع، بصیر، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، جواد، رؤف، متکبر، جبار، باقی و دائم، الٰہ، الاسید، مالک، رب، رحمٰن، رحیم، مرید، حکیم، متکلم، خالق، رازق وغیرہ ان تمام صفات سے متصف ہے۔ جن سے اس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جن سے اس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ قدیم ہے اور مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ ہر قسم کے محدثات کے پہلے سے موجود ہے۔ اس کے سوا نہ کوئی قدیم ہے نہ معبود۔

وہ نہ جسم ہے، نہ صورت ہے، نہ اس کی کوئی مخصوص شکل ہے، نہ جوہر ہے نہ عرض ہے، نہ اس کے لئے اجتماع ہے نہ افتراق، نہ وہ متحرک ہے اور نہ ساکن، نہ وہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ۔ نہ اس کے ٹکڑے ہیں نہ حصے۔ نہ اعضاء و جوارح، نہ وہ جہت ہے اور نہ مکان، نہ اس پر محدثات کا گذر ہوتا ہے نہ اس پر نیند طاری ہوتی ہے۔ نہ اس پر اوقات گذرتے ہیں، نہ اس کو اشارہ سے مشخص کیا جا سکتا ہے۔ نہ وہ زمان میں ہے نہ مکان میں۔ نہ اس کے لئے خلوت ہے نہ جلوت۔ نہ افکار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں نہ کوئی پردہ اس کو چھپا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے متٰی (کب) تو اس کی ذات وقت پر مقدم ہے اور اگر کوئی کہے قبل (پہلے) تو قبل اس کے بعد ہے۔ اور اگر کوئی کہے ھو (وہ) تو ھ اور واؤ اس کی تخلیق ہیں اور اگر کوئی کہے وہ کہاں ہے تو اس کا وجود مکان پر مقدم ہے۔

صوفیہ کا اتفاق ہے کہ کوئی آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی۔ نہ خیال اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ اس کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں۔ نہ اس کے اسماء تبدیل ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے اور ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ وہ اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے۔ وہ ہر چیز کا جاننے والا ہے، کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔(۷۴)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (۷۵) فرماتے ہیں:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ (آلِ عمران: ۱۸)

ترجمہ: اللہ تعالٰی گواہ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔

توحید اللہ تعالٰی کو حادث سے منزہ کرنے کا نام ہے(۷۶)

امام قشیری اور شیخ ابو بکر کلاباذی کے اوپر مذکور دو اقتباسات سے توحید کے سلسلے میں صوفیہ کے مجموعی خیالات کا علم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ افکار ہیں جن پر تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ صوفیہ کرام میں سے ہر ایک نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی مختلف انداز میں تعبیر کی ہے۔ اس سے صوفیہ کے تصور توحید کی مزید توثیق

ہوتی ہے۔ کچھ صوفیہ کے خیالات درج ذیل ہیں:

شبلی فرماتے ہیں: "خدائے وحدہ لاشریک ہر قسم کی حدود یعنی جہات اور حروف یعنی اصوات سے پہلے واحد ہے۔(۷۷)

ابوالنصر السراج فرماتے ہیں کہ وہ عزت، قدرت، سلطان، عظمت میں منفرد ہے۔ وہ حیّ اور دائم ہے۔

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ ۚ وَ ھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ ۝(الشوریٰ: ۱۱)

بغیر کیفیت اور بغیر تشبیہ کے، نہ اس کے اضداد ہیں اور نہ انداد (۷۸) (کتاب اللمع ص ۱۔ ۴۰)

شیخ جنید فرماتے ہیں: توحید حادث سے قدیم کو جدا کرنے کا نام ہے۔(۷۹) ایک اور موقع پر فرمایا: کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدانیت کو حق جان کر اللہ کو ایک فرد یکتا جاننا۔ وہ ایسا منفرد ہے جس نے کسی کو جنا اور نہ اسے کسی نے جنا۔ اس کا نہ کوئی مدمقابل ہے، نہ کوئی مثل اور نہ کوئی ہم شبیہ۔ بغیر اس کے کہ اس کی کوئی تشبیہ یا کیفیت یا صورت یا مثال بیان کی جائے۔ کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔(۸۰)

شیخ ذوالنون مصری (۸۱) فرماتے ہیں کہ "توحید یہ ہے کہ تو جان لے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء میں جاری ہے۔ مگر یہ قدرت ان اشیاء کے ساتھ نہیں ملتی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو بغیر تگ و دو کے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اشیاء کو پیدا کرنا ہر شئ کی علت ہے۔ مگر اللہ کی صفت کی کوئی علت نہیں۔ خواہ بلند آسمان ہوں، خواہ زیرزمین۔ اللہ کے سواکوئی بھی اس کا مدبر نہیں۔ اور یہ کہ ہر چیز جس کی صورت وہم میں آ رہی ہے اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔(۸۲)

ابوعلی رودباری (۸۳) فرماتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ دل مضبوطی کے ساتھ اس عقیدے پر جمارہے کہ اللہ تعالیٰ افعال سے معطل نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی چیز سے مشابہت رکھتا ہے۔ نیز توحید صرف ایک جملے میں آ جاتی ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو ہمارے دہموں اور فکروں میں متصور ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: نہیں ہے کوئی چیز اس کی مثل اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔(۸۴)

منصور حلاج (۸۵) کہتے ہیں: توحید کی راہ کا پہلا قدم تفرید ہے۔(۸۶) ایک موقع پر حلاج نے فرمایا کہ حق وہ ہے جو سب کی علت ہے مگر اس کی کوئی علت نہیں۔(۸۷)

سہل بن عبداللہ تستری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات علم سے موصوف ہے اس کی ذات کو کوئی اس طرح نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس کا احاطہ کر لے اور نہ کوئی اسے اس دنیا میں دیکھ سکتا ہے۔ اس کی ذات بغیر حد، بغیر احاطہ اور بغیر حلول کے حقائق ایمان کے اندر موجود ہے۔ قیامت کے دن مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کو اپنے ملک اور قدرت میں ظاہری طور پر دیکھیں گی۔ مخلوق اس کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی نشانیوں کے ساتھ اپنی ذات کا پتہ بتا دیا ہے۔ چنانچہ دل اسے پہچانتے ہین اور عقلیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔ مومنین اسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ مگر نہ تو اس کی ذات کا احاطہ کر سکیں گے اور نہ اس کی انتہاء کو پا سکیں گے۔(۸۸)

ابن عطا (۸۹) فرماتے ہیں کہ حقیقی توحید کی علامت یہ ہے کہ بندہ توحید کو بھول جائے۔ اس طرح کہ دل میں صرف خدا کا تصور ہو۔(۹۰) (یعنی توحید کا بھی خیال نہ ہو)۔ شیخ مجدد (۹۱) فرماتے ہیں کہ توحید مادون اوسبحانہ و تعالیٰ (جو کچھ اللہ تعالیٰ کے سوا ہے) سے دل کے مکمل خالی کرنے کا نام ہے۔ اگر مادون اللہ کا ذرا سا بھی حصہ انسان میں ہو گا تو اسے توحید حاصل نہیں ہے۔(۹۲)

ایک بار شیخ جنید سے توحید کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا یہاں آ کر تمام ظاہری علامات مٹ جاتی ہیں اور تمام علوم یہاں آ کر جمع ہو جاتے ہیں، مگر پھر بھی اللہ تعالیٰ وہی کا وہی ہوتا ہے جو ازل میں تھا۔(۹۳)

مذکورہ بالا اقوال و اقتباسات سے صوفیہ کا تصور توحید بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ ان میں صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان سب میں بنیادی تصور وہی ہے جو تاج الاسلام ابوبکر کلاباذی نے اپنی کتاب التصرف لمذہب اہل التصوف میں اور امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری نے اپنے الرسالہ میں صوفیہ کے افکار کے خلاصہ کے بطور درج کیا ہے۔

توحید کی اقسام

صوفیہ کرام نے توحید کی وضاحت پر بہت زور دیا ہے اور توحید کے مفہوم کو مزید واضح کرنے کے لئے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی تقسیمات بھی کی ہیں۔ توحید کی تقسیم دراصل توحید میں یکسوئی اور استغراق کی وجہ سے صوفیہ نے کی ہے۔ ان کے مطابق بسااوقات ایک عام آدمی کے ایمان اور ایک صوفی کے ایمان میں فرق ہوتا ہے۔ اور اس فرق کی وجہ سے دونوں کے ایمان کا معیار الگ ہو گیا اور اسی وجہ سے توحید کے تصور میں بھی فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

صوفیہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ عقل مخلوق ہے اور مخلوق، مخلوق کا تو ادراک کر سکتی ہے جو حادث ہے، لیکن خالق جو قدیم ہے اس کا ادراک مخلوق کیسے کر سکتی ہے۔(۹۴) اس بنیاد پر صوفیہ کے اس گروہ نے توحید کی معرفت کی بنیاد قلب کے مشاہدہ پر رکھی ہے۔ اس مشاہدہ میں جتنی ترقی ہوتی ہے توحید کے بارے میں مشاہد کا تصور اسی اعتبار سے تبدیل ہوتا جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ صوفیہ نے توحید کی اقسام بھی بیان کی ہیں۔

اجلہ صوفیہ نے توحید کی جو اقسام بیان کی ہیں وہ صرف ذوقی ہیں۔ بطور مثال چند تقسیمات درج ذیل ہیں:

شیخ ابونصر سراج فرماتے ہیں کہ یوسف بن حسین (۹۵) نے توحید کے سلسلے میں تین جوابات دیئے۔

ایک توحید عام ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ضد، مثل، شبیہ اور ہم شکل کو دیکھنے کی نفی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کو وحدانیت کے ساتھ منفرد جاننا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ پسندیدہ چیز کی رغبت اور ناپسندیدہ چیز کے خوف کے ٹکراؤ کے باوجود سکون حاصل ہو۔ اس طرح کہ حقیقی اقرار کے باقی رہتے ہوئے حقیقت تصدیق جاتی رہے۔

حقیقت تصدیق کے جاتے رہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر حقیقت تصدیق قائم رہ جائے تو پھر رغبت و رہبت کے ٹکراؤ سے سکون حاصل ہو گا۔

اور دوسرا جواب اہل حقائق کی توحید کے متعلق ہے۔ جہاں تک اس کا ظاہر کے ساتھ ہے تو وہ یہ ہے کہ اسباب و اشیاء کو دیکھنے کی نفی کرتے ہوئے وحدانیت کا اقرار ہو۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کو ظاہر و باطن میں قائم رکھا جائے۔ رغبت و رہبت کے ٹکراؤ کو زائل کر دیا جائے۔ مگر ساتھ ساتھ شواہد حق کو برقرار رکھا جائے اور شواہد و دعوت و استجابت بھی قائم رہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ رغبت و رہبت کے ٹکراؤ کے ازالہ سے کیا مراد ہے۔ حالانکہ رغبت و رہبت دونوں درست اور حق ہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دونوں درست اور دونوں اپنی اپنی جگہ جیسا کہ ہیں ہیں۔ مگر ان پر وحدانیت کا اس طرح غلبہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کا ستاروں کی روشنی پر۔ حالانکہ ستارے اپنی جگہ موجود ہوتے ہیں۔

تیسرا جواب خاص لوگوں کی توحید کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ اپنے سر، وجد اور قلب کی کیفیت کے ساتھ یوں ہو جیسے وہ اللہ کے حضور میں کھڑا ہو۔ اور اس پر اس کی تقدیر کی گردشیں چل رہی ہوں اور اس کی قدرت کے احکام اس کی توحید کے سمندر میں یوں جاری ہوں کہ وہ اپنے نفس سے فنا ہو جائے۔ اس کے حواس جاتے رہیں۔ اور جس مقصد کے لئے اسے پیدا کیا گیا ہے حق تعالیٰ اس کی نگرانی کر رہے ہوں اور وہ ایسا ہو جائے کہ جیسا وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا۔(۹۶)

امام ابوالقاسم قشیری فرماتے ہیں کہ توحید کی تین اقسام ہیں۔ (۱) توحید الحق ملحق، یعنی اللہ تعالیٰ کو واحد جاننا اور اوروں کو بتلانا کہ وہ واحد ہے۔ (۲) حق سبحانہ کا مخلوق کو توحید کی طرف نسبت دینا، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ اس کا فلاں بندہ مواحد ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بندے کی توحید کا خالق ہے۔ (۳) توحید الخلق للحق سبحانہ، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو اس بات کا علم ہے کہ اللہ ایک ہے اور بندے کا حکم لگانا اور بتلانا کہ اللہ ایک ہے۔(۹۷)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے بھی توحید کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی قسم توحید عوام/عامہ ہے۔ یعنی وہ توحید جو مشاہدہ سے ثابت ہو۔ دوسری توحید توحید خواص ہے، یعنی وہ توحید جو حقائق سے ثابت ہو۔ تیسری قسم توحید قائم بالقدم ہے اور وہ خواص الخواص کی توحید ہے۔(۹۸)

توحید کی ان تینوں اقسام کی مزید تشریح اس طرح کی ہے کہ توحید اول یہ گواہی دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ تنہا ہے کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ احد ہے، صمد ہے، نہ اس کو کسی نے جنا ہے اور نہ اس نے کسی کو جنا ہے اور نہ ہی کوئی اس کا ہمسر ہے۔ یہ ظاہری اور جلی توحید ہے۔ اس کے ذریعہ شرک اعظم کی نفی ہوتی ہے۔ اس پر قبلہ کی اساس قائم ہے اور اسی کی وجہ سے ذمہ (معرفت) واجب ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے خوں اور مال کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے دارالاسلام اور دارالکفر میں تفریق ہوتی ہے۔۔۔ یہ توحید عوام ہے۔ اس کی بنا کائناتی شواہد اور نبی کی تعلیم پر ہے۔

دوسری توحید وہ ہے جو حقائق سے ثابت ہو۔ یہ توحید خاصہ ہے۔ یہ ظاہری اسباب کا اسقاط اور عقلی تنازعات اور شواہد سے بلند ہونے کا نام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ توحید میں دلیل کی حاجت باقی نہ رہے توکل میں

سبب کی حاجت نہ رہے۔ اور نجات کے لئے وسیلہ کی ضرورت نہ رہے۔۔۔ یہ خواص کی توحید ہے۔

توحید کی تیسری قسم وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ خاص کر رکھا ہے۔ اس نے اپنے کچھ منتخب بندوں کو اس کا اشارہ دیا ہے لیکن ان کو بھی اس کے بیان کرنے کی سکت نہیں دی۔ (اس کی تعریف سے گونگا کر دیا) او راس کے اظہار و افشاء سے روک دیا ہے۔ وہ اس کے سلسلے میں جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ توحید حدوث کے اسقاط کرنے اور قدیم ہونے کے ثابت کرنے کا نام ہے۔ لیکن یہ اشارہ اس توحید میں محض ایک علت ہے۔ (اصل توحید نہیں)۔ چونکہ اس کے اسقاط کے بغیر وہ توحید ثابت ہی نہیں ہوتی۔ صوفیہ نے اس کی وضاحت کرنے کی کوشش میں فضول ابواب قائم کئے ہیں۔ لیکن ان سے بجائے واضح ہونے کے اور الجھ گئی ہے۔۔۔ مجھ سے ایک مرتبہ کسی سائل نے اس توحید کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان اشعار میں جواب دیا:

ما وحدالواحد من واحد ۔۔۔ اذ کل من وحدہ جاحد

توحیدہ ایاہ توحیدہ ۔۔۔ و مفت من ینعتہ لاحد (۹۹)

ترجمہ: (۱) واحد کو واحد میں سے واحد نہیں کیا جا سکتا۔ (ایک تو ایک ہے اس میں سے ایک کو علیحدہ کرنا کیسے ممکن ہے)۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ منکر ہے۔

(۲) جو اپنے بارے میں بتا رہا ہو اس کی توحید ایسی عبارت ہے جس کو "ایک" نے باطل کر دیا ہے۔

(۳) اس کا دین توحید بتانا ہی توحید ہے اور جو اس توحید کی تعریف کرنا چاہے اس کی کوئی حد نہیں ہے۔

شیخ علی ہجویری توحید کی تقسیم کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"توحید کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک توحید خدا کی خدا کے لئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اپنی خدائی میں کسی دوسرے کی کسی نوع کی کوئی شرکت تسلیم نہیں کرتا اور نہ کسی کو اس میں کسی طرح کی دخل اندازی کا مجاز گردانتا ہے۔ (۲) دوسرے توحید خدا کی مخلوق کے لئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اس بات کو بھی برداشت نہیں فرماتا کہ مخلوق میں سے بھی کوئی اس کے سوا کسی اور کو خدا یا اس کی خدائی میں کسی نوع کا شریک مانے یا اپنے طرز عمل سے کسی کو ایسا تسلیم کرے۔ (۳) تیسرے توحید مخلوق کی خدا کے لئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی سب مخلوق اس کے لئے یکساں ہے۔ اس کا اپنی مخلوق میں سے کسی کے ساتھ کوئی ایسا رشتہ نہیں ہے جو دوسروں سے نہ ہو۔ ہر شخص، ہر وقت یکساں اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے یہاں کوئی حاجب و دربان نہیں ہے۔(۱۰۰)

امام قشیری لکھتے ہیں کہ توحید کی تین قسمیں ہیں: (۱) توحید الحق سبحانہ و تعالیٰ لنفسہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا اپنے بارے میں واحد ہونے کا علم اور اس علم کی خبر۔ (۲) توحید العبد للحق۔ اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ (۳) اور توحید الحق للعبد۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا بندے کو توحید عطا کرنا اور اس کو اس کی توفیق کرنا۔(۱۰۱)

اسکے علاوہ بھی صوفیہ نے مختلف انداز سے توحید کی تقسیمات کی ہیں:

توحید کی اشاراتی تشریح

توحید کی تشریح میں صوفیہ کرام نے بسااوقات ایک مخصوص قسم کی اشاراتی زبان استعمال کی ہے۔ اس

زبان کی حقیقت کے بارے مین کچھ کہنا تو مشکل ہے چونکہ صوفیہ کرام اس قسم کے جملے مخصوص کیفیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی ہے۔ اس لئے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ ہو ان کی تفہیم مشکل ہی ہو گی۔ بالفاظ دیگر صوفیہ کرام کا یہ کلام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے اس لئے اس دنیاکی زبان یا موجودات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن نہیں۔

یہ تجربات اتنے مشکل اور مافوق الفطری ہوتے ہیں کہ اس دنیاکی زبان میں ان کا اظہار کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔ ان کی جو بھی تشریح کی جائے گی وہ لامحالہ غلط ہو گی۔ چنانچہ امام غزالی (۱۰۲) نے لکھا ہے:

"پھر سالک مزید ترقی کرتا ہے تو اس کو ایسے مناظر اور مثالیں نظر آنے لگتی ہیں کہ ان کے بیان سے نطق (کلام) عاجز ہو جاتا ہے۔ ان کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو ہرحال میں اس کے اظہار میں غلطی ہو گی۔(۱۰۳)

شیخ ابوالنصر السراج نے اس اشاراتی زبان کے بعض جملے نقل کر کے ان کی حتی الوسع تشریح کرنے کی سعی کی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ لسان الواحدین ہے اور اس کے اشارات کا سمجھنا عام انسانی فہم سے بعید ہے۔(۱۰۴) ذیل میں ان میں سے کچھ اقتباسات دئے جاتے ہیں۔

رویم بن احمد بن یزید بغدادی (۱۰۵) سے جب توحید کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا:
"توحید بشری آثار کا محو ہو جانا اور خالص الوہیت کا باقی رہ جانا ہے۔ آثار بشریت سے ان کی مراد نفس کے اخلاق کو بدلنا ہے۔ کیونکہ نفس اپنے افعال کو دیکھ کر ربوبیت کا دعوی کرنے لگ جاتا ہے۔ مثلاً بندے کا "میں" کہنا جبکہ "میں" کہنا تو صرف اللہ کا حق ہے۔ اس لئے کہ "انانیت" تو اللہ عزوجل کے لئے مخصوص ہے۔ محو آثار بشریت کے ہی معنی ہیں اور تجرد الوہیت کے معنی ہیں خدا کے قدیم کو محدثات سے الگ جاننا۔

ایک اور صوفی کا قول ہے: توحید کے ذریعہ سے توحید کے سوا سب کچھ بھول جانا توحید ہے۔ اس کی مراد یہ ہے کہ جہاں تک حقیقت کا حکم واجب قرار دیتا ہے۔ کہا، حق کے سوا ہر چیز کے فنا ہونے کی وجہ سے حق کا باقی رہنا وحدانیت ہے۔ فنا سے مراد ایسی فنا ہے جو حقیقت کے حکم کو واجب قرار دے۔

یوں بھی کہا گیا ہے۔ وحدانیت یہ ہے کہ حق تعالٰی قائم رہے اور اس کے سوا سب کچھ فنا ہو جائے۔ فنا سے یہاں مراد یہ ہے کہ بندہ اللہ کا دائمی ذکر اور تعظیم کرتے ہوئے اپنے نفس اور دل سے فنا ہو چکا ہو۔

ایک اور قول ہے۔ اللہ کی توحید میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں۔ اللہ کے سواکوئی اور اللہ کو واحد بیان ہی نہیں کر سکتا۔ لہذا توحید خاص اللہ کے لئے ہے اور مخلوق تو محض طفیلی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کی وضاحت (نیز یہ کہ جس بات کی طرف ان لوگوں نے اشارہ کیا ہے۔ اللہ بہتر جانتا ہے)۔ اللہ تعالٰی کے اس قول میں ہے۔

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا ۢ بِالْقِسْطِ ؕ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝ؕ (آل عمران ۱۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی گواہی سے پہلے ہی اپنی وحدانیت کی گواہی دیدی ہے۔ لہٰذا جہاں تک حق تعالیٰ کا تعلق ہے، توحید کی حقیقت وہی ہے جس کی گواہی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق مخلوق سے پہلے دی اور جہاں تک مخلوق کا تعلق ہے، انہوں نے بھی درحقیقت اپنے وجدان کے مطابق جس قدر وجدان اللہ نے انہیں دے دیا گواہی دی ہے۔ اب رہا اقرار کے طور پر تو اس میں تمام اہل قبلہ برابر ہیں۔ مگر اعتماد تو اس پر ہے جو دل میں ہو نہ کہ جو زبان پر ہو۔ چنانچہ شبلیؒ فرماتے ہیں جس شخص نے اپنے ذہن میں توحید کا تصور کیا۔

معانی کا مشاہدہ کیا اور اس نے ناموں کو ثابت کیا اور صفات کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اللہ کے لئے نعت (صفت) کا ہونا لازم قرار دیا۔ اس نے توحید کی بو بھی نہیں سونگھی۔ اور جس نے ان تمام چیزوں کو ثابت بھی کیا اور ان سب کی نفی بھی کی۔ تو وہ شخص حکم اور اسم کے طور پر موحد کہلائے گا نہ کہ حقیقت اور وجد کے اعتبار سے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفات اور نعوت کو اس طریقہ سے ثابت کرتا ہے جس طرح یہ اسے دکھائی دیں اور وہ انہیں ادراک احاطہ اور توہم کے طور پر ثابت نہیں کرتا۔

ابوسعید احمد بن عیسیٰ خراز (۱۰۶) فرماتے ہیں: توحید کی پہلی علامت یہ ہے کہ بندہ ہر چیز سے بے تعلق ہو جائے اور تمام اشیاء کو اپنے مالک کی طرف لوٹا دے تاکہ متولی متولی (حتی یکون المتولی بالمتولی ناظرا) ہی کے ذریعہ سے اشیاء کو دیکھے جو ان کا انتظام کرتا ہو اور ان پر قدرت رکھتا ہو۔ اس کے بعد اللہ انہیں ان کے نفسوں میں ان کے نفسوں سے بھی پوشیدہ کر دیتا ہے اور ان کے نفسوں کو ان کے نفسوں کے اندر ہی مار ڈالتا ہے۔ اور اپنی ذات کے لئے انہیں مخصوص کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ توحید دائمی طور پر ظاہر ہو۔ توحید کے اندر داخل ہونے کی یہ پہلی منزل ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے اشیاء کی یاد اس کے دل سے فنا ہو جائے اور اللہ کی یاد اس کے دل پر غالب آ جائے اور اس طرح اللہ کی یاد کی وجہ سے اشیاء کی یاد اس کے دل سے جاتی رہے اور ہر چیز سے اس کے نکل آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے اور نہ یہ کہے فلاں بات پر مجھے قدرت حاصل ہے اور خیال کرے کہ تمام اشیاء کی بقاء درحقیقت اللہ ہی کی وجہ سے ہے ان کی وجہ سے نہیں۔

اور اس کے قول "حتی یکون المتولی بالمتولی ناظراً الی الاشیاء قائماً بھا" کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ان تمام کا ولی ہے اور اس قول کا اشارہ ان حقائق توحید کی طرف ہے جو اس پر غالب آ جاتے ہیں تاکہ وہ ان اشیاء کو قائم بذات اللہ سمجھے۔ قائم بالذات نہ سمجھے۔

اور "متمکنا فیھا" کہنے سے مراد یہ ہے کہ اشیاء کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے "تلوین" اس پر جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا قیام ہی اللہ کی ذات کے ساتھ ہے۔ پھر "نحفھم فی انفسھم من انفسھم ویمیت انفسھم فی انفسھم کا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں اور نہ اپنی کسی حرکت کو خواہ ظاہری ہو خواہ باطنی جس کی طرف درحقیقت اشارہ کیا جا سکے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ وہ قدرت الٰہیہ کے غلبہ اور مشیت

ایزدی کے جاری ہونے کے تحت بالکل مٹ جاتی ہے اگرچہ یہ حرکات، حرکات کرنے والوں کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔

شبلیؒ نے کسی شخص سے کہا: "کیا تجھے معلوم ہے کہ تیری توحید کیوں درست نہیں ہوتی۔ اس نے کہا: مجھے تو معلوم نہیں۔ اس پر شبلی نے کہا: تمہاری توحید اس لئے درست نہیں ہوتی کہ تو یہ چاہتا ہے کہ تو بذات خود اسے حاصل کرے۔

شبلی ہی نے یہ بھی فرمایا: توحید صرف اس شخص کی درست ہو سکتی ہے جس کا انکار بھی اثبات ہو۔ اس پر پوچھا گیا کہ اثبات کیا ہے؟ تو جواب دیا "باء ات" کا ساقط ہو جانا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی موحد اپنی ذات کے اثبات سے انکار کرتا ہے۔ اثبات سے مراد یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں درحقیقت اپنی ذات کو داخل کرے۔ مثلاً یہ کہ وہ کہے بی، لی، منی، الی، علی، فی اور عنی۔ لہذا وہ ان باء ات کو ساقط کر دے گا اور اپنے دل سے ان کا انکار کرے گا۔ خواہ عادت کے مطابق یہ الفاظ اس کی زبان پر جاری ہی کیوں نہ ہوں۔

شبلیؒ نے ایک اور شخص سے کہا۔ کیا تیری توحید بشری توحید ہے یا الٰہی توحید ہے۔ اس نے پوچھا کیا ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ شبلی نے جواب دیا۔ ہاں بشریت کی توحید سزا کے خوف کی وجہ سے ہوتی ہے اور الٰہی توحید تعظیم کی خاطر ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ بشری صفات میں عوض و معاوضہ کا مطالبہ پایا جاتا ہے اور بشر اپنے فعل کو دیکھ رہا ہوتا ہے اور غیراللہ کو حاصل کرنے کا لالچ ہوتا ہے اور جو شخص اللہ کو اللہ کی تعظیم کی خاطر واحد جانتا ہے اور وہ شخص جو سزا کے خوف سے اللہ کو واحد جانتا ہے یکساں نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ عذاب الٰہی کا خوف بھی ایک درست حالت ہے۔

شبلیؒ فرماتے ہیں: جس شخص کو ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا تو پھر وہ علم توحید کے بھاری بوجھ اٹھانے کی وجہ سے ایک مچھر کو بھی اٹھا نہ سکے گا۔ ایک اور مرتبہ فرمایا۔ جسے ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا وہ آسمانوں اور زمینوں کو اپنی آنکھوں کی ایک پلک پر اٹھا سکے گا۔ اس کا یہ مطلب ہے، جب وہ اپنے دل سے انوار توحید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا مشاہدہ کرے گا تو آسمان اور زمین اور تمام وہ اشیاء جنہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔ اس کی نگاہ میں حقیر ہوں گی۔(۱۰۷)

صوفیہ کے مشکل جملوں میں ایک قسم شطحیات کی ہے۔ شطحیات میں بھی ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو ان کے تجربات کے بیان سے عبارت ہوتے ہیں۔ بعض صوفی مصنفین نے ان شطحیات کی بھی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے تاہم ان کے نقل کرنے کی خاص ضرورت نہیں ہے۔

توحید کی درجہ بندی

صوفیہ کرام نے انسانوں کے اعتبار سے توحید کی درجہ بندی کی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ تمام انسان مرتبہ میں برابر نہیں ہو سکتے نہ ہی ان کے ذوق و وجدان اور عقل و شعور کی صلاحیتیں ہی برابر ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ان کے قبول حق کی استعداد بھی باہم متفاوت ہو گی۔ اور حق سے استفادہ کرنے کی صلاحیتیں بھی باہم مغائر

ہوں گی۔ مثلاً شب دیجور کا نصف ہر انسان کے لئے یکساں آتا ہے لیکن ایک آدمی تو ان لمحات کو سرمایہ حیات سمجھ کر بارگاہ ایزدی میں سجدہ ریز ہوتا ہے اور اس کے دربار میں اپنے درجات بلند کرواتا ہے۔ ایک آدمی اس تاریکی کا فائدہ اٹھا کر چوری کرتا ہے۔ ایک شہوات و لذات کے پیچھے دوڑ رہا ہوتا ہے۔ اس طرح سورج کی روشنی سب کے لئے یکساں ہے لیکن کوئی اس میں حصول علم کرتا ہے۔ کوئی طلب رزق کرتا ہے اور کوئی صرف برائیوں میں مصروف رہتا ہے۔

صلاحیتوں کے اس اختلاف کے پیش نظر صوفیہ نے توحید کے تین درجے قائم کئے ہیں۔

۱۔ توحید عام

۲۔ توحید اہل حقائق۔

۳۔ توحید خاص۔

۱۔ توحید عام

توحید عام یہ ہے کہ صرف وحدانیت باری تعالیٰ پیش نظر رہے، اضداد امثال اشکال اور انداد غائب ہو جائیں اس حالت میں کہ حقیقت تصدیق کے غائب ہونے اور حقیقت اقرار کے باقی رہنے کے ساتھ رغبت اور خوف سے سکون ملے۔(۱۰۸)

۲۔ توحید اہل حقائق

اس کا مطلب یہ ہے کہ رویت اشباہ و اسباب کے غائب ہو جانے کے ساتھ اقرار وحدانیت ہو اور یہ اقرار اس طرح ہو کہ امر و نہی پر ظاہر و باطن میں عمل ہو اور قیام شواہد و استجابت کے ساتھ رغبت و خوف ماسوا کا ازالہ کیا جائے۔(۱۰۹)

۳۔ توحید خاص

توحید خاص یہ ہے کہ بندہ اپنی حقیقت وجد اور قلب کے ساتھ اللہ عز و جل کے حضور میں اس طرح حاضر ہو کہ اس کے تصرفات و تدبیر اس پر جاری ہوں۔ یعنی بندہ اپنے نفس اور ہوس کو گم کر کے صرف ذات باری تعالیٰ کی توحید میں گم ہو جائے۔

توحید خاص کے بارے میں حضرت جنید بغدادی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ توحید خاص یہ ہے کہ بندہ ایک مردہ جسم کی طرح ہو اور اللہ تعالیٰ کے احکام او راس کی تدبیروں کا تصرف اس میں جاری ہو۔

وحدۃ الوجودی صوفیہ نے توحید کے چار درجات بیان کئے ہیں:

۱۔ توحید ایمانی۔

۲۔ توحید علمی۔

۳۔ توحید حالی۔

۴۔ توحید الٰہی۔

توحید ایمانی

توحید ایمانی یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرد کا اللہ اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کا اور توحد یعنی یکتائی و یگانگت کا آیات قرآنی اور اخبار نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اورزبان سے اقرار کرے اور یہ توحید اس تصدیق کا نتیجہ ہے جو مخبر کی تصدیق اور خبر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہر علم سے متضاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے محض قرآن و سنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔

توحید علمی

توحید علمی وہ ہے جو باطنی علم سے متضاد ہو اور باطنی علم کہتے ہیں، علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقے میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور موثر مطلق سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذوات و صفات و افعال، اس کی ذات و صفات اور افعال کے سامنے ہیں، حقیقت اور ناچیز جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پرتو خیال کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت، ارادہ، سمع و بصر کو پاتا ہے تو اس ذات الٰہی کے علم و قدرت، ارادہ، سمع و بصر کے آثار جانتا ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص، اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے اوائل میں سے ہے۔

توحید حالی

توحید کا وہ درجہ ہے کہ موحد کی ذات کے ساتھ حال توحید وصف لازم ہو جائے۔ وجود کی بیشتر اندھیریاں نورحید کے اشراق سے روشن، فانی اور مضمحل ہو جائیں۔ یعنی جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے اور اس مقام میں موحد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور فانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے سوائے ذات و صفات واحد کے شہود کی نگاہ میں اور کچھ نظر نہیں آتا، یہاں تک کہ اس توحید کو بھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا، اور اس کے دیکھنے کو اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرے کی طرح بحر توحید میں غرق ہو جاتی ہے۔

توحید الٰہی

اس کے آگے توحید الٰہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ازل الازل میں بغیر کسی دوسرے کی اثبات توحید کئے ہوئے وحدانیت کے وصف کے ساتھ موصوف تھا۔ اور اب بھی اسی صفت ازلی پر واحد ہے اور ابد الآباد تک اس وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔(۱۱۰)

صوفیہ کرام نے ان درجات و مراتب کو اور اسالیب میں بھی بیان کیا ہے تاہم سب کا خلاصہ یہ ہے کہ

توحید کا ادنیٰ مرتبہ وہ توحید ہے جو قرآن و سنت کی تعلیمات کو درست تسلیم کر کے مانی جائے۔ اور توحید کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ صوفی کو براہ راست اللہ تعالیٰ کا دیدار حاصل ہو جائے اور وہ بچشم عین یہ دیکھ لے کہ خداتعالیٰ واحد اور فرد ہے۔ کوئی اس کا شریک و سہیم نہیں اور کوئی اس کی ذات میں حصہ دار نہیں۔ اس کی ذات واحد ہے وہ نہ تقسیم ہو سکتی ہے۔ نہ مرکب ہے۔ نہ اس پر احوال وارد ہوتے ہیں۔

توحید کا حصول

صوفیہ کرام کے نزدیک توحید کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: والھکم اللہ واحد(۱۱۱)۔ اس لئے اجلہ صوفیہ قرآن و حدیث کو معرفت توحید کا مصدر سمجھتے تھے۔ لیکن بسااوقات ان پر دیگر ایسے احوال بھی طاری ہوتے تھے کہ وہ ہر چیز کو مصدر توحید سمجھنے لگتے تھے۔ ایک مرتبہ کسی نے شیخ جنید سے توحید کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے یہ اشعار پڑھے:

و غنی لی منی قلبی و غنیت بما غنی
و کنا حیثما کا نوا و کانوا حیثما کنا

ترجمہ: میرے دل نے گا کر میری آرزوؤں کا ذکر کیا۔ میں نے بھی اسی طرح الاپنا شروع کر دیا۔
جہاں وہ تھے میں بھی وہاں ہو لیا۔ اور جہاں ہم تھے وہ بھی وہاں ہو لئے۔

یہ سن کر سائل نے کہا کہ کیا قرآن و حدیث مٹ چکی ہیں۔ (کہ ان اشعار سے استدلال کر رہے ہو)۔ شبلی نے اس کا جواب دیا نہیں۔ مگر موحد کی یہ حالت ہوتی ہے کہ معمولی سے خطاب سے اعلیٰ درجہ کی توحید حاصل کر لیتا ہے۔(۱۱۲)

کچھ صوفیہ شواہد کائنات میں غور و فکر کو توحید کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً ابونصر سراج نے یہ شعر لکھا ہے:

وفی کل شیء لہ شاہد یدل علیٰ انہ واحد (۱۱۳)

ترجمہ: ہر چیز میں اس کا ایک گواہ موجود ہے جو بتاتا ہے کہ وہ ایک ہے۔

بعض صوفیہ شواہد اور دلائل دونوں کو حصول توحید کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ تاہم دلائل کی بہت زیادہ وضاحت نہیں ملتی۔ ہو سکتا ہے وہ دلائل عقلی نوعیت کے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بھی شواہد و آثار ہی کے قبیل سے ہوں۔ تاہم صوفیہ توحید کے حصول میں دلائل و شواہد کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ تقلیدی توحید ان کی نظر میں تباہی اور گمراہی ہے۔ امام قشیری فرماتے ہیں: ”صوفیہ نے اپنے عقائد کے اصولوں کو واضح دلائل اور روشن شواہد کے ساتھ مستحکم کیا ہے۔ چنانچہ ابومحمد الحریری فرماتے ہیں: جس شخص کو شواہد توحید میں سے کسی شاہد کے بغیر علم توحید حاصل ہوا، وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا پڑا۔ امام قشیری کہتے ہیں کہ الحریری کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص تقلید کی طرف مائل ہوا، اگر وہ توحید کے دلائل پر غور نہیں کرتا تو راہ نجات سے پھسل کر ہلاکت کی قید میں جا پڑے گا۔(۱۱۴)

امام قشیری نے آگے لکھا ہے، چنانچہ جس نے ان کے الفاظ پر غور کیا اور ان کے کلام کا تتبع کیا وہ ان کے کلام میں ایسی باتیں پائے گا جن پر غور کرنے سے اسے یقین ہو جائے گا کہ صوفیہ تحقیق و تفحص میں ایک قدم بھی پیچھے نہیں ہٹے اور نہ ہی تلاش حق میں انہوں نے کوتاہی کی۔(۱۱۵)

شیخ جنید نے فرمایا ہے: معرفت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک معرفت ہے "اپنی پہچان کرانے (معرفت تعرّف) دوسری معرفت ہے پہچاننا (معرفۃ تعریف) پہلی معرفت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خود اپنی معرفت کرا دے۔ اور دوسری معرفت یہ ہے کہ انفس و آفاق میں اس کی قدرت کے آثار دیکھ کر اس کی معرفت حاصل ہو۔(۱۱۶)

اس طرح کی بات اور بھی بعض صوفیہ سے منقول ہے۔ محمد بن واسع (۱۱۷) فرماتے ہیں: میں نے جس چیز کو بھی دیکھا اس میں اللہ تعالیٰ کا جلوہ پایا۔ ایک اور صوفی سے منقول ہے کہ میں نے کسی بھی چیز کو دیکھنے سے قبل اللہ تعالیٰ کو دیکھا۔ (یعنی یہ یقین ہوا کہ ان کا بنانے والا کوئی ہے)۔ ابن عطا کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا تعارف عام مخلوق کے سامنے اس طرح کرایا ہے۔

اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ○(الغاشیہ: ۱۷)

ترجمہ: یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کئے گئے ہیں۔

اور اپنے خاص بندوں کو اپنا تعارف اس طرح کرایا۔

اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ ط(النساء: ۸۲)

ترجمہ: بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے۔

وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ لا (اسراء۔ ۸۲)

ترجمہ: اور ہم قرآن (کے ذریعے) سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو مومنوں کے لئے شفا اور رحمت ہے۔

وَ لِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی (اعراف: ۱۸۰)

ترجمہ: خدا کے سب نام اچھے ہی اچھے ہیں۔

اور انبیاء سے اپنا تعارف اس طرح کروایا۔

وَ کَذٰلِکَ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ط (شوریٰ۔ ۵۲)

ترجمہ: اور اسی طرح ہم نے اپنے حکم سے تمہاری طرف روح القدس کے ذریعے سے (قرآن) بھیجا ہے۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ ج(الفرقان۔ ۴۵)

ترجمہ: بھلا تم نے اپنے پروردگار (کی قدرت) کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح دراز کر کے پھیلا دیتا ہے۔

معرفت الٰہی کے سلسلے میں صوفیہ کرام عقل کی نارسائی پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ اس کی بحث آگے معرفت کے ذیل میں آ رہی ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے۔

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معرفت کا حصول یا تو شواہد کائنات سے ہو گا یا روشن دلائل سے ہو گا یا قرآن و حدیث میں مذکور آیات و احادیث کی روشنی میں ہو گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی

طرف سے القا ہو گا۔

صوفیہ کرام کی غالب اکثریت اسی آخری کو سب سے زیادہ معتبر ذریعہ معرفت سمجھتی ہے۔ اکابر صوفیہ کہتے ہیں کہ اللہ کو وہی جان سکتا ہے جس کو وہ خود اپنی معرفت کروا دے۔(۱۱۹) بعض اکابر صوفیہ سے یہ اشعار منقول ہیں جن سے مزید وضاحت ہوتی ہے کہ دلیل و برہان اور استدلال کے پائے چوبیں کو کتنا بے تمکین مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عطا کو ہی واحد ذریعہ تصور کرتے ہیں:

لم یبق بینی و بین الحق تبیانی ولا دلیل ولا آیات برہانی
لا یعرف الحق الامن یعرفہ لا یعرف القدیمَ المحدث الفانی
لا یستدل علی الباری بصنعۃ رأیتم حدثانی عن الزمان (۱۲۰)

اگرچہ صوفیہ کرام نے اس معرفت کو عطائی اور وہبی کہا ہے لیکن ان کی نظر میں بھی یہ معرفت علی الاطلاق وہبی نہیں ہے بلکہ کسبی ہے اور اس کا کسب یہ ہے کہ بندہ دنیا اور علائق سے کلیۃً منزہ اور دور ہو کر اللہ تعالیٰ سے لو لگائے اور اس میں مستغرق ہو جائے۔ اس کا یہ استغراق اور یک جہتی اس کا کسب ہے۔ اس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ اس کو اپنا جلوہ دکھا دیتا ہے اور اسے معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ مولانا جامی لکھتے ہیں: "بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ معرفت کے حصول کا کشف ہی ایک ذریعہ ہے۔ دلیل و برہان کی اس میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ جب صوفی اللہ تعالیٰ سے لو لگاتا ہے اور دل کو تمام دنیاوی تعلقات و علائق اور علمی استدلالات سے یکسو کر کے عزم مصمم اور یکجہتی کے ساتھ مسلسل اس طریقہ پر عمل پیرا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو ایسا نور عطا فرما دیتے ہیں جس میں تمام چیزیں اس کو ایسی ہی نظر آتی ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں۔(۱۲۱)

امام غزالی نے بھی لکھا ہے: "اس کے بعد وہ کیفیت (بے یقینی کی) جاتی رہی، لیکن کسی دلیل و برہان کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے نور کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے قلوب میں القا کیا اور یہی نور بیشتر معارف کی کنجی ہے۔(۱۲۲)

شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ ان تمام کوششوں (قدب کو جلا بخشنے والی) کے نتیجہ میں قلب کے اندر یقین کا نور پیدا ہو جاتا ہے اور غیب کے اسرار اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔(۱۲۳)

اس طرح صوفیہ کا یہ گروہ جسے ان کی غالب اکثریت کہنا بے جا نہ گا اس کا قائل ہے کہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ، نفس کو علائق دنیا سے پاک کر کے بلکہ بسااوقات نفس کو تعذیب دے کر دل کو یاد الٰہی میں اتنا مستغرق کر دیا جاتا ہے کہ اسے سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اس مرحلے میں اس پر اور بھی کیفیات طاری ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ یہ دیکھتا ہے کہ فعل کا فاعل درحقیقت اللہ ہے۔ اس احساس کے بعد وہ اپنی ذات کے وجود اور اپنے ارادہ کی نفی کرنے لگتا ہے۔ اور اسے سوائے ذات حق کے وجود کے ہر چیز کا وجود عدم نظر آتا ہے۔ امام غزالی نے اس کیفیت کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"وہ صرف ایک ہی وجود کا مشاہدہ کرنے، اسے صوفیہ فنا فی التوحید کہتے ہیں۔ چونکہ وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے اس لئے وہ خود کو بھی نہیں دیکھ پاتا اور جب توحید میں غرق ہونے کی وجہ سے خود کو بھی نہیں دیکھتا تو اس

کی توحید میں فنا ہو جاتا ہے"۔(۱۲۴)

یہ وہ مقام ہے جہاں صوفیہ کرام مخصوص تجربات و مشاہدات سے گذرتے ہیں۔ ان تجربات و مشاہدات کو بیشتر صوفیہ نے بیان نہیں کیا ہے۔ اور پوری عمر طویل خاموشی میں گذار دی۔ کچھ نے ان کو سکرانہ جملوں کی شکلوں میں بیان کیا جس سے کوئی مفہوم حاصل کرنا کارے دارد، لیکن بعض نے ان واردات و مشاہدات پر ہی اپنے افکار کی عمارت کھڑی کر دی۔ اس طرح یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے صوفیہ میں گروہ اور مسالک پیدا ہوتے ہیں۔ اس عالم میں صوفی کی حالت ایسی شدید ہوتی ہے کہ اس سے کچھ بھی صادر ہو جانا بعید از فہم نہیں ہوتا۔ امام غزالی نے ان کیفیات کے بارے میں لکھا ہے:

عارفین کا اتفاق ہے کہ حقیقت کی اس بلندی پر پہنچ کر انہوں نے تنہا حق تعالیٰ کا وجود دیکھا۔ لیکن ان میں سے کچھ کے لئے یہ حالت علمی عرفان کی ہے اور بعض کے ذوق و حال کی ان کے سامنے سے کثرت کلیۃ غائب ہو جاتی ہے اور وہ فرد انیت محضہ میں ڈوب جاتے ہیں اور اس میں ان کی عقلیں گم ہو جاتی ہیں اور وہ مبہوت رہ جاتے ہیں۔ انہیں نہ اپنا خیال باقی رہتا ہے اور نہ خداتعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کا خیال رہتا ہے۔ ان کے پاس صرف حق تعالیٰ باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کی عقلیں خبط ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے کوئی کہہ اٹھتا ہے انا الحق، کوئی کہہ دیتا ہے سبحانی ما اعظم شانی، کوئی کہتا ہے مافی الجبة الا اللہ۔ (۱۲۵)

صوفیہ کرام نے جمع و اتحاد کی اس کیفیت کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ مثلاً

ایک صوفی فرماتے ہیں کہ میں خدا کی تلاش میں کعبہ کا طواف کر رہا تھا۔ وصال حق کے بعد معلوم ہوا کہ کعبہ میرا طواف کر رہا ہے۔ (۱۲۶)

شبلی کہتے ہیں کہ میں ہی کہتا ہوں اور میں ہی سنتا ہوں کیا دونوں جہانوں میں میرے علاوہ بھی کوئی اور ہے۔(۱۲۷)

ایک موقع پر شبلی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے لیکن ٹھہر گئے۔ کچھ وقفہ کے بعد نماز پڑھ لی۔ اس کے بعد فرمایا کہ "افسوس! اگر نماز پڑھتا ہوں تو تفریق کرتا ہوں اور اگر نماز ترک کرتا ہوں تو اہل اسلام کی نظر میں کافر قرار پاتا ہوں"۔(۱۲۸) اس میں شبلی نے اپنی کیفیت جمع کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ اس حالت میں بندہ اپنے کو خدا کے ساتھ متحد دیکھتا ہے۔

سہل بن عبداللہ تستری فرماتے ہیں کہ میرا مولا سوتا نہیں اور میں بھی سوتا نہیں۔(۱۲۹)

حلاج کہتے ہیں: "میں ہی قوم نوح کو غرق کرنے والا ہوں اور عاد و ثمود کو ہلاک کرنے والا ہوں۔(۱۳۰)

بایزید بسطامی (۱۳۱) اور بعض دیگر صوفیہ کے اس طرح کے کلمات جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں۔ ان سے دراصل اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مشاہدہ حق میں اس قدر مستغرق اور محو ہو گئے تھے کہ انہیں اپنی زبان پر قابو نہیں رہا اور جو کچھ زبان پر آیا اسے کہہ دیا۔ خود ان کو ہوش نہیں تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ جب انہیں ہوش آیا اور وہ حالت صحو میں آئے تو ان کو اپنے ان جملوں پر ندامت ہوئی۔ انہوں نے بارگاہ رب العزت میں سچے دل سے توبہ کی اور ان کلمات سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ مثلاً شیخ بایزید بسطامی جنہوں نے "سبحانی ما اعظم

شانی" کہا تھا۔ انہوں نے ہوش میں آنے کے بعد اس سے رجوع کیا اور توبہ کی۔(۱۳۲)۔

لیکن بعض صوفیہ ایسے ہیں جنہوں نے اس تجربہ و کیفیت کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس کی اساس پر ایک فلسفہ یا نظریہ تشکیل دیا۔ ایسے صوفیہ میں ابن عربی کی شخصیت تو ایسی ہے جس نے مشرق مغرب پر بہت گہرے اور دوررس اثرات ڈالے۔ ان کے علاوہ امام غزالی، ابن سبعین وغیرہ شخصیات ہیں جن کا دائرہ اثر نسبتاً کم رہا، تاہم ان کے فلسفوں کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ ذیل میں اس طرح ان کے تصورات کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

وحدۃ الوجود

وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سالک یہ اعتقاد رکھے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات وجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، تمام اشیاء باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔ یہ دراصل ایک ذوقی کیفیت ہے جو مسلسل ریاضت و مراقبہ سے سالک پر وارد ہوتی ہے۔ اور یہ کیفیت بسااوقات وقتی اور لمحاتی ہوتی ہے۔ ایک لمحہ کو صوفی اس کا احساس کرتا ہے اور پھر اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے اور اسے اپنے عبد ہونے اور اللہ تعالیٰ کے الٰہ کا شعور ہو جاتا ہے۔ بسااوقات یہ حالت دیرپا ہوتی ہے اور صوفی مہینوں اس میں مستغرق رہتا ہے۔ اس حالت میں صوفی پر سکر کا غلبہ رہتا ہے اور یہ کیفیت اتنی لذت آگیں اور فرحت بخش ہوتی ہے کہ صوفی اس سے نکلنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا ذہن ہوتا ہے کہ ہمہ وقت اسی محویت اور استغراق کی سکرانہ حالت میں ڈوبا رہے۔ لیکن ہر وقت ایک ہی حالت کا طاری رہنا ممکن نہیں اس لئے وہ اس حالت کو اپنے اوپر مصنوعی طریق سے طاری کرنے کی کوشش کرتا ہے، اپنے ذہن کو سلاتا ہے اور مدہوشی طاری کرتا ہے، اس کیفیت کو پانے کے لئے خوش الحان آوازیں سنتا ہے، رقص و سرود کی محفل میں شریک ہوتا ہے اور بسااوقات مخدرات تک کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔

جن صوفیہ پر یہ احوال طاری ہوئے ان میں سے بیشتر پر یہ کیفیت صرف حالت سکر میں رہی، جیسے ہی وہ صاحی ہوئے انہوں نے اس سے توبہ کی اور رجوع کیا۔ ممکن ہے کچھ صوفیہ عمر بھر صاحی نہ ہوئے ہوں، لیکن اس احساس کو فلسفیانہ بنیاد غالباً سب سے پہلے ابن عربی نے فراہم کی۔

ابن عربی (۱۳۳) کی شخصیت ان نادر روزگار ہستیوں میں سے ہے جن کے اثرات مشرق و مغرب پر صدیوں قائم رہے۔ ان کی کتابوں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ نے صدیوں فکری رہنمائی کی اور صوفیہ کے گروہ پر دوررس اثرات مرتب کئے ہیں۔ نظریہ وحدۃ الوجود کو بھی فلسفیانہ اصطلاحات و عقلی اسلوب میں انہوں نے ہی ثابت کیا ہے۔ بعد میں یہ فلسفہ عالم اسلام میں انہیں کی بدولت مقبول ہوا۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء اصلاً معدوم ہیں۔ ان کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔(۱۳۴) ایک جگہ کہا ہے سبحان من خلق الاشیاء وھو عینھا۔ (۱۳۵) (پاک ہے وہ ذات جس نے اشیاء کو پیدا کیا اور وہ ان اشیاء کا عین ہے)۔ ابن عربی کی نظر میں ممکنات کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ وجود میں کوئی تعدد نہیں ہے، جو تعدد نظر آتا ہے وہ دراصل ظاہر میں حواس اور عقل انسانی جو نارسا ہے اس کے نتیجہ میں پیدا

ہوا ہے۔ اسی عقل نارسا اور ظاہری حواس کی وجہ سے انسان اشیاء کی وحدت ذاتیہ کا ادراک نہیں کر پاتا۔ چنانچہ حقیقت واقعہ اپنے جوہر اور ذات میں ایک ہے اور صفات میں کثیر۔ اس کے نام دراصل اعتبارات و اضافات کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ اگر اس کو بحیثیت ذات کے دیکھا جائے تو وہ حق تعالیٰ ہے اور بحیثیت صفات کے مخلوق ہے۔

ابن عربی نے لکھا ہے کہ حدیث قدسی ہے: "میں چھپا ہوا خزانہ تھا مجھے کوئی نہیں جانتا تھا اس لئے میں نے مخلوق کو پیدا کیا"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ وہ اپنی شناخت کروانے کے لئے عام طور پر ساری مخلوقات اور خاص طور پر انسان کو ظاہر کرے یعنی اپنے آپ کو اپنی صفات کے آئینہ میں دیکھے۔ اس طرح اس ذات نے جو مطلق اور بے قید ہے اپنے آپ کو تقید اور تعین کی صورت میں ظاہر کیا۔(۱۳۶)

ابن عربی لکھتے ہیں کہ ایک توحید عوام کی ہے اور ایک توحید عارف کی ہے۔ عوام کی توحید میں یہ شعر اس طرح پڑھا جائے گا:

وفی کل شئی لہ آیۃ — تدل علی انہ واحد

جبکہ عارف کی توحید میں اس طرح پڑھا جائے گا:

وفی کل شئی لہ آیۃ — تدل علی انہ عینہ

ایک اور جگہ اس نظریہ کی وضاحت اس طرح کی ہے:

الرب حق والعبد حق — یالیت شعری من المکلف
ان قلت عبد فذلک میت — او قلت رب انی مکلف

ایک اور شعر ہے:

یالیت شعری من یکون مکلفا — وبتاثم الا اللہ لیس سواہ

ترجمہ: کاش مجھے معلوم ہوتا کہ مکلف کون ہے، حالانکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نہیں ہے۔

چونکہ ان کی نظر میں ہر چیز خدا ہے اس لئے اگر عبادت کی جائے تو ہر چیز کی کی جائے، کسی ایک مخصوص علامت کو معبود بنانا کفر ہے۔ ابن عربی عیسائیوں کے کفر کے اس لئے قائل ہیں کہ وہ صرف حضرت عیسیٰ کو ابن اللہ اور الٰہ کہتے ہیں۔ اور کائنات کی دوسری اشیاء کو اللہ نہیں کہتے۔ چنانچہ ابن عربی کے اس نظریہ کے مطابق عبادت کا درست طریقہ یہ ہے کہ انسان ہر چیز میں خدا کا جلوہ دیکھے۔ ابن عربی نے ان اشعار میں اپنے اس تصور کو زیادہ وضاحت سے لکھاہے:

لقد کنت قبل الیوم انکر صاحبی — اذالم یکن دینی الی دینہ دانی
لقد صار قلبی قابلہ کل صورۃ — فمرعی نغزلان و دیر لرہبان
وبیت لاوثان و کعبہ طائف — والواح توراۃ و مصحف قرآن

ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے اپنی کتاب Sufism and Sharah (۱۳۷) میں اس موضوع پر نسبتاً تفصیل سے کلام کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن عربی کے فلسفہ کا پہلا بنیادی تصور یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں۔ یہ بات

کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے اس کا مطلب ابن عربی کے یہاں یہ ہے کہ (الف) خارج میں جو کچھ بھی ہے وہ ایک ہی وجود ہے۔ (ب) یہ وجود نہ مختلف اجزاء کا حامل ہے اور نہ ہی ایسا ہے کہ اس وجود کا ظہور ایک شی، میں زیادہ ہو اور دوسری شئی میں کم ہو جبکہ خارج میں صرف ایک وجود ہے جو ناقابل تجزی اور کلیۃ متجانس اور ہر طرح کے درجات و مراتب کے امتیاز سے بلند ہے۔

تاہم جب یہ ذات اپنے آپ کو متعین کرتی ہے تو اس کے نتیجہ میں اس کے اندر امتیازات اور فردق پیدا ہوتے ہیں اور وحدت سے کثرت کا صدور ہوتا ہے، لیکن اس عمل کے دوران وہ نہ تو تقسیم ہوتی ہے اور نہ ہی کم اور زیادہ، وہی ذات بحیثیت کل مختلف مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں ایک شکل میں وہاں دوسری شکل میں۔ مگر ظہور کے اس عمل میں نہ اس میں کوئی تقسیم ہوتی ہے اورنہ کمی بیشی، جیسے پانی جو کبھی برف کی شکل میں ہوتا ہے، کبھی پانی اور کبھی بھاپ کی۔

ذات واحد کے تعینات کے عام طور پر پانچ مراحل بیان کئے جاتے ہیں۔ جو وجود ہر تعین سے بالاتر ہے اسے احد کہتے ہیں، یہ احدیت یا وحدت مطلقہ کا مرحلہ ہے، دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں جبکہ ذات واحد کے اندرونی تعینات وجود میں آتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے۔ جو مستقبل میں کائنات کے اندر ظہورپذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ ان علمی تعینات کو اعیان ثابتہ کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علم میں ابد سے موجود ہیں۔ تیسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ اس مرحلہ کو واحدیت کہتے ہیں۔ چونکہ اس عمل میں اعیان ثابتہ حضرت علم سے باہر نہیں آتے اور ہمیشہ ثبوت کے عالم ہی میں رہتے ہیں جو ظاہر وجود کے مقابلے میں ایک طرح کے اضافی عدم کی حالت ہے۔ اس لئے ابن عربی انہیں معدوم کہتے ہیں۔ اگلے تین مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں۔ پہلا روحانی تعین ہے۔ دوسرا مثالی اور تیسرا جسدی تعین ہے۔ یہ خارجی تعینات متناہی ہوتے ہیں، جبکہ حضرت علم میں اعیان ثابتہ غیرمتناہی ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے اعیان ثابتہ کو اس نقشہ کے ذریعہ سمجھایا ہے۔(۱۳۸)

مرتبہ اول	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامسہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیۃ	وحدۃ	واحدیۃ	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابتہ				
مراتب الٰہیہ			مراتب کونیہ			مراتب جامعہ
حضرات خمسہ						
ظہور علمی				ظہور عینی		
تنزلات ستہ						

یہ وہ اعیان ثابتہ ہیں جن کے ذریعہ ابن عربی نے اللہ تعالیٰ کا وجود اور کائنات کے وجود میں اتحاد ثابت

کیا ہے۔ ان اعیان ثابتہ میں پہلا مرتبہ اس وجود واحد کی ذات کا ہے اس کے بعد کے پانچ مراحل جو حضرات خمس بھی کہلاتے ان میں سے پہلے دو علم الٰہی میں اعیان ثابتہ کے ظہور سے متعلق ہیں اور اگلے تین اس ذات کے عینی یعنی علم سے باہر خارجی ظہور ہیں اور چھٹا ظہور متناہی اور مقید ظہور ہے۔ اس ظہور میں وہ ذات واحد انسان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

وجود جو کہ مختلف شکلوں میں اپنا تعین کرتا ہے وہ خدا ہی کا وجود ہے۔ خدا کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ وجود دو نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں کا وجود ایک ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

چونکہ خدا اور کائنات دونوں ایک ہی وجود ہیں اس لئے خدا اور کائنات کے درمیان علت و معلول اور خالق و مخلوق کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے نہ ہی ان کے درمیان مصدر اور صادر کا تعلق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ خلق، علیت اور صدور کے یہ سارے تعلقات خدا اور کائنات کے درمیان مختلف نوعیتوں کی ثنویت کو مستلزم ہیں اور اس بنیادی تصور کے متقاضی ہیں کہ خارج میں صرف ایک ہی موجود ہے۔ اس لئے ابن عربی نے خدا اور کائنات کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لئے تجلی کے لفظ کا استعمال کیا ہے۔

خدا کی ذات ان ساری صفات سے متصف ہے جو وجود کے داخلی تعینات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب وجود اپنے اندرون سے اشیاء کے اعیان کو اپنے علم میں لاتا ہے تو یہ علم الٰہی ہے اور وہ اعیان جو حضرت علم میں اشیاء کے علمی تعینات ہیں وہی علم الٰہی کا موضوع ہیں۔ اسی طرح سے ذات واحد جب خارجی تعینات کے ساتھ متعین ہوتی ہے تو اسے تخلیق یا خلق کہا جاتا ہے۔ اور اس عمل سے متصف ذات کو خالق کہاجاتا ہے۔ خارجی میں جو چیزیں موجود ہیں وہ اس ذات کی متناہی شکلیں ہیں۔ اور ایک وقت میں یہ شکلیں جتنی ہوتی ہیں کائنات انہی سے عبارت ہے۔ وہی وجود خالق بھی ہے اور مخلوق بھی، عالم بھی ہے اور معلوم بھی اور اسی طرح وہی ذات عالم اور خالق کی حیثیت سے خدا ہے اور معلوم اور مخلوق کی حیثیت سے کائنات، بالفاظ دیگر وہی وجود جو غیر منقسم اور یکساں ہے۔ اسے جب ہم ایک زاویہ سے دیکھتے ہیں تو وہ خدا نظر آتا ہے اور جب دوسرے زاویہ سے دیکھتے ہیں تو کائنات۔

اسماء باری تعالیٰ تین طرح کے ہیں۔ ایک قسم ان ناموں کی ہے جو منفی ہیں جیسے لامحدود، یا منفی معنی کے حامل ہیں۔ جیسے ازلی اور ابدی۔ کیونکہ ازلی اسے کہتے ہیں جس کی ابتدا نہ ہو اور ابدی اسے کہتے ہیں جس کی انتہاء نہ ہو۔ دوسری قسم کے نام نسبتی ہیں جیسے اول، آخر، خالق، رب وغیرہ۔ تیسری قسم ان ناموں کی ہے جو خدا تعالیٰ کے اندر بعرض مفروضہ صفات سے ماخوذ ہیں جیسے عالم، قادر، بصیر وغیرہ۔

جہاں تک پہلی اور دوسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا تعالیٰ کی ذات کے لئے مخصوص ہیں اور اشیاء کائنات اس سے متضاد صفات کی حامل ہوتی ہیں۔ جیسے کہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اور عالم متناہی، خدا تعالیٰ خالق اور رب ہے جبکہ کائنات مخلوق اور مربوب۔ جہاں تک تیسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا کی صفات سے ماخوذ ضرور ہیں مگر اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں۔ جیسا کہ علماء کرام کا عقیدہ ہے یہ اس کے احوال ہیں جو

اس پر اشیاء کے حوالے طاری ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ذات الٰہی کا اشیاء سے ایک خاص طرح کا تعلق ہے جس سے اشیاء اس کے علم میں آتی ہیں۔ مگر چونکہ خدا کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں ہے اور اشیاء بھی اپنی متناہی شکلوں میں اس وجود کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں۔ اس لئے خدا عالم ہے کا مطلب ہے کہ خدا اسی حالت میں ہے کہ اسے اپنے متناہی مظاہر کا شعور ہے، یعنی عالم اور معلوم دونوں ایک ہیں۔ یہی بات خدا قادر اور خدا مرید ہے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ زید عالم ہے یا مرید ہے تو اس کے کیا معنی ہوں گے۔ چونکہ ابد کا وجود خدا کا ایک مخصوص اور متناہی مظہر ہے، اس لئے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا عالم ہے یا مرید ہے لیکن اپنے لامتناہی وجود کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے محدود اور متناہی مظہر کی حیثیت سے۔

ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود سے لازم آتا ہے کہ ہر محمول کا موضوع خدا ہے خواہ ظاہر میں انسان ہو یا غیرانسان۔ خدا ہی عالم ہے اور وہی معلوم۔ وہی قادر ہے اور وہی مقدور، وہی مرید ہے اور وہی مراد۔ وہی محرک ہے اور وہی متحرک۔ اچھے اور برے تمام اعمال کا صدور اسی سے ہوتا ہے، ہر طرح کے عقیدے کو ماننے والا بھی وہی ہے اور وہی ہے جو اچھے اور برے تمام اعمال کو انجام دیتا ہے۔

ابن عربی کا یہ نظریہ ذرا تفصیل سے اس لئے بیان کر دیا ہے کہ اس میں بڑے بڑے اساطین بہ گئے اور وہ اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات سے اتنے مغلوب ہوئے کہ ظاہر شریعت کے برخلاف انہوں نے اس نظریہ کو حق اور درست گردانا۔ مولانا جامی، عبدالکریم جیلی (۱۳۹)، شیخ احمد سرہندی (اپنے ابتدائی عہد سلوک میں) شاہ ولی اللہ (۱۴۰)، مولانا اشرف علی تھانوی تک اس نظریہ کے حق ہونے کے قائل ہیں۔ ہم ان حضرات کے نہ علم و ایقان پر انگشت نمائی کرتے ہیں نہ ان کی نیت پر اور نہ ہی ان کے ایمان و اسلام پر بے شبہہ یہ اساطین علم و فضل اور ایمان و یقین کے اعلیٰ مراتب پر فائز تھے۔ انہوں نے اس نظریہ کو کیوں قبول کیا یہ ان کا معاملہ ہے۔ جہاں تک ان کی شخصیات کا مسئلہ ہے تو اس نظریہ کے بانی اور واضع اول ابن عربی کی ذات پر بھی انگشت نمائی درست نہیں ہے۔ خود ابن تیمیہ جیسی ہستی نے ابن عربی کے اس نظریہ پر زبردست تنقید کرنے کے باوجود ان کی شخصیت کی عظمتوں کا احترام ملحوظ رکھا ہے۔

الوحدۃ المطلقہ

ابن عربی نے وحدۃ الوجود کا جو نظریہ تشکیل دیا تھا۔ متعدد صوفیہ نے اس کو قبول کر لیا اور اس کو حق مان کر اپنا سفر سلوک طے کیا۔ چونکہ وہ پہلے سے ہی وحدۃ الوجود کو تسلیم کر چکے تھے اس لئے ان کے مشاہدہ میں بھی وہی سب کچھ آیا جو ان کا اعتقاد بن گیا تھا۔(۱۴۱) تاہم بعض صوفیہ پھر بھی اس کے مغائر اور بسا اوقات جزوی طور پر مغائر احساس سے دوچار ہوئے۔ مغائر احساس کے حاملین بے شمار صوفیہ کرام ہیں۔ انہوں نے شریعت کی تعلیمات کو اصل سمجھا۔ جیسے خواجہ بہاء الدین نقشبند (۱۴۲)۔ انہوں نے ان تجلیات و کیفیات کو جن کا سالک کو مشاہدہ ہوتا ہے اور وہ انہیں اللہ تعالیٰ کا جلوہ سمجھ بیٹھتا ہے اس کے بارے میں کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا جلوہ نہیں ہے بلکہ یہ تجلیات بھی مخلوق ہیں۔(۱۴۳) اسی طرح خواجہ علاء الدولہ سمنانی (۱۴۴) نے عبدالرزاق کاشی (۱۴۵) کے

نام ایک خط میں جمع وحدت کے تجربات کو غلط فہمی اور حقیقت کے بالکل خلاف قرار دیا ہے۔(۱۴۶) اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں متعدد صوفیہ کرام کی پیش کی جا سکتی ہیں جنہوں نے ابن عربی کے بعد اس نظریہ کو کلی طور پر حقیقت کے خلاف سمجھا۔ شیخ احمد سرہندی نے تو اس کے مقابلے میں ایک مستقل نظریہ تشکیل دیا جس پر بعد کے ادوار میں متعدد اجلہ صوفیہ گامزن رہے۔ مرزا مظہر جانجاناں اسی نظریہ کے قائل تھے۔

تاہم ایسے صوفیہ بھی متعدد ہیں جنہوں نے ابن عربی کے نظریہ سے جزوی طور پر اختلاف کیا ہے اور اس کی اصل روح کو درست سمجھا ہے، ان میں ایک نام ابن سبعین (۱۴۷) کا ہے۔

ابن سبعین کا نام عبدالحق بن ابراہیم بن محمود بن نصر بن محمد ہے اور قطب الدین لقب۔ ابن سبعین کی کنیت سے مشہور ہوئے۔ اس کنیت کی متعدد توجیہات تذکرہ نویسوں نے کی ہیں۔ اپنے وقت کے اجلہ افاضل اور اقران روزگار میں سے تھے۔ فلسفہ اور تصوف میں یگانہ روزگار تھے۔ انہوں نے دو درجن سے زیادہ کتابیں اور رسائل تصنیف کئے۔ ان کے نام سے تصوف کا ایک سلسلہ سبعینیہ کے نام سے چلا جس کا دائرہ اثر اندلس میں تھا۔ ۶۶۴ میں وفات پائی۔

انہوں نے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا ایک نظریہ پیش کیا تھا جسے وحدت مطلقہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ابن سبعین نے اس مسئلہ کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجود مطلق ہے، تو وہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقید وہ ہم آپ (موجودات) ہیں، تیسرا وجود مقدر، وہ وہ ہے جو مستقبل میں پیش آئے گا۔(۱۴۸) لیکن ابن سبعین کے مطابق بھی یہ وہ تقسیم اضافی ہے اور معنوی ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں کہ وجود مقدر لاشئی محض ہے، اسی طرح وجود مقید بھی لاشئی ہے۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ میں نے کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اس کے بعد اللہ تعالیٰ کو دیکھا، لیکن پھر میں نے اپنی اس غفلت پر توبہ کی اور میں نے کہا کہ میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس کے ساتھ دیکھا۔ لیکن پھر مجھے احساس ہوا اور میں نے اپنی اس غلطی پر توبہ کی اور کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس سے پہلے دیکھا۔ تاہم اب میں صرف ہو ہو ہو کہتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں۔ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔(۱۴۹)

ابن سبعین بھی ابن عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے۔ لکھتے ہیں کہ ہر چیز اس قضیہ میں موجود ہے اور حق ہر چیز کے ساتھ ہے اور ازل سے لے کر ابد تک کی ہر چیز اس کے علم میں ہے اور اس کا علم اس کا عین ہے۔(۱۵۰) یعنی ہر چیز دراصل اللہ تعالیٰ ہی ہے بلکہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کا علم اور وہ علم اس کا عین ہے۔

ابن عربی کے برخلاف ابن سبعین تنزلات ستہ کے قائل نہیں ہیں بلکہ وجود اشیاء کو وہم قرار دیتے ہیں۔ جبکہ ابن عربی اشیاء کو وجود واحد کا مقید مظہر مانتے ہیں۔ ابن سبعین نے لکھا ہے: ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہی وجود ہے اور وہم زائل ہونے والے مراتب ہیں۔ "کل شی ہالک" یہ مراتب وہمیہ ہے الاوجہ یہ مراتب وجود ہے۔(۱۵۱) ایک جگہ ہویۃ اور ماہیۃ (کل اور جز) کے درمیان فرق کو اعتباری بتاتے ہوئے لکھا ہے۔ "الہویۃ کل ہے اور ماہیۃ جز۔

یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ الهویة واجب الوجود ہے اور ماہیۃ ممکن الوجود۔ الهویة ربوبیت ہے اور ماہیۃ عبودیت اور حقیقت میں نہ تو بغیر ماہیۃ کے ہویۃ ہے اور نہ بغیر ہویۃ کے ماہیۃ ہے۔ دونوں میں جزء اور کل اصل و فرع کا اتصال ہے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ آگے زور دے کر کہتے ہیں کہ وجود یا تو واجب الوجود ہو گا تو وہ کل ہے یا ممکن الوجود ہو گا تو وہ جزء ہے۔ کل کا وجود بغیر جزء ایک نہیں ہو سکتا اور نہ جزء کا بغیر کل کے ہو سکتا ہے۔ گویا جزء اور کل متحد ہو گئے اور اصل یعنی وجود سے مربوط ہو گئے۔ اور فرع کی شکل میں جدا ہو گئے۔ عوام الناس اور جاہلوں نے اس عارضی چیز یعنی کثرت و تعدد کو درست سمجھا جبکہ خواص اور علماء نے اصل یعنی وحدۃ الوجود کا ادراک کر لیا۔(۱۵۲)

جس طرح ابن عربی نے تنزلات ستہ کے ذریعہ خارجی وجود کی تعبیر کر کے اس کو عین ذات قرار دیا۔ ابن سبعین نے فیضان کا نظریہ تشکیل دیا ہے۔ یعنی ہر چیز کا مصدر فیضان اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ لیکن اس طرح نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ بھی کسی اور چیز کا وجود ثابت ہو جائے بلکہ جو کچھ ممکنات ہیں وہ دراصل اللہ تعالیٰ کا مقصد اول ہیں۔ ابن سبعین نے اپنے اس نظریہ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ ایک مخفی خزانہ تھا جسے کوئی نہیں جانتا تھا۔ (**کنت کنزاً مخفیا لم اعرف**) تو اس نے روحانی ذوات پیدا کیں اور سب سے پہلے جو چیز پیدا کی اسے مبدع اول کہا گیا۔(۱۵۳) اس مبدع اول کی دو جہت ہیں ، ایک اللہ تعالیٰ کی جہت اور ایک ممکنات کی جہت۔ اس جہت کو ابن سبعین نے وجود کاذب سے تعبیر کیا ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم اور اپنی قدرت سے کلیات کو پیدا کیا اور اپنی قوت و حکمت سے جزئیات کی تدبیر کی، مبدع اول نے اس کی بارگاہ میں حاضری دی اور اس کے حکم سے آگے بڑھا۔ پھر اس (اللہ تعالیٰ) نے اس کو واپسی کا حکم دیا تو وہ لوٹ گیا۔ اس کا آگے بڑھنا وجود واجب تھا اور اس کا واپس رجعت قہقری کرنا وجود کاذب۔ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور قدیم ہے اور مجاز کے اعتبار سے ممکنات کے ساتھ ہے اور معدوم ہے۔(۱۵۴)

لیکن ابن سبعین نے آگے وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت میں نہ ابداع ہے، نہ فیض، نہ ہویۃ نہ حقیقۃ، نہ ذات فعالہ اور نہ قوۃ علامہ۔ بس قصد اول ہے جو اس ذات ازلی پر محمول ہے جس کا نہ اول ہے، نہ آخر۔ جس نے تمام موجودات کو اپنے نور سے روشن کیا ہے۔ وہی ان کا عالم ہے، وہی ان کا علم ہے اور وہی ان کا معلوم ہے، اس کی صفات اس کی ذات پر زائد علی الذات نہیں ہیں۔(۱۵۵)

اس طرح ابن سبعین نے مخلوقات کو عین ذات حق قرار دیا ہے بلکہ وہ مخلوقات کا سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کا قائل ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لئے اس کا علم یا اس کا فیضان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازلی اور عدم سے منزہ ہوا۔

وجود واحد

ابن عربی کے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا نظریہ امام غزالی نے تشکیل دیا تھا۔ ان کا نظریہ کلیۃً ذوقی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ ان پر جو کیفیات و واردات طاری ہوئیں۔ انہوں نے ان کا اظہار کر دیا۔ ابن عربی اور امام غزالی کے درمیان ایک فرق بہت نمایاں یہ ہے کہ ابن عربی نے اپنے نظریہ کو فلسفہ اور منطق سے مبرہن کیا جبکہ

امام غزالی نے اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی۔ بلکہ جب ان کو حقیقت کا ادراک ہو گیا تو انہوں نے اپنے اس نظریہ سے رجوع بلکہ تصوف سے ہی رجوع کر لیا اور تصوف کی موہوم ڈگر کو چھوڑ کر علم حدیث کی خدمت کو حرزجاں بنا لیا۔(۱۵۶) لیکن عمر نے وفا نہیں کی، نیز مشیت نے ان کی قسمت میں احیاء العلوم اور تحافہ کے حوالے سے شہرت لکھی تھی، ورنہ اگر ان کو مہلت عمر کچھ اور ملی ہوتی تو شاید وہ احیاء العلوم پر نظرثانی کرتے یا کم از کم حدیث میں ان کا کام منصہ شہود پر آ جاتا۔

امام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

۱۔ لا الٰہ الا اللہ کا اعتقاد رکھنا۔

۲۔ قلب کا ان الفاظ کے معانی کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعہ نور توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقربین کا ایمان ہے۔

۴۔ صرف وجود واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کہ اپنے وجود کی بھی نفی کر دینا۔ یہ صدیقین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ کو جسے امام غزالی رہ سلوک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے۔ وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے، بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔(۱۵۷) متعدد مقامات پر توحید وجودی کے ساتھ صفاتی اور فعلی توحید کا بھی اثبات کیا ہے۔ لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔(۱۵۸)

ایک مقام پر توحید خالص کو سعادت نفس اور اس کا کمال قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ "تم جان لو کہ سعادت نفس اور اس کا کمال اس کے ساتھ اس طرح متحد ہو جانے میں ہے گویا یہ وہی ہے"۔(۱۵۹) امام غزالی نے شاہد و مشہود عاشق و معشوق اور شاکر و مشکور کو ایک ہی قرار دیا ہے۔(۱۶۰)

ایک جگہ عوام اور خواص کی توحید کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "لا اللہ الا ھو" عوام کی توحید ہے اور ولا ھو الا ھو خواص کی توحید ہے۔ چنانچہ اولیاء اللہ کی توحید یہ ہے کہ وہ کونین میں سوائے ذات حق کے کسی اور چیز کا مشاہدہ نہ کریں۔(۱۶۱) چنانچہ ارباب بصائر نے ہر چیز کے ساتھ خدا کا مشاہدہ کیا۔ بلکہ بعض نے اس سے بھی بڑھ کر ایک بات کہی کہ انہوں نے ہر چیز سے پہلے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا اور کچھ نے اشیاء کو دیکھا اور ان میں اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا۔۔۔ چنانچہ وہ ہر چیز کے ساتھ ہے اس سے جدا نہیں ہے اور اسی کی وجہ سے ہر چیز ظاہر ہوتی ہے۔(۱۶۲)

ایک جگہ لکھا ہے کہ لا اللہ الا اللہ ھو عوام کی توحید ہے۔ اور لا ھوا لا ھو توحید خواص ہے۔(۱۶۳) امام غزالی نے توحید کی چار تقسیم کی ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، ان میں سے چوتھی قسم کو توحید کا اعلیٰ ترین درجہ قرار دیتے ہیں اور اس کا حصول ہی انسان کا منتہائے مقصود ہے۔ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ وجود میں صرف ایک کا مشاہدہ باقی رہے۔ اس مرتبہ کو صدیقین، صوفیہ فناء توحیدی لکھتے ہیں۔۔۔ اس میں یہ ہے کہ وہ کثیر کو بھی کثیر نہ دیکھے بلکہ واحد دیکھے اور توحید کی یہی غایت قصوای ہے۔(۱۶۴)

امام غزالی تنزلات ستہ کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی فیض الموجودات کے قائل ہیں جس کا اثبات ابن سبعین نے کیا ہے۔ بلکہ وہ تنصیف الوجود (وجود کی تقسیم) کے قائل ہیں ان کے مطابق کائنات میں اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تقسیم اور اس کی صفت ہے۔ اگر وہ اس سے محبت کرتا ہے تو گویا اپنے آپ سے محبت کرتا ہے اور اگر محبت نہیں کرتا تو اپنے آپ سے نہیں کرتا۔(۱۶۵)

ایک جگہ امام غزالی نے ممکنات کے وجود کو سایہ کہا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے، بلکہ تمام موجودات اس کے نور قدرت کے سایہ ہیں ان کی حقیقت تابع کی ہے ساتھ کی نہیں۔(۱۶۶)

تاہم یہ محض ایک پیرایۂ اظہار ہے ورنہ اصلاً وہ صرف ایک ہی وجود کے قائل ہیں۔ اسی طرح وجود فعلی کے بھی قائل ہیں یعنی فاعل ایک ہی ہے۔ تو جب فاعل ایک ہی ہو گا تو لامحالہ اچھے برے تمام افعال کا فاعل وہی ہو گا اور چونکہ امام غزالی توحید صفاتی کے بھی قائل ہیں اس لئے ہر فعل چاہے اچھا ہو یا برا وہ خود اللہ ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر اچھے برے عمل کا فاعل بھی وہی ہے اور اچھا اور برا عمل بھی وہی ہے، جب سب کچھ وہی تو جنت و جہنم کا مدار اعمال نہیں رہے۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں: کہ جنت کے مکین یعنی متقین ہیں اور جہنم کے مستوجب بھی متقین ہیں۔ ان کے اعمال سے نہ ان کو جنت مل سکتی ہے اور جہنم سے چھٹکارا نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نیک اور متقی بندے زبردستی جنت میں پہنچائے جائیں گے اور مجرم زبردستی جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔(۱۶۷) اگر کوئی مجرم ہے تو اس میں اس کے عمل و ارادہ کو دخل نہیں ہے بلکہ وہ پیدا ہی اس لئے کیا گیا ہے اور اکر کوئی متقی ہے تو اس میں بھی اس کا اپنا کچھ نہیں ہے، اسے خواستہ نخواستہ متقی ہی رہنا ہے۔(۱۶۸)

امام غزالی نے اس طرح کے افکار و خیالات کا متعدد جگہ اظہار کیا ہے لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ وہ زبردست فلسفی اور متکلم بھی تھے۔ حد سے بڑھی عقلیت پرستی سے ہٹ کر جب ان کا ذہن تصوف کی طرف مائل ہوا تو ان پر شدید ردعمل ہوا۔ غالباً یہ اس ردعمل کا اظہار ہے، اس کے علاوہ انہوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے کہ راہ سلوک میں جو کیفیات و واردات سالک پر طاری ہوتی ہیں ان کا بیان ممکن نہیں اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے گی تو لامحالہ غلط ہو گی۔(۱۶۹) چنانچہ ان کو اس علم کی اس پیچیدگی کا شدید احساس تھا اور انہوں نے بعض جگہ اس رمزیت کے مشکل ہونے کا احساس بھی کیا ہے۔ ایک جگہ توحید کا بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ وہ مقام ہے جہاں عقل اس رمز کو سمجھنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔(۱۷۰)

اس لئے اگرچہ غزالی نے توحید وجود کو اپنے نقطہ نظر سے ثابت بھی کیا ہے اور توحید فعلی کا بھی اثبات کیا ہے اور متعدد ایسے صوفیہ جو واضح طور پر جادہ مستقیم سے منحرف تھے ان کی تعریف و توصیف کی ہے مثلاً حلاج کو توحید کے مرتبہ رابع پر فائز بتایا ہے اور اس کے حلولی اشعار کو بھی تحسیناً نقل کیا۔(۱۷۱) نیز توحید کے سلسلہ میں انہوں نے شریعت کے متعدد اصولوں سے انحراف بھی کیا تھا۔ مثلاً لا الہ الا اللہ کو توحید کا ابتدائی مرتبہ بتایا تھا۔ اسی طرح زندگی میں ہی حق کا مشاہدہ کرنے کو انہوں نے سعادۃ عظمیٰ قرار دیا ہے۔ وغیرہ۔۔۔ لیکن یہ سب خیالات انہوں نے مخصوص کیفیات کے زیر ظاہر کئے تھے اور وہ کیفیت ان کے اوپر سے ختم ہو گئی تھی۔ آخر عمر میں وہ مکمل صاحی ہو گئے تھے اور انہوں نے اپنی زندگی درس حدیث اور حفظ حدیث کے لئے وقف کر دی تھی۔

حلاج کا نظریہ حلول

ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج دنیائے تصوف کی وہ متنازعہ شخصیت ہیں جن کے بارے میں ہر دور کے علماء نے مختلف رائیں دیں۔ عین اس دن جس دن اس کو پھانسی دی گئی ایک طرف اس کے حامی بازاروں میں آگ لگاتے پھر رہے تھے تو دوسری طرف اس کے قتل کے حامی سڑکوں پر یہ نعرہ لگاتے ہوئے نکل آئے کہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کی خاطر ہوا ہے۔ حلاج کا خون ہماری گردن پر ہے۔ حلاج کے دس شاگرد ایسے تھے جنہوں نے حلاج کا مذہب ترک کرنے سے انکار کر دیا تھا وہ بھی اسی دن قتل کئے گئے۔

بالکل دو ٹوک انداز میں یہ کہہ دینا کہ حلاج کا نظریہ کیا تھا، آسان نہیں ہے چونکہ حلاج کی شخصیت پہلودار ہے۔ وہ اپنی تصنیفات میں کچھ ہے، تذکروں میں کچھ اور ہے اور اپنی ذاتی زندگی میں کچھ اور۔ جہاں تک حلاج کی تصنیفات کا تعلق ہے تو اگرچہ ان کی تعداد ۴۶ بتائی جاتی ہے تاہم صرف دو دستیاب ہیں۔ ایک کتاب الطواسین، دوسری کتاب دیوان الحلاج ہے ان دونوں کو مسنیون نے ایڈٹ کیا ہے۔ ایک کتاب اخبار الحلاج بھی اس کے خیالات کے لئے معتبر ترین ذریعہ ہے۔

کتاب الطواسین میں عربی کی مقفع مسجع عبارتیں اور اسی طرح کا کلام ہے جس طرح کا عرب جاہلیت کے کاہن کیا کرتے تھے۔ اس پوری کتاب میں صرف چند مقامات ہی قابل اعتراض ہیں۔ کتاب الازل والا لتباس میں شیطان کے قضیہ انکار سجدہ کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حلاج نظریہ وحدۃ الوجود میں یقین رکھتا تھا۔ بعض مقامات پر وحدۃ الوجود پر تنقید بھی کی ہے۔ مثلاً طاسین الفہم میں اس پر تنقید ہے اور اللہ تعالیٰ کی مطلق ورائیت کا اثبات ہے۔ اس کے علاوہ طاسین الدائرہ اور طاسین النقطہ میں اللہ تعالیٰ ایک ایسا نقطہ بتایا ہے جو ازلی ابدی اور لایزید ولا ینقص ہے۔ ان مقامات کے علاوہ اس میں قابل گرفت بات بظاہر نہیں ہے۔ لیکن کتاب مرموز ہے جس کی وجہ سے اس کے حقیقی مفہوم تک رسائی کا حتمی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن حلاج کا معاملہ اس کی تصنیفات سے واضح نہیں ہو سکتا۔ معاصر اور مستند شہادتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ حلاج وہ نہیں تھا جو کتاب الطواسین میں نظر آتا ہے۔ خطیب بغدادی (۱۷۲) اور ابن ندیم (۱۷۳) نے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے عقائد درست نہیں تھے۔ وہ شعبدہ بازی، جادوگری اور علم جفر کی طرف مائل تھا۔ اس نے ہندوستان کے شعبدہ باز جوگیوں کے بارے سنا تو اس نے ہندوستان کا سفر کیا اور یہاں سے شعبدہ بازی و جادوگری سیکھی۔ یہاں ایک عورت سے اسی پر چڑھ کر غائب ہو جلانے کا فن سیکھا۔

وہ لوگوں کو طرح طرح کے کمالات دکھاتا تھا۔ مثلاً کسی کو جادو سے پھل بنا کر دے دیتا، ایک شخص کو برف سے خربوزہ بنا کر دیا۔ کسی کو دینار بنا کر دے دیا، کہیں دیناروں کی بارش کر دی، کہیں خوشبوئیں چھڑکا دیں، وغیرہ۔۔۔

حلاج حافظ قرآن تھا۔ لیکن اس کا علمی پایہ کچھ نہیں تھا۔ مورخ البصرلی (۱۷۴) نے جو حلاج سے کئی دفعہ ملا تھا اس نے اس کو علم و فہم سے کورا، جاہل، شریر، فتنہ پرور وغیرہ لکھا ہے۔ ابن ندیم نے بھی حلاج کو جاہل اور بے علم شخص لکھا ہے جس کو کیمیا سے تو کچھ واقفیت تھی، باقی علوم میں سے بالکل بے گانہ تھا۔

حلاج نے اپنی کتابوں سے ہٹ کر متعدد دعوے کئے۔ سب سے پہلے اس نے اپنے آٹھویں امام ہونے کا دعویٰ کیا۔ بعد میں قرامطہ سے منسلک ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے وحدۃ الوجود کا دعویٰ کیا۔ اس کی کتابوں میں وحدۃ الوجود سے متعلق اشارے بکثرت ملتے ہیں۔ اس کا ایک شعر ہے:

کفرت بدین اللہ والکفر واجب   لدی و عند المسلمین قبیح

ترجمہ: میں نے اللہ تعالیٰ کے دین سے انکار کیا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ انکار واجب حالانکہ مسلمانوں کے نزدیک یہ انکار برا ہے۔

اس شعر میں حلاج یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ کا دین جو وحدۃ الوجود کی نفی کرتا ہے اور میرا احساس ہے کہ وحدت الوجود درست ہے، اس لئے میں دین اللہ سے انکار کرتا ہوں۔

اپنی کتاب الطواسین میں بھی اس نے اس سے قریب بات متعدد جگہ کہی ہے۔ مثلاً طاسین الفہم میں لکھا ہے کہ معروف ہی عارف ہے۔(۱۷۵) طاسین اسرار التوحید میں لکھا ہے۔ بضمر کی ضمیر ھا ہے۔(۱۷۶) یعنی اللہ کی دراصل ضمیر ہے جو ذات واحد کی طرف راجع ہے۔ ایک اور مقام پر لکھا ہے عارف اپنے عرفان کے ساتھ ہے اس لئے کہ وہ اس کا عرفان ہے اور اس کا عرفان وہ خود ہے۔(۱۷۷) اس میں لکھا ہے وہ وہ ہے۔ یہ وہ ہے اور وہ یہ ہے۔ **(لا ھو الا ھی ولا ھی الا ھو. لا ھی الا ھو ولا ھوالاھو)**

اس کے بعد اس نے اپنی الوہیت اور اپنے اندر خدا کے حلول ہو جانے کا دعویٰ کیا۔ اگرچہ اسکی کتاب "الطواسین" جو ایک مرموز کتاب ہے۔واضح طور پر الوہیت کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تاہم اس کے معاصر مورخین نے بھی اس کی تصدیق کی ہے ۔ ابن ندیم نے لکھا ہے کہ وہ کہتا تھا میرے اندر خدا حلول کر گیا ہے۔ اسی طرح اپنے وقت کے ۸۴ جید علماء اسلام نے اس فتویٰ پر دستخط کئے جو حلاج کے خلاف دیا گیا تھا۔ نیز اس کے دیوان میں بعض اشعار ایسے ہیں جو نظریہ حلول کے موید ہیں۔ لکھا ہے:

سبحان من اظھر ناسوتہ   سرّسنا لاھوتہ الثاقب

ثم بدا فی خلقہ ظاھرا   فی صورۃ الاکل والشارب

حتیٰ لقد عاینہ خلقہ   کلحظۃ الحاجب الحاجب

ترجمہ: پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے ناسوت (یعنی حلاج) کو اپنے لاہوت ثاقب کی چمک کا راز بناکر ظاہر کیا۔ پھر وہ اپنی مخلوق میں ایک کھانے اور پینے والے کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہاں تک کہ اس کی مخلوق نے اس کو اس طرح دیکھا جس طرح ایک دیکھنے والا دوسرے کو دیکھتا ہے۔

ایک اور مقام پر لکھا ہے:

فاذا ابصرتنی ابصرتہ   واذا ابصرتہ ابصرتنا

مزجت روحک فی روحی کما   تمزج الخمرۃ بالماء الزلال

فاذا مسک شئی مسّنی   فاذا انت انا فی کل حال

ترجمہ: ہم دو روحیں ہیں جو ایک دوسرے میں حلول کر گئیں۔جب تو نے مجھے دکھایا تو میں نے اس کو دیکھا۔

اور جب میں نے تجھ کو دکھایا تو ہم نے اس نے دیکھا۔ تیری روح میری روح میں ایسے گھل مل گئی ہے جیسے کہ شراب صاف ستھرے پانی میں۔ جب کوئی چیز تجھ کو لاحق ہوتی ہے تو مجھے ہوتی ہے۔ تُو، تو ہر حال میں مَیں ہوں۔

ایک مرتبہ لکھا:

انا سرالحق ما الحق انا بل انت حق ففرق بیننا

انا عین اللہ فی الاشیاء فہل ظاہر فی الکون الا عیننا

ترجمہ: میں حق کا راز ہوں، میرے سوا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ تو حق ہے تو ہم دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

میں تمام اشیاء میں اللہ کا عین ہوں۔ اور اس کا کائنات میں سوائے ہمارے عین کے کچھ بھی ظاہر نہیں ہے۔

ایک اور موقع پر اپنے حلولی نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

رائت ربی بعین القلب فقال من انت قلت انت

ترجمہ: میں نے اپنے رب کو دل کی آنکھوں سے دیکھا، اس نے پوچھا تو کون ہے، میں نے کہا تُو۔

ایک مرتبہ یہ اشعار کہے:

دخلت بنا سوتی لدیک علی الخلق "ولولاک" لاہوت خرجت من الصدق

ایک جگہ جلولی تصورات کو اس طرح بیان کیا ہے:

انت بین الشغاف والقلب تجری مثل جرء الدموع من اجفان

وتحل الضمیر جوف فوادی کحلول الارواح فی الابدان

ترجمہ: تو میرے دل اور شغاف کے درمیان چلتا ہے جیسے پلکوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں۔اور ضمیر میرے منہ کے درمیان حلول کر گئی ہے جیسے روح بدن میں حلول کر جاتی ہے۔

حلاج نے اپنے شاگردوں کو بھی اپنے خدا ہونے کی بات کہی تھی۔ وہ اپنے شاگردوں میں کسی کو محمد کہتا تھا، کسی کو موسیٰ اور کسی کو کوئی اور نبی، وہ کہتا تھا کہ میں نے ان نبیوں کی روحیں تمہارے اندر داخل کر دی ہیں۔ ابن مسکویہ نے لکھا ہے کہ حلاج نے اپنے پیغمبر بلاد و امصار میں روانہ کئے تھے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ میں وہ ہوں جس نے عاد و ثمود کو ہلاک کیا۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو خط لکھا۔ "من الرحمٰن الرحیم الی فلاں، وغیرہ۔۔۔ بے شمار شواہد ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے وہ حلول کا قائل تھا اور اپنے آپ کو خدا کہتا تھا۔

حلاج نے یہ نظریہ کہاں سے اخذ کیا یہ تو ایک تحقیق کا موضوع ہے۔ لیکن کتاب الطواسین سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس نے یہ نظریہ ہندوستان سے اخذ کیا ہو، کتاب الطواسین میں طسین دائرہ میں دائرہ کا بیان کیا ہے، اس کے بعد طاسین نقطہ میں لکھا ہے۔

وادق من ذلک ذکر المنقطہ وھوالاصل
لایزید ولا ینقص ولا یبید (۱۷۹)

یہ خالص ہندو فلسفہ کا اثر ہے۔ ہندو فلسفہ میں شونیہ (صفر) کو حقیقت عظمیٰ سمجھا ہے۔ شونیہ ہی ازلی ابدی ہے۔ وہ نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ یہ حلول کا نظریہ ہندوستانی فلسفہ کے زیراثر ہی اس نے تخلیق کیا ہو۔(۱۸۰)

انسان کامل

انسان کامل کا نظریہ صوفیہ کے تصور اللہ کا ایک حصہ ہے۔یہ نظریہ کلیۃً ماخوذ ہے۔ مسلم صوفیہ نے اس نظریہ کو غالباً ایران کے مزدکی مذہب کے انسان اول یعنی کیومرث کے تصور سے مستفاد کیا ہے۔(۱۸۱) یا ممکن ہے ہندوستان فلسفہ کے مہاپرش، وراٹ پرش یا مہادیو کے تصور سے ماخوذ ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ یہودی روایات کے آدم قدموں یا انسان قدیم سے ماخوذ ہے۔(۱۸۲) تاہم یہ اصل اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس لئے لامحالہ اس کی اصل اسلام کے خارج میں ہی تلاش کرنی ہو گی۔

البتہ انسان کامل کا تصور بہت محدود طبقہ صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں۔ مثلاً ایک تعبیر ابن عربی نے کی ہے۔ ایک تعبیر صدرالدین قونوی(۱۸۳) نے کی۔ ایک تعبیر عبدالکریم جیلی نے کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسان کامل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود فی نفسہ اللہ تعالیٰ کاوجود ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذات واجب الوجود براہ راست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لئے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسان کامل ہے۔ یعنی وجود کے چالیسویں مرتبہ میں اس کی شکل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس ظہور کے ساتھ ہی عالم کی تکمیل ہو گئی۔ حق ظاہر ہو گیا، پاک ہے وہ ذات جس نے اسماء و صفات کے ساتھ اپنا ظہور مکمل کیا۔ چنانچہ انسان موجودات ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور وہی ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام حقائق کا جامع ہے۔ انسان ہی حق ہے وہی ذات ہے۔ وہی صفات ہے، وہی عرش ہے، وہی کرسی ہے، وہی لوح ہے، وہی قلم ہے، وہی فرشتہ ہے، وہی جن ہے، وہی آسمان اور وہی ستارے ، وہی تمام زمینیں ہیں اور ان میں جو کچھ ہے وہی ہے، وہی دنیاوی عالم ہے وہی اخروی عالم ہے، وہی حق ہے، وہی خالق ہے وہی قدیم ہے، وہی حادث ہے۔(۱۸۴)

اس نظریہ کے مطابق اپنے وجود کی معرفت ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقت عظمیٰ ہے۔(۱۸۵)

انسان کامل کی ایک تشریح ابن عربی نے کی ہے۔ اس کے مطابق ذات واجب الوجود جب مرتبہ ذات سے تنزل اول کی طرف مائل ہوتی ہے تو انسان کامل کا ظہور ہے۔ یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے تنزل اول کہتے ہیں وہی انسان کامل کا ظہور ہے اور انسان کامل حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے تنزل اول کو حقیقت محمدیہ بھی کہتے ہیں۔(۱۸۶) اس نظریہ کے مطابق انسان کامل ذات واحد کا ایک محدود مظہر ہے لیکن یہ

مظہر تمام مظاہر میں اعلیٰ و ارفع اور تمام کمالات ظاہری و باطنی سے علیٰ وجہ الکمال متصف ہے۔ اس کی تفصیل اسی مضمون میں وحدۃ الوجود کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

مرد تمام (انسان کامل) کی ایک تشریح نجم الدین محمود شبستری (۱۸۷) نے کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب گلشن راز میں ایک طویل نظم لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

"جب ابتداء وہ موجود ہوا تا کہ وہ انسان کامل بنے تو جمادی قالب میں ظاہر ہوا پھر اسے روح اضافی عطا ہوئی۔ پھر اس نے جنبش کی، اس کے بعد اس کو اللہ تعالیٰ نے صاحب ارادہ بنا دیا۔ اس کو ابتدا میں ہی عالم کا ادراک ہوا اور اس میں پھر دنیا کے وساوس بالفعل پیدا ہوئے۔ اس کے اندر بری صفات پیدا ہوئیں حتی کہ وہ دیو اور جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ اس کے اندر غصہ، شہوت، بخل، حرص اور نخوت جیسے رذائل پیدا ہوئے۔ یہ اس کی پستی کا انتہائی مقام تھا جو مقام وحدت یعنی وحدۃ الٰہیہ کے بالکل برعکس تھا۔ اب اگر وہ اس مقام پر رہ گیا تو گمراہی میں جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ لیکن اگر نور حق سے راہ یاب ہوا تو پھر وہ اولاد آدم کے منتخب افراد میں سے ہوگا۔ اچھے اعمال کے ذریعہ وہ ادریس نبی جیسا ہو سکتا ہے۔ برے اعمال سے بچ کر وہ نوح جیسا نبی ہو سکتا ہے۔۔۔وہ اس مقام پر بھی پہنچ سکتا ہے کہ جہاں نہ کسی فرشتے کا گذر ممکن ہے اور نہ نبی مرسل کا۔(۱۸۸)

شیخ محمود شبستری نے اس نظم میں یہ بتایا ہے کہ انسان وجود اول کا ہی اظہار تھا لیکن اس کو عارض ہونے والے رذائل نے اسے مقام عظمت سے گرا دیا۔ لیکن وہ توبہ اور اخلاص کے ذریعہ اسی مقام پر پہنچ سکتا ہے۔ حتی کہ نبی مرسل بھی بن سکتا ہے اور ان کے مقام سے بھی آگے جا سکتا ہے۔

شیخ کے مطابق اصل کی طرف لوٹنا ہی دراصل انسان کامل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شعر میں اس سے قبل انہوں نے لکھا ہے:

بعکس سیر اول در منازل
رود تا گرزداو انسان کامل (۱۸۹)

یعنی سالک کا سلوک یہ ہے کہ سیر اول (وجود سے انسان کے ازل تک) کے برعکس انسان کامل بننے کے لئے دوبارہ سفر کرنا ہوتا ہے۔

ابن قضیب البان (۱۹۰) نے لکھا ہے کہ انسان کامل قطب شان الٰہی ہے۔ اور غوث آن زمانی ہے۔ وہ وہ ہے جو سب سے پہلے اس کے سامنے جھکا، پھر اس کے (انسان کامل کے) سامنے زمین جھکی پھر فرشتوں نے سجدہ کیا اور یہ انسان کامل نائب رحمان ہے۔(۱۹۱)

ایک اور مقام پر لکھا ہے انسان کامل ہر جہت کا وجھ کل ہے۔ وہی اس کا مالک ہے، وہی وجوب اور امکان کے احکام کا جامع ہے ، وہ مجمع الخیرین ہے، وہی ظاہر و باطن ہے، بلکہ ظہور و بطون ہے۔ مجھ سے کہا گیا وہ معنوی اعتبار سے اسم اول کا راز ہے اور صورت کے اعتبار سے اسم آخر کا راز ہے۔ اور وہی وحدت اور کثرت کے مظہر کی حیثیت سے خلافت کا وارث ہے۔(۱۹۲)

انسان کامل کی ایک تشریح عبدالکریم جیلی نے کی ہے چونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کامل قرار دیا ہے اس لئے بعد کے تذکرہ نگاروں نے اس کو بالعموم ابن عربی کے نظریہ نزل اول یا حقیقت محمدیہ کی تشریح و تعبیر جدید سمجھا۔ حالانکہ اصلاً وہ ابن عربی سے جداگانہ ایک الگ نظریہ ہے۔ ان کی نظر میں انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ان کی بحث کا خلاصہ یہی ہے۔ انہوں نے بعض اور باتیں بھی اس باب میں لکھی ہیں جو قابل اعتراض ہیں لیکن ان کا تعلق انسان کامل کے تصور سے نہیں بلکہ صوفیہ کے تصور شیخ سے ہے۔(۱۹۳) اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبدالکریم جیلی کا نظریہ انسان کامل صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل البشر ہونے کا اثبات ہے۔ اس کا اعتراف بعض مستشرقین نے بھی دبے الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ H.H. Schader نے لکھا ہے کہ جیلی کا نظریہ انسان کامل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ انہوں نے انسان کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی مطلق ماورائیت کا اثبات کیا ہے۔(۱۹۴)

وحدۃ الشہود

وحدۃ الوجود کا مطلب ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ باقی تمام موجودات اسی ذات واحد کے محدود تعینات ہیں۔ اس کے مقابلے میں ایک نظریہ وحدۃ الشہود کا ہے۔ وحدۃ الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔

یہ تصور سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا تھا، تاہم ان کا دعویٰ ہے کہ بیشتر صوفیہ اس توحید شہودی کے قائل تھے توحید وجودی کے نہیں۔ انہوں نے کچھ مثالیں بھی دی ہیں، جن میں سے ایک مثال شیخ علاء الدولہ سمنانی کی بھی دی ہے۔ جنہوں نے وحدۃ الشہود کا اثبات کیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے وحدۃ الشہود کی تشریح میں لکھا ہے:

"شیخ مجدد کے فلسفہ کے مطابق وحدۃ الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خداتعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلیۃً غیر ایک وجود ہے جو کسی بھی مفہوم میں کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے۔

چونکہ خدا تعالیٰ کائنات سے جدا ہے اس لئے بنیادی حقیقت وجود کی وحدۃ نہیں بلکہ اثنیت ہے۔ یعنی دوئی ہے۔ کائنات اگرچہ خدا کے متحد نہیں ہے لیکن یہ اسی سے پیدا ہے۔ ہمہ اوست نہیں بلکہ ہم ازوست ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کائنات کے وجود اور خدا کے وجود میں کوئی موازنہ نہیں ہے۔ خدا کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود خیالی اور موہوم۔ اس لئے خارج میں حقیقتاً صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ ذات واحد کا وجود ہے۔ کائنات کا کوئی وجود نہیں۔ کائنات کا وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینہ میں عکس کا وجود۔ خدا اور کائنات میں اسی طرح کوئی موازنہ نہیں ہے جس طرح شئی اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ شئی آئینہ کے سامنے ہوتی ہے اور عکس آئینہ کے پیچھے۔ لیکن حقیقتاً نہ وہ آئینہ کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینہ کے اندر، عکس اس مکان میں

نہیں ہوتا جس مکان میں شئی ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے عکس کے وجود کو شئی کا وجود نہیں کہا جا سکتا۔ شئی کا وجود حقیقی ہے اور حقیقی مکان میں ہے جبکہ عکس کا وجود غیر حقیقی ہے او رصرف وہم و گمان میں ہے۔ عکس کا غیر حقیقی وجود شئی کے حقیقی وجود سے کلیۃً مختلف اور الگ ہے۔

اسی طرح کائنات کا وجود محض ظلی ہے۔ اسکا خدا تعالیٰ کے حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح آئینہ میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دو وجود ہیں اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔

کائنات کے ظلی اور غیر حقیقی وجود کی تشریح شیخ مجدد نے اپنے نظریہ عدم کے ذریعہ کی ہے۔ شیخ مجدد کہتے ہیں کہ اشیاء کائنات علم الٰہی کے تعینات نہیں ہیں، بلکہ عدم کے تعینات ہیں۔ چنانچہ کائنات میں جو قدرت ہے وہ عدم قدرت یعنی عجز کا تعین ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا عکس یا سایہ پڑا ہے۔ اسی طرح کائنات میں جو علم ہے وہ عدم علم یعنی جہل کا تعین ہے۔ اس پر علم الٰہی کا سایہ پڑا ہے۔

شیخ مجدد کے خیال میں کائنات حقیقت میں عدم ہے۔ جو چیز اسے ایک ظلی وجود اور حقیقت کی پرچھائیں عطا کرتی ہے اور عدم محض سے بلند کر کے پائیداری اور استحکام عطا کرتی ہے وہ اس پر خدا تعالیٰ اور اس کی صفات کا سایہ ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے جادو سے کوئی چیز بنا لی جائے۔ اگرچہ وہ بظاہر زندہ نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں زندہ نہیں ہوتی۔ ٹھیک اسی طرح یہ کائنات ہے۔ جادوئی چیز کی طرح یہ بھی کلیۃً غیر حقیقی اور خیالی نہیں ہے۔ جادوئی چیز اور کائنات میں فرق صرف یہ ہے کہ جادو کی چیزیں لمحاتی وجود کی حامل ہوتی ہیں جب کہ کائنات اتنی مستحکم ضرور ہے کہ اس پر دنیا اور آخرت کی زندگی سنواری جا سکے۔

اللہ تعالیٰ نے اس غیر حقیقی کائنات کو جو اضافی استحکام بخشا ہے اس نے اس خدا سے الگ اپنا ایک تشخص عطا کر دیا ہے اور یہ تشخص ایک ایسی سطح پر ہے کہ خدا کی وحدت اس سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کی اشیاء کے اندر ان کی قوت و حرکت، ان کی اپنی ہے۔ اسی طرح انسان کو جو قوت و استطاعت اور ارادہ حاصل ہے وہ بھی اس کا اپنا ہے۔ شیخ مجدد نہ تو قدرت میں علت و معلول کے تعلق کا اظہار کرتے ہیں اور نہ ہی انسانوں میں آزادی فکر و ارادہ کی نفی کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود اکتفائی اور استقلال کی نفی کرتے ہیں۔ انسانوں کے عقائد و اعمال اور تجربات ان کے اپنے ہوتے ہیں خدا کے نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ اس علم و قدرت کے نتیجہ میں ہوتے ہیں جو ان کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ دائرہ کار میں فعال ہوتے ہیں۔ اگر کوئی اچھے عقائد اختیار کرتا ہے، نیک افعال و اعمال کرتا ہے تو اس کو اس کا اجر ملے گا اور اگر غلط کاریاں کرتا ہے تو اس کو اس پر سزا ملے گی۔(۱۹۵)

چونکہ وحدۃ الوجودی صوفیہ کائنات کو علم الٰہی کا تعین بتاتے ہیں اور کائنات کے وجود کی تنزلات ستہ کے ذریعہ تشریح کرتے ہیں، جبکہ شیخ مجدد کائنات کو عدم کا تعین بتاتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک تعینات ستہ کی اصطلاح بے معنی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ نہ کوئی تعین ہے اور نہ متعین، اور وہ کونسا تعین ہو سکتا ہے جو تعین کو

متعین کرے۔(۱۹۶)

اسی طرح شیخ مجدد توحید فعلی پر بھی تنقید کرتے ہیں، شیخ ابن عربی کے پورے فلسفہ پر نہایت مبسوط تنقید کی ہے جو ان کے مکتوبات میں بکھری ہوئی ہے۔(۱۹۷)

ذات و صفات

صوفیہ کرام نے سب سے زیادہ تفصیلی بحث وجود اور توحید پر کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی بحث پر اتنا زور نہیں ہے۔ بعض صوفیہ جیسے ابن عربی، ابن عطا، ابن فارض، مولانا رومی، مولانا جامی وغیرہ جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تو ہر لفظ اور ہر لفظ کا مصداق وہی ذات ہے، لیکن دیگر اجلہ صوفیہ نے چاہے بحالت سکر توحید وجود کی بات کی ہو لیکن صحو کی حالت میں ہمیشہ خدا اور بندے کے درمیان تفریق کا اثبات کیا ہے۔ ذات و صفات کی بحث میں پہلے ذات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ذات

ذات کسی چیز کے مطلق وجود کو کہتے ہیں۔ چیز اپنی صفات اور احوال و کوائف اور اعراض سے جدا ہو کر جو کیفیت رکھتی ہے وہ ذات ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ جس کی طرف اسماء و صفات یا احوال و اعراض کی نسبت کی جاتی ہے وہ ذات کہلاتی ہے۔(۱۹۸) بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ جب ماسوائے حق کے گفتگو ہو رہی ہو تو جو شئی خود اپنے آپ پر قائم ہے ذات کہلاتی ہے اورجو اپنے غیر پر قائم ہے صفات کہلاتی ہے۔(۱۹۹)

ذات کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ نفس الامر میں اس کا وجود ہو یا خارج میں وہ موجود نظر آئے بلکہ غیر موجود معدوم اشیاء مثلاً عنقا، غیر محسوس، مثلاً جن، غیر مرئی مثلاً ہوا وغیرہ بھی ذات کے اندر داخل ہیں۔ البتہ بحیثیت وجود ان میں فرق مراتب ہے۔ صوفیہ اشیاء کے موجود ہونے کے لحاظ سے دو تقسیمیں کرتے ہیں۔ ۱۔ موجود محض، ۲۔ موجود ملحق بعدم۔ پہلی قسم رب العزت کی ذات ہے اور دوسری قسم مخلوقات کی۔(۲۰۰)

ذات کے لئے صرف "کون" میں غور و فکر کرنے ہی کا پہلو بچتا ہے۔(۲۰۱)

مولانا روم نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے:

آن کہ در ذاتش تفکر کردن است   درحقیقت آن نظر در ذات نیست
ہست آن پندار از زیر ابراہ   صد ہزاراں پردہ آمد تا اللہ

ترجمہ: جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتا ہے حقیقت میں اس کا غور و فکر اس کی ذات میں نہیں ہے۔ یہ تو محض اس کا گمان ہے، اس لئے کہ اس راستہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے پہلے سینکڑوں ہزار پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسم

اسم سمو یا سمۃ سے مشتق ہے۔(۲۰۲) اس کے معنی نشان لگانا، علامت لگانا یا تعین کرنے وغیرہ کے آتے ہیں۔ نام کو بھی اس لئے اسم کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے مسمّی کی علامت ہوتا ہے۔ اصطلاحاً اسم کی تعریف بھی یہی کی

جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی جوہر یا عرض کو متعین یا ممیز کرے۔(۲۰۳) امام رازی نے لکھا ہے کہ ہر وہ لفظ جو زمان میں محدود ہوئے بغیر کسی چیز پر دلالت کرے وہ اس کا اسم ہے۔(۲۰۴)

لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں اسم کوئی لفظ نہیں ہے جسے کسی مخصوص ذات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، جبکہ اسم اپنی صفات کے اعتبار سے مسمی کی ذات ہے۔(۲۰۵) شیخ ابو نصر سراج نے لکھاہے کہ اسم کا اطلاق ان الفاظ پر ہوتا ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے۔ مگر ان الفاظ کے ساتھ ان کا معنی مسمی سے الگ نہ ہو گا۔ روایت ہے کہ ابو بکر شبلی نے کہا کہ لوگوں کے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے صرف اس کا نام ہی ہے۔(۲۰۶) منصور حلاج فرماتے ہیں کہ اسماء الٰہی ادراک کے اعتبار سے اسم ہیں اور حق کی حیثیت سے حقیقت ہیں۔(۲۰۷)

ذات الٰہی کی معرفت

ذات پر دو اعتبار سے گفتگو ہو سکتی ہے، اول علی الاطلاق ذات سے بحث کی جائے یعنی ذات کو اوصاف و نسبتوں سے خارج مان کر اس کا مطالعہ کیاجائے۔ دوم اس کی صفات اور خارجی علائق و لواحق کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا جائے۔

اول قسم کے اعتبار سے ذات ناقابل تفہیم ہے۔ ذات کا تصور بحیثیت ذات کے کیا جانا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ذات اپنی حقیقت کے اعتبار سے اپنا کوئی تشخص اور تعارف نہیں رکھتی۔ اس کا تعارف تبھی ممکن ہے جب اس کے ساتھ کچھ ممیزات شامل کر دیے جائیں۔ مثلاً اس کا کوئی مخصوص نام ہو۔ اس کی کچھ مخصوص صفات ہوں۔ گویا ان صفات اور نام کی وجہ سے ہی کسی بھی ذات کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ یہی بات صوفیہ بھی کہتے ہیں۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے:

"اس کی ذات کا ادراک اس کی کنہ کے اعتبار سے کرنا یا اسماء و صفات کے تعینات اور مظاہر کائنات کی مماثلتوں سے مجرد کر کے کرنا محال ہے۔ بلکہ یہ چیز حق تعالیٰ میں بھی محال ہے۔(۲۰۸)

اللہ رب العزت کی ذات کے ادراک کے محال ہونے پر صوفیہ کرام نے مختلف پیرایوں سے استدلال کیا ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی لکھتے ہیں: "شئی اسی چیز سے سمجھی جاتی ہے جو اس کے مناسب اور اس کے مطابق ہو۔ یا اس چیز سے جو اس کے منافی اور مضاد ہو، اور ذات حق کے لئے عالم میں نہ کوئی مناسب ہے نہ مطابق، نہ منافی اور نہ ہی مضاد۔(۲۰۹)

مولانا رومی (۲۱۰) نے لکھا ہے کہ "اجسام، تصورات اور تخیلات کی اپنی مخصوص دنیائیں ہیں۔ اللہ رب العزت ان تمام دنیاؤں سے ماوراء ہے۔(۲۱۱) عبدالقادر مہربان کہتے ہیں: "اللہ رب العزت کی ذات میں غور و فکر کرنا محال ہے۔

شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے اسم سے مراد وہ شئی ہے جو مسمی کو فہم میں معین، خیال میں مصور اور وہم میں حاضر کرے۔ چاہے وہ مسمی موجود ہو یا معدوم۔ حاضر ہو یا غائب۔(۲۱۲)

علامہ عبدالرزاق کاشانی اسم کی تعریف میں لکھتے ہیں۔ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے

اعتبار حاصل کر لے تو وہ اسم ہو گی۔(۲۱۳) علامہ صائن الدین نے لکھا ہے کہ اصطلاح صوفیہ میں اسم ذات ہی کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہو گی۔ اور اگر صفت نہیں ہو گی تو اسم بھی نہیں ہو گی۔(۲۱۴) شیخ عبدالقادر مہربان لکھتے ہیں کہ اسم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک تو ایسی ذات کے معنی میں جو صفت سے موصوف ہو۔ اس طرح یہ دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذاتِ موصوف کے مقابل استعمال ہو۔ صوفیہ کرام دوسرے معانی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الاسم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا اطلاق ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔(۲۱۵)

صفات

جس طرح اسم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر دلالت کرے۔ اسی طرح صفت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر اسم کے واسطہ سے دلالت کرے۔ اسم اور صفت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں موقوف علی الغیر ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود کسی ذات پر بنی ہوتا ہے۔ ایک جگہ ابن عربی نے لکھا ہے: "حی، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو صفت، حیات و علم و قدرت اور ارادہ سے موصوف ہو۔(۲۱۶)

ابن عربی کا رجحان یہ ہے بعض دیگر صوفیہ بھی اس کو انسب جانتے ہیں۔ نیز قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باب میں لفظ صفت کا استعمال مرجوح ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفات دراصل اس کے اسماء ہیں۔ ابن قیم الجوزی نے لکھا ہے کہ اسماء باری تعالیٰ اللہ رب العزت کی صفات کمالیہ کے مظہر ہیں۔(۲۱۷) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اسماء الٰہی کو صفات کہنا سوء ادب ہے، کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے انہیں اسم کہا ہے۔(۲۱۸)

اسم پاک

صوفیہ کے نزدیک اسم کی وہ تعریف نہیں ہے جو عموماً علم معانی اور نحو میں بیان کی جاتی ہے۔ یعنی کسی جوہر یا عرض کو متعین و مشخص کرنے کے لئے وضع کیا گیا لفظ۔ بلکہ صوفیہ کے نزدیک اسم ذاتِ مسمی کا اس سے متصف ہوتا ہے، جیسے علیم و قدیر یا قدوس و سلام ہونا۔

اللہ رب العزت کا اسم پاک یا اسم ذاتی تو صرف "اللہ" ہے۔ تاہم ایک شخصیت کے ایک سے زائد نام ہونا مستبعد نہیں ہین اور اس لئے اس کے اور بھی بعض نام ایسے ہیں جو اسم ذاتی کے قبیل سے ہی ہیں۔ جیسے الرحمٰن، مالک یوم الدین اور علام الغیوب وغیرہ

صوفیہ کرام نے اللہ رب العزت کے اسماء کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ اسم ذاتی۔

۲۔ اسم صفاتی۔

۳۔ اسم فعلی۔

اسم ذاتی اللہ ہے۔ اسم صفاتی جیسے علیم، عزیز وغیرہ، اسم فعلی جیسے خالق، رازق وغیرہ۔ تاہم صوفیہ کا ایک گروہ اسم و صفات کو بھی حجاب سمجھتا ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ "جب سالک اسم و صفت سے گذر جاتا ہے تو اسے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہو جاتا ہے۔ اتنا قرب کہ پھر کوئی حجاب باقی نہیں رہتا۔(۲۱۹)

لفظ اللہ کی تحقیق

لفظ اللہ صوفیہ کی نظر میں اللہ تعالیٰ کا اسم ذاتی ہے۔ اس کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا۔ امام قشیری نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں صرف یہ نام مخلوق کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں۔(۲۲۰) ابن عربی جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود مرتبہ وحدۃ میں اللہ کا مصداق ہے۔(۲۲۱)

لفظ اللہ کے مشتق یا جامد ہونے کے سلسلہ میں صوفیہ کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس کو مشتق مانتا ہے اور دوسرا گروہ غیر مشتق۔ شیخ مجدد نے اس اختلاف کا تذکرہ کرتے ہوئے مستند سند کے حوالہ سے لکھا ہے: "جس طرح اہل دانش اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں اس لئے بھٹکے ہوئے ہیں کہ وہ عظمت خداوندی کے انوار میں پوشیدہ ہے۔ اسی طرح وہ لفظ اللہ کی تحقیق میں بھی حیران ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس (لفظ) میں بھی انہی انوار الٰہی کی شعاعیں منعکس ہو گئی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اہل بصیرت کی آنکھیں خیرہ ہو گئی ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا لفظ اللہ سریانی ہے یا عربی۔ نیز آیا یہ لفظ اسم ہے یا صفت، مشتق ہے یا غیر مشتق، اگر مشتق ہے تو اس کا اشتقاق کس لفظ سے ہے اور رمشتق نہیں ہے تو آیا یہ علَم ہے یا علَم نہیں ہے۔(۲۲۲)

اس کو مشتق ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق نہ ہوتا تو اس میں تغیر و تبدل نہ ہوتا بلکہ ہمیشہ ایک ہی حالت پہ رہتا، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔(۲۲۳) اس گروہ کے صوفیہ اس مشہور لغوی بحث کا بھی ذکر کرتے ہیں جو لفظ اللہ کے اشتقاق کے سلسلے میں ائمہ لغت نے کی ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی نے غنیۃ الطالبین میں اور شیخ مجدد نے رسالہ تہلیلیہ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں سیبویہ (۲۲۴) کے قول کو مولانا رومی نے اس طرح نظم کیا ہے:

معنی اللہ گفت آں سیبویہ — یولھون فی الحوائج ہم لدیہ

گفت الہنا فی حوائجنا الیک — والتمناھا و جدنا ہالدیک

ترجمہ: اللہ کے معنی سیبویہ نے اس طرح بیان کئے ہیں کہ جس کی طرف ضروریات میں متوجہ ہوا جائے۔ استعمال ہوتا ہے "الھنا فی حوائجنا الیك" اس کا مطلب ہے کہ جب نے ہم تجھے ڈھونڈا تو اپنے قریب پایا۔

صوفیہ کرام کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے بلکہ اسم جامد ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اللہ اس وقت سے ہے جب کہ اشتقاق کی بحث کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ مشتق کو پیدا کرنے سے قبل بھی اس سے موسوم تھا۔(۲۲۵) اس لئے اس کے مشتق ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اس مسلک پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے تو پھر اس میں یہ تبدیلی کیونکر ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصلاً رب العزت کا نام اللہ نہیں بلکہ الٰہ ہے اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے معبود

ہی کے لئے مخصوص ہے اور چونکہ معبود ایک ہی ہے اس لئے اس پر الف لام تعریف کا داخل کیا گیا ہے۔ اس طرح "الالٰہ" بن گیا۔ پھر کثرت استعمال سے درمیانی الف بھی حذف کر دیا گیا، اس طرح اللہ بن گیا۔(۲۲۶)

اس سے قریب بات شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی تحریر فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ "لفظ اللہ کی تنقیح میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلیل بن احمد الفراہیدی(۲۲۷) اور علماء عربیت کی ایک جماعت قائل ہے کہ یہ اللہ کا اسم ذات ہے۔ اس نام میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ **هل تعلم له سميا** (مریم/۶۵) یعنی کیا اس کا کوئی نام تم کو معلوم ہے۔ خلیل کا مطلب یہ ہے کہ علاوہ اللہ کے دوسرے تمام نام مشترک ہیں۔ دوسرے ناموں کا اللہ پر اطلاق حقیقی ہوتا ہے اور دوسروں پر بطور مجاز، مگر لفظ اللہ مشترک ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر ہمہ گیر مالکیت کا مفہوم ہے۔ دوسرے تمام معانی اس میں داخل ہیں۔ غور کرو اگر اللہ کا الف حذف کر دیا جائے تو للہ رہ جاتا ہے۔ پھر اول لام بھی حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ پھر دوسرا لام بھی حذف کر دیا جائے تو ہ رہ جاتا ہے۔(۲۲۸) اس آخری توجیہ کا ذکر شیخ مجدد نے اس طرح کیا ہے: "بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ لفظ اللہ کے (عجیب و غریب) لطائف ہیں۔ اگر اللہ کا ہمزہ نہ بولا جائے تو للہ رہ جائے گا۔ جیسے **وللہ جنود السمٰوات والارض**۔ (اللہ کے لئے آسمانوں اور زمین کے لشکر ہیں) اگر باقی ماندہ لفظ میں سے لام حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ یعنی "**له ما في السمٰوات وما في الارض**۔ (اس کے لئے ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے) اور اگر اس میں سے لام حذف کر دیا جائے تو ہ رہ جاتا ہے۔ یعنی **لا اله الا هو** (اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔(۲۲۹)

اسم اعظم

صوفیہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے من جملہ اسماء میں سے ایک نام اسم اعظم بھی ہے۔ یہ تمام اسماء الٰہیہ میں سب سے زیادہ مبارک اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء میں جو علیحدہ علیحدہ خواص ہیں، اسم اعظم میں وہ سب یکجائی طور پر موجود ہیں:

اسم اعظم جامع اسماء بود — صورت معنی او اشیاء بود
اسم دریا و تعین ہو موج او — ایں کسے داند کہ او از مابود

صوفیہ کا نظریہ ہے کہ تمام کرامات اور خرق عادت واقعات جو صوفیہ کرام سے صادر ہوتے ہیں وہ سب اسی اسم اعظم کی برکت کے طفیل پیدا ہوتے ہیں۔ یہی نام ناممکنات کو ممکنات بناتا ہے۔ اس نام کی برکت سے زمین کی طنابیں کھنچ جاتی ہیں۔

اسم اعظم کے بارے میں صوفیہ مزید فرماتے ہیں کہ اس حوالے سے جو دعا مانگی جائے گی وہ ضرور قبول ہو گی۔ حضرت ابراہیم بن ادھم کا واقعہ ہے کہ ان کو جنگل میں ایک بزرگ نے اسم اعظم سکھایا۔ انہوں نے دعا مانگی کہ حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات ہو جائے۔ چنانچہ وہ پوری ہو گئی۔ حضرت خضر نے پوچھا جس نے تمہیں اسم اعظم سکھایا، جانتے ہو کون تھے؟ وہ حضرت داؤد علیہ السلام تھے۔(۲۳۰)

صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیراعظم آصف بن برخیا کو بھی اسم اعظم معلوم تھا اور اس اسم کی قوت سے اس نے چشم زدن میں تخت بلقیس کو یمن سے فلسطین پہنچا دیا۔ مولانا روم کہتے ہیں:

گفت عفریتے کہ تختش را بہ فن　　حاضر آرم تا تو زین مجلس شدن
گفت آصف من بہ اسم اعظمش　　حاضر آرم پیش تو در یک دمش
گرچہ عفریت اوستاد سحر بود　　لیک آن از نفخ آصف رو نمود
حاضر آمد تخت بلقیس از زماں　　لیک از آصف نہ زفن عفریتاں

ترجمہ: ایک عفریت نے کہاکہ میں اس کے تخت کو اپنی قوت اور فن کے ذیعہ آپ کی مجلس کے برخاست ہونے سے قبل لا سکتا ہوں۔ آصف نے کہا کہ میں اسم اعظم کے ذریعہ اسکو ایک لحہ میں لا سکتا ہوں۔اگرچہ عفریت سحر کا استاد تھا۔ لیکن آصف کی پھونک کے سامنے اسکی ایک نہ چلی۔ بلقیس کا تخت تھوڑی سی دیر میں آ گیا۔ لیکن عفریت کے فن سے نہیں بلکہ آصف کی پھونک سے۔

اسم اعظم کیا ہے

اس سلسلہ میں صوفیہ کے متعدد اقوال ہیں۔ ایک گروہ تو صرف ان احادیث کو نقل کرتا ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

۱۔ اسم اعظم اس دعا میں ہے: " **اللھم انی اسئلك بانك انت الله الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد**۔ ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے مانگتا ہوں۔ اس حقیقت کے واسطے سے کہ تو ہی اللہ اکیلا اور بے نیاز ہے جس نے نہ کسی کو جنا اور نہ خود جنا گیا اور نہ ہی کوئی اس کے برابر ہے۔

۲۔ اسم اعظم ان دو آیتوں میں مخفی ہے:

وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۝ (البقرہ:۱۶۳)

ترجمہ: اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔

الٓمّٓ ۝ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ۝ (آل عمران:۱)

ترجمہ: الم، اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے سب کا تھامنے والا ہے۔

۳۔ اسم اعظم اس دعا میں مخفی ہے: **اللھم انی اسئلك بان لك الحمد لا اله الا انت المنان بدیع السموٰات والارض ذوالجلال والاکرام**۔۔۔ ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے اس بنا پر مانگتا ہوں کہ تمام تعریف تیرے لئے ہے اور تیرے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے۔ تو ہی احسان کرنے والا، آسمانوں اور زمین کو ازسرنو پیدا کرنے والا، صاحب جلال و عزت ہے۔

۴۔ اسم اعظم ان تینوں سورتوں میں آیا ہے۔ ۱۔ سورۃ بقرہ۔ ۲۔ آل عمران۔ ۳۔طٰہٰ۔

یہ وہ احادیث ہیں جن میں اسم اعظم کی تعیین کی گئی ہے۔(۲۳۱) صوفیہ نے ان کو بالعموم بیان کیا ہے۔ تاہم بعض صوفیہ نے دوسرے نام بھی مختلف وجوہات کی بنا پر ذکر کیے ہیں۔ مثلاً:

اللہ

ایک گروہ "اللہ" کو ہی اسم اعظم مانتا ہے۔ مرآۃ العشاق میں ہے کہ اسم اعظم "اللہ" ہے کیونکہ وہ اسم ذات ہے او رتمام صفات، افعالیہ اور آثاریہ کو جامع ہے۔ بعض صوفیہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ چونکہ تمام اسماء الٰہی کا اسم ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ" اس لئے یہ اسم اعظم ہے۔

نورالدین بدخشی فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ سے پوچھاکہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا۔ "اللہ"۔ تاہم خود بدخشی کا خیال ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ" ہے۔ بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" ہے۔ (۲۳۲)

ھو

بعض صوفیہ کے نزدیک اسم اعظم "ھو" ہے۔ قاضی حمیدالدین ناگوری کی بھی یہی رائے ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ نام خالصۃً عالم غیب سے ہویدا ہوا ہے۔ یہ ذات مطلق کا اسم ہے۔ یہ نہ مشتق ہے اور نہ اس میں کسی غیر کا اشتراک ہے۔ یہی نام اسم پاک اللہ کا بھی منتہیٰ ہے۔(۲۳۳)

الوحدۃ

شاہ اسمٰعیل شہید کی رائے ہے کہ اسم اعظم "الوحدۃ" ہے۔(۲۳۴)

الصمد

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ اسم اعظم "الصمد" ہے۔ (۲۳۵)

انّح بخنین

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ انّح بخنین (فتح بخنین) اسم اعظم ہے۔(۲۳۶)

ابویزیدبسطامی سے پوچھا گیاکہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے بلکہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ دل کو فارغ کر لینے کا نام ہے۔(۲۳۷)

ان اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسم اعظم صوفیہ کے نزدیک کوئی مخصوص اسم نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے۔ اس کیفیت کو امام جعفر صادقؒ اور شیخ جنید بغدادی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ جب بندہ اس کا ذکر کرتا ہے اور اس میں ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اس کے دل میں سوائے اللہ رب العزت کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور ایسی حالت میں پہنچ کر جو کچھ طلب کرتا ہے اسے مل جاتاہے۔(۲۳۸)

اسماء حسنیٰ کی تعداد

قرآن کریم میں صرف یہ ذکر آیا ہے کہ اللہ رب العزت کے "اچھے نام" ہیں۔ ان کی تعداد بیان نہیں

کی گئی ہے۔ البتہ صحیح احادیث میں اسماء کی تعداد ۹۹ بتائی گئی ہے۔ ترمذی، ابن ماجہ اور بعض دوسری کتابوں میں ان ۹۹ اسماء حسنیٰ کا بیان بھی ہے۔ لیکن روایات میں تفاوت ہے۔ اگر مختلف روایات کو جمع کیاجائے تو ان میں مذکور اسماء حسنیٰ کی تعداد ۱۶۲ تک پہنچ جائے گی۔ اس لئے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حصر تعداد سے تحدید عدد نہیں بلکہ کچھ اور تھا۔

قرآن کریم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّيْ وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا۝ (الکہف: ۱۰۹)

ترجمہ: کہہ دو کہ اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے (لکھنے کے) لئے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی اور اس کی مدد کو لائیں۔

صوفیہ کرام کا رجحان ہے بھی یہی کہ اللہ رب العزت کے اسماء مبارکہ کسی مخصوص تعداد کے اندر محصور نہیں ہیں۔(۲۳۹) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء غیر متناہی ہیں کیونکہ اس سے صادر ہونے والے افعال بھی غیر متناہی ہیں۔(۲۴۰)

اسماء سبعہ

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی تعداد تو غیر محصور ہے تاہم صوفیہ کرام نے سات اسماء کو خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ سات نام ایسے ہیں جو تمام اسماء الٰہی کو محیط ہیں۔ اللہ رب العزت کے بقیہ نام انہی اسماء میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتے ہیں۔ اس لئے ان اسماء کو "ائمۃ الاسماء" بھی کہا جاتا ہے۔ وہ سات اسماء یہ ہیں:

۱۔ قدرت، ۲۔علم، ۳۔ارادہ، ۴۔ سمع، ۵۔بصر، ۶۔کلام، ۷۔حیات۔

شیخ ابن عربی نے سات نام اس طرح شمار کرائے ہیں: ۱۔ حی، ۲۔ علیم، ۳۔مرید، ۴۔ قابل، ۵۔ قادر، ۶۔جواد، ۷۔مقسط۔۔۔ ان میں الحی سب پر مقدم ہے۔ اور مقسط سب سے مؤخر۔ لیکن اللہ جو ابن عربی کے بقول اسم اعظم ہے وہ سب پر مقدم ہے کیونکہ وہ ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ کی حیثیت ایسی ہے جیسے امام کی۔(۲۴۱)

اسماء الٰہی توقیفی ہیں

اس سلسلہ میں صوفیہ کے دو مسلک ہیں۔ ایک تو اسماء الٰہی کو توقیفی مانتا ہے دوسرا "مدرج" مانتا ہے۔ یعنی اسماء الٰہی کو انسانی فہم و فکر کے مطابق طے کیا جا سکتا ہے۔ تاہم صوفیہ کی بڑی جماعت قول اول کی قائل ہے اور یہی ان کا مسلک مختار ہے۔ یعنی اسماء باری تعالیٰ جس طرح کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں، اسی طرح سے استعمال کئے جائیں گے۔ ان میں عقل کی بنیاد پر تصرف جائز نہیں۔

اس سلسلہ میں ابن عربی کا مسلک سب سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء توقیفی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو لفظ جناب باری تعالیٰ کے لئے روایات سے ثابت نہیں ہے اس کا اطلاق اس کی جناب میں نہیں کیا جا سکتا حتی کہ اگر وہ فعل خود اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب کیا ہو تب بھی اسے بطور اسم استعمال نہیں کیا جا

سکتا۔ مثال کے طور پر قرآن کریم میں ہے: و مکروا ومکر اللہ۔ یا مثلاً وھو خادعھم۔ وغیرہ آیات کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کو نعوذ باللہ خادع یا ماکر کہنا جائز نہیں ہے، بلکہ ابن عربی یہاں تک کہتے ہیں کہ جن الفاظ کا استعمال عرف عام میں اچھے معانی کے لئے ہوتا ہے ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔(۲۴۲)

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ایسے ناموں سے موسوم کریں جو اس نے خود یا اپنے رسولوں کے ذریعہ اپنی ذات کے لئے استعمال نہ کئے ہوں۔ اسی لئے ہم بھی ان ناموں کا ذکر کرتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ پر کسی دوسرے لفظ کا اطلاق کرنے سے گریز کرتے ہیں۔(۲۴۳)

بعض وحدۃ الوجودی صوفیہ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ اسماء اور مسمی درحقیقت ایک ہی ہوتے ہیں اور اسماء کی تبدیلی مسمی کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے اس لئے اسماء الٰہی ویسے ہی مذکور ہوں گے جیسے کہ وہ روایات میں وارد ہوئے ہیں، ان میں تبدیلی نہیں کی جا سکتی۔(۲۴۴)

البتہ اس سلسلہ میں امام غزالی کی رائے دیگر صوفیہ سے کچھ مختلف ہے۔ وہ اسم او رصفت میں تفریق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسماء باری تعالیٰ توقیفی ہیں، جبکہ صفات ایسی ہو سکتی ہیں جن کو محض عقلی کی بنا پر ثابت کیا جا سکتاہے۔(۲۴۵)

اسماء کی تقسیم

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی مختلف اعتبارات سے صوفیہ نے مختلف تقسیمیں کی ہیں۔ بعض نے اس تقسیم میں ذات و صفات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسم دو طرح کے ہیں: ۱۔ اسم ذات، ۲: اسم صفات۔ بعض نے صفات کی بھی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ صفات انفعالیہ، ۲۔صفات نفسیہ۔(۲۴۶)

شیخ عبدالقادر مہربان نے ان تقسیموں کا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے۔ "صوفیہ نے اسماء کی مختلف تقسیمیں کی ہیں اور ہر تقسیم بعض وجوہ کی بنا پر دوسری تقسیم سے ممتاز ہے۔ قیصری نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اللہ رب العزت کی چونکہ ہر آن نئی شان (کل یوم ھو فی شان) کی مختلف تجلیات ہیں۔ لہذا ان تجلیات و مراتب کے لحاظ سے اس کی مختلف صفات اور اسماء ہیں۔ ان صفات و اسماء میں سے بعض ایجابی ہیں او ربعض سلبی، پہلی قسم میں بعض حقیقی ہیں جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔ بعض صفاتی ہیں جیسے ربوبیت، علم و ارادہ وغیرہ۔ دوسری قسم یعنی سلبی صفات جیسے سبوحیت و قدوسیت وغیرہ۔ بعض صفات متضاد ہیں جیسے لطف و قہر۔ رحمت و غضب، رضاء وسخط وغیرہ۔ اسی طرح ایک تقسیم اسماء جمالی و جلالی کی ہے۔ اس کے مطابق کچھ اسماء جمالی ہیں اور وہ وہ ہیں جن میں رب العزت کی رحمت و رافت اور رحمانیت کا پرتو ہے جیسے رحمان، رحیم، رؤف وغیرہ۔ اسماء جلالی وہ ہیں جن میں اس کی ہیبت و عظمت اور جلال و دبدبہ کا اظہار ہوتا ہے جیسے قہار، جبار وغیرہ۔ (۲۴۷)

امام غزالی نے اسماء الٰہیہ کو چار قسم کا بتایا ہے۔ بعض اسماء تو وہ ہیں جو صرف اس کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود، بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی ذات پر تو دلالت کرتے ہی ہیں۔ مگر کچھ چیزوں کی اس سے نفی بھی کرتے ہیں۔ جیسے اللہ کا اسم مبارک، القدیم یا الغنی کہ حادث و فقیر ہونے کی نفی بھی کرتے ہیں۔ بعض اسماء وہ ہیں جو ایجابی ہیں، جیسے الحی، القادر، المرید وغیرہ۔ بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی صفت فاعلیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے

الخالق، الرازق وغیرہ۔(۲۴۸)

اسماء کی مشہور تقسیم، ذاتیہ، صفاتیہ، افعالیہ کے علاوہ بعض صوفیہ نے دو نام اور ذکر کئے ہیں یعنی ا۔ اسماء مفاتیح الغیب، ۲۔ اسماء مفاتیح الشہادۃ۔(۲۴۹)

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ کرام اسماء ذات باری تعالیٰ کو اس کے مختلف افعال اور شئون کے لحاظ سے مختلف تقسیموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی اللہ رب العزت کی ذات اقدس کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے اسماء، اسم ذات کہلاتے ہیں۔ اس کی ذات کا دوسرا اعتبار یہ ہے کہ دیگر مخلوقات سے اس کو کس طرح ممتاز کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کے نام اسماء صفات کہلاتے ہیں۔ ایک اعتبار یہ ہو سکتا ہے کہ اس کائنات میں اللہ رب العزت کا عمل کیا ہے۔ اس قسم کے نام اسماء افعال کہلاتے ہیں۔

اسماء عین ذات یا زائد برذات

علماء و حکماء اسلام میں اسماء و صفات کے عین ذات یا زائد برذات ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ صوفیہ کی بھی اس میں اپنی رائے ہے۔ اور اس گروہ میں بھی دونوں مکاتب فکر کے لوگ موجود ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس مسئلہ پر ہے کہ اسم و مسمی میں کیا تعلق ہے۔ اسم عین مسمی ہے یا غیر مسمی؟ جو لوگ اسم کو عین مسمی قرار دیتے ہیں وہ اسماء الٰہیہ کو بھی عین ذات قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اسم کو مسمی کا غیر یا اس پر اضافہ سمجھتے ہیں وہ اللہ رب العزت کے اسماء کو بھی اس کی ذات سے جدا سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ میں صوفیہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اسم کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو مسمی کی ذات پر اپنی وضع کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو، بلکہ اسم اصلاً ذات ہے جو ذات پر اس کی صفات کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ چاہے صفات وجودی ہوں (ایجابی) ہوں یا عدمی (سلبی) ہوں۔(۲۵۰) گویا اسم مسمی کی صفت ہے جس کے ذریعہ مسمی مومنین کے دل پر تجلی کرتا ہے اور اس تجلی کے نتیجہ میں ان کا ایمان زیادہ ہوتا ہے۔(۲۵۱) اس کی مزید توضیح صوفیہ نے اس طرح کی ہے مثلاً ایک نام عائشہ ہے تو جس وقت لفظ عائشہ زبان سے ادا ہو گا تو یہ اسم ہو گا نہ کہ مسمی۔ جبکہ اس کی دلالت مسمی پر ہو گی۔ اس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر ایک اسم کو اس کے غیر مسمی کی نسبت دے کر شہرت دے دی جائے تو دوسرا مسمی بھی اسی سے موسوم ہو جائے گا۔ جیسے عائشہ اور فاطمہ دو نام ہیں۔ اگر عائشہ کو فاطمہ یا فاطمہ کو عائشہ کہنا شروع کر دیا جائے اور انہی کو شہرت مل جائے تو اب ان کے پرانے ناموں کی حیثیت ختم ہو جائے گی اور نئے ناموں کی بنیاد پر ان پر احکامات جاری ہوں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو طلاق اس پر واقع ہو گی جس کا اب نام فاطمہ ہے، اس پر نہیں جس کا پہلے فاطمہ نام اور اب عائشہ ہے۔ اس مثال سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسم مسمی نہیں بلکہ مسمی کی دلیل ہے۔ اصل مسمی کی ذات اسم سے علیحدہ ہے۔(۲۵۲)

اس کو ثابت کرنے کے لئے صوفیہ نے جو دلائل دیے ہیں من جملہ ان میں ایک لفظ اللہ بھی ہے۔ یہ لفظ چار حروف کا مرکب ہے۔ جب اللہ رب العزت واحد ہے۔ یہ لفظ حرف و صوت سے مرکب ہے جبکہ اللہ رب العزت ان الفاظ کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ جب کہ اللہ رب العزت کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ یہ حروف

مخلوق ہیں جب کہ اللہ رب العزت قدیم ہے۔ ان دلائل سے صوفیہ یہ ثابت کرناچاہتے ہیں کہ اسم و مسمی ایک نہیں ہے۔

مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں:

ہیچ نامے بے حقیقت دیدہ ای	یاز گاف و لام گل گل چیدہ ای
اسم خواندی او مسمی را بجو	مہ بہ باراں داں نہ اندر آب جو

ترجمہ: کوئی ایسا نام بھی ہے جس کی (خارج) میں کوئی حقیقت نہ ہو کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ گاف اور لام گل کہہ کر پھول مل گئے ہوں۔ اسم کہہ کر اس کے مسمی کی تلاش کر جیسا کہ چاند کا عکس پانی میں نظر آتا ہے لیکن چاند ہوتا آسمان میں ہے۔

مولانا رومی اس کو ذات کی صفت مانتے ہیں یعنی اسم کا کام صرف ذات مسمی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

از پی آن گفت حق خود را بصیر	کہ بود دیدویت ہر دم نذیر
از پی آن گفت حق خود را سمیع	تابندی لب ز گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم	تانیند یشی فسادی تو زنیم
نیست ایں ہابر خدا اسم علم	کہ سیہ کافور دارد نام ہم
اسم مشتق است و اوصافش قدیم	نہ مثال علت اولی سقیم

ترجمہ: رب العزت نے اپنے آپ کو اس سلئے بصیر کہا تا کہ تم دیکھنے میں ہر وقت احتیاط رکھو۔ (اس کی صفت بصیر تمہارے لئے نذیر ہے)۔ اور اس لئے سمیع کہا ہے تا کہ فضول باتوں سے اپنی زبان روک کے رکھو۔ اور اس لئے علیم کہا ہے کہ تو برے خیالات سے بچا رہے۔ یہ رب العزت کے اسماء نہیں ہیں، کیا اگر حبشی اپنا نام کافور رکھ لے تو وہ گورا ہو جائے گا۔اسم مشتق ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔

صوفیہ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ اسماء باری تعالی عین ذات ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے ''اسم کے الفاظ تو یقیناً مسمی کے اجزاء پر دلالت نہیں کرتے، تاہم اسم خود مسمی کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ کہاجائے ''میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو اس سے لفظ فاطمہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ بلکہ ذات فاطمہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یا مثلاً یہ کہا جائے کہ ''زید کو آزاد کر دیا'' تو اس سے بھی لفظ زید آزاد نہ ہو گا بلکہ زید کی شخصیت آزاد ہو جائے گی، لیکن اگر زید کا نام بدل کر اس کا نام ناصر رکھ دیا جائے تو زید کے آزاد کرنے سے ناصر آزاد نہیں ہو جائے گا۔(۲۵۳) اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسم اور مسمی کی حقیقت ایک ہی ہوتی ہے۔ گروہ اول کے صوفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مخلوق کی صفات تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اس وقت ایک شخص کھڑا ہے تو اس کو قائم کہیں گے۔ لیکن اگر وہ بیٹھ جائے تو پھر اس کو قائم نہیں کہہ سکتے۔ اس کی یہ دوسری کیفیت اول کیفیت کے بالکل متضاد ہے۔ اللہ رب العزت کا معاملہ دوسرا ہے۔ اس کے اسماء کبھی تبدیل نہیں ہوتے بلکہ ہمہ وقت ایک جیسے ہی رہتے ہیں۔ حتی کہ اس کے متضاد نام بھی ہمہ وقت اس کے ساتھ اور اس کی ذات کے ساتھ

ثابت ہیں۔ وہ ہر آن محی (جلانے والا) بھی ہے اور ٹھیک اسی وقت ممیت (مارنے والا) بھی۔ اس لئے اس کے اسماء کو مخلوقات کے اسماء سے نسبت دینا صحیح نہیں ہے۔(۲۵۴)

اسم کو عین ذات قرار دینے والے صوفیہ اپنے مسلک کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اسم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اسم حقیقی، دوم اسم مجازی۔

اسم حقیقی وہ ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ممیز کرے اور اس کی ذات میں داخل ہو، اسم مجازی وہ ہے جو کسی چیز کا نام رکھ دیا گیا۔ مگر ذات یا اس کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

اسم کو عین مسمی قرار دینے والے اسم حقیقی مراد لیتے ہیں اور غیر مسمی قرار دینے والے اسم مجازی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسم مجازی غیر مسمی ہے۔ البتہ اسماء باری تعالی اس کے کمالات ذاتیہ ہیں۔ اس لئے وہ اس کی ذات کا عین ہیں۔(۲۵۵)

اس مسئلہ میں شیخ ابن عربی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اسما باری تعالی دو قسم کے ہیں۔ ایک ایجابی دوسرے سلبی۔ سلبی اسماء وہ ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے کسی چیز کی تنزیہ کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا لامکاں ہونا، اس کا غیر مرکب ہونا وغیرہ۔ دوسری قسم صفات ثبوتی کی ہے۔ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ان چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن سے ان کا متصف ہونا ضروری ہے جیسے وجود، علم، حیاۃ، سمع و بصر وغیرہ۔ ان دوسری قسم کی صفات کو اس طرح بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے کہ صفات یا حقیقی محض ہوں گی یا اضافی محض، یا پھر حقیقی ذاتی اضافی ہوں گی۔ اس طرح ان کی تین قسمیں ہوں گی۔

۱۔ حقیقی محض: جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔
۲۔ اضافی محض: جیسے خلق، رزق وغیرہ۔
۳۔ حقیقی ذاتی اضافی: جیسے اپنے سے غیر کا علم (علیم ہونا)۔

ثانی الذکر کے بارے میں صوفیہ کی رائے ہے کہ وہ اللہ رب العزت کی صفت قیوم ہونے کے تابع ہیں۔ اس لئے مورد بحث نہیں ہیں۔ اول الذکر اور مؤخر الذکر دو قسمیں ایسی ہیں جو اس بحث کی مورد ہیں۔ ایسی صفات کل آٹھ ہیں۔

۱۔ حیات، ۲۔ علم، ۳۔ قدرت، ۴۔ارادہ، ۵۔ سمع، ۶۔ بصر، ۷۔ تکلم، ۸۔بقاء۔

معتزلہ ان تمام کو ذات باری تعالی کا عین مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بذات خود حیّ، قادر اور عالم ہے نہ کہ وہ حیات، علم اور قدرت سے متصف ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم ان کو صفات مانیں گے تو یا تو یہ ذات باری تعالیٰ کی طرح سے قدیم ہوں گی یا حادث۔ اگر حادث ہوں گی تو اللہ رب العزت کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم مانیں تو "تعدد الٰہ" لازم آئے گا اور یہ دونوں ممتنع ہیں۔ اشاعرہ کا خیال ہے کہ پہلی سات صفات تو زائد بر ذات ہیں تاہم یہ ذات کے لئے لازم بھی ہیں اور ذات کے ساتھ قائم بھی۔ گویا نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ جس طرح ذات ازلی اور قدیم ہے اسی طرح یہ بھی ازلی اور قدیم ہیں۔ البتہ آٹھویں صفت یعنی صفت بقاء کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی اس کو بھی عین ذات مانتے ہیں اور باقی

اشاعرہ اور امام ابوالحسن اشعری کی رائے وہی ہے جو دیگر صفات کے بارے میں ہے۔ معتزلہ کے اعتراض کہ اس طرح سے تعدد قدما لازم آئے گا کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ تعددِ ذات قدیمہ ممتنع ہے۔ تعدد صفات قدیمہ ممتنع نہیں ہے۔

ابن عربی کا رجحان یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔ لکھتے ہیں کہ اگر صفات حق کو زائد برذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا نقص ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ شئی جو کسی امر زائد کے وسیلہ سے کمال کو پہنچتی ہے۔ اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے۔(۲۵۶) البتہ ابن عربی نے ایک وضاحت کی ہے کہ اسماء و صفاتِ عین ذات و غیرذات ہونے کے اعتبار سے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اسماء دراصل معانی، اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ اس پہلو سے وہ عین ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ اس پہلو سے وہ غیرذات ہیں۔(۲۵۷)

شیخ ابوبکرالکلاباذی نے اسماء و صفات کو علیحدہ قرار دیا ہے۔ تاہم یہ وضاحت نہیں کی کہ اسماء الٰہی سے ان کی مراد کیا ہے۔ اور صفات الٰہی سے کیا۔ اسماء کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ صوفیہ کا ایک گروہ اسی طرح مانتا ہے جیسے کہ صفات ہیں۔ یعنی نہ عین اور نہ غیر۔ جبکہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اسماء الٰہی دراصل اللہ ہی ہے یعنی اس کا عین۔(۲۵۸)

صفات کے بارے میں انہوں نے تفصیلی بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کچھ صفات ہیں جن سے وہ متصف ہے جیسے علم، قدرت، قوۃ، عزت، حلم و حکمت وغیرہ۔ اور یہ صفات نہ جسم ہیں، نہ عرض ہیں نہ جوہر ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات نہ جسم ہے نہ عرض ہے نہ جوہر ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہیں، سامعہ، بصارت ہے۔ وجھہ ہے، لیکن آنکھ کان اور ہاتھ سے منزہ ہے۔

صوفیہ کا اجماع ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جوارح نہیں اور نہ ہی اعضاء اجزا ہیں۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ نہ اس کی عین ہیں اور نہ غیر۔ نیز اس کے لئے صفات ثابت کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ان کا محتاج ہے۔ اور وہ ان کے ذریعہ کاموں کو سرانجام دیتا ہے بلکہ اس کے معنی اس کی ضد کی نفی کرنا اور اس کو اس کے لئے ثابت کرنا ہے اور یہ کہ یہ صفات اس کی ذات سے قائم ہیں۔

علم کامطلب صرف جہل کی نفی نہیں ہے اور نہ قدرت کا مطلب صرف عجز کی نفی ہے بلکہ علم و قدرت کا اثبات ہے۔

ہمارا اس کو ان صفات کے ساتھ متصف کرنا، اس کی توصیف کے لئے نہیں ہے، یہ ہماری صفت ہے اور ان صفات کا تذکرہ ہے جن سے وہ متصف ہے۔۔۔ اور یہ ذکر بھی نہیں ہے۔ چونکہ ذکر ذاکر کی صفت ہے مذکور کی صفت نہیں ہے۔ اور چونکہ مذکور ذاکر کے ذکر کی وجہ سے مذکور ہوتا ہے لیکن موصوف وصف کرنے والے کی صفت کرنے سے موصوف نہیں ہوتا۔ چونکہ اگر واصف کی توصیف سے اس کی صفات کا ثبوت ہوتا تو جو مشرکین شرک کرتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کے زوجہ یا ولد کا اثبات کرتے ہیں تو وہ بھی نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہو جاتی۔

اس میں صوفیہ کا اختلاف ہے کہ اتیان، مجی (آنے) نزول وغیرہ کیا ہیں۔ جمہور صوفیہ کہتے ہیں کہ یہ بھی اس کی صفات ہیں۔ جس طرح کہ اس کی جناب کے موافق ہوں۔ ان پر ایمان ضروری ہے، لیکن ان پر بحث ضروری نہیں۔

محمد بن موسیٰ واسطی کہتے ہیں کہ جس طرح اس کی ذات غیر معلول ہے اسی طرح اس کی صفات غیر معلول ہیں۔(۲۵۹) شیخ عبدالکریم جیلی اسماء صفات کو عین ذات قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ صفات اس کی ماہیت اور اس کی ہویت کے اعتبار سے جس پر کہ وہ بالذات ہے، عین ذات ہیں۔ بس مخلوق کے حکم سے اس کا حکم جدا ہو گیا، چونکہ مخلوق کی صفت نہ عین ذات ہے نہ غیرذات اور حق میں یہ حکم نہیں بلکہ اس کی صفت عین ذات ہیں اور ان کا غیرذات ہونا علیٰ سبیل المجاز ہے۔ علی سبیل الحقیقت نہیں۔ (۲۶۰)

علامہ جامی نے صوفیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وجود کے اعتبار سے اس کی عین ذات ہیں اور تعقل کے اعتبار سے غیر ذات۔(۲۶۱)

چنانچہ اگر کوئی اس کے لئے ذات کا اثبات کرے اور صفات کا اثبات نہ کرے تو وہ جاہل ہے اور بدعتی ہے اور جو صفات کو اللہ تعالیٰ کے مغائر ثابت کرے وہ شرک ہے۔ مزید لکھا ہے کہ ہماری ذات ناقص ہیں اور صفات سے ان کی تکمیل ہوتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کامل و مکمل ہے۔ اس کو کسی بھی چیز میں کسی چیز کی احتیاج نہیں ہے۔(۲۶۲)

کسی صوفی شاعر نے اس کو لکھا ہے:

از روئے تعقل ہمہ غیرند صفات   باذات تو وز روی تحقیق ہمہ عین

ترجمہ: عقل کے لحاظ سے تمام صفات غیرذات ہیں جبکہ تحقیق و نظر کے اعتبار سے تمام عین ہیں۔

شیخ فرید الدین عطار نے لکھا ہے:

زہے اسم و زہے معنی ہمہ تو   ہمی گویم کہ اے تو اے ہمہ تو
تو ئی معنی و بیروں تو اسمت   توئی گنج و ہمہ عالم طلسم است

ترجمہ: کیا خوب ہے کہ اسم اور معنی سب کچھ تو ہی ہے۔ اس لئے میں کہتا ہوں کہ اے تو، اے سب کچھ تو تو ہی تو معنی ہے اور تیرا ظاہر تیرا نام ہے، تو ہی خزانہ ہے اور تمام عالم طلسم ہے۔

تشبیہ و تنزیہ

تشبیہ و تنزیہ کی تعریف:

تشبیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو مخلوقات کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف کرنا اور تنزیہ کا مطلب ہے مخلوقات جیسی صفات سے اس کی ذات کو مبرا کرنا۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے:

"تشبیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کو ایسی ذات سے تشبیہ دینا جس کی صفات رب العزت کی ذات کے منافی ہیں اور تنزیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کی ذات سے ایسی صفات کا منزہ کرنا جو اس کی ذات کے مناسب نہیں۔ چاہے وہ صفات مخلوق کی ہوں یا نہ ہوں۔(۲۶۳)

تشبیہ

اہل تشبیہ کو مشبہ یا مجسمہ بھی کہا جاتا ہے، یہ اللہ رب العزت کے لئے انسانوں جیسے یا انسانوں سے مختلف اعضاء کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ فرقہ دراصل قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتا ہے جن میں اللہ رب العزت کے لئے اعضاء و جوارح کی نسبت ہے۔ جیسے ہاتھ، وجہ، عین، وغیرہ۔ ان آیات کو وہ ظاہری معنی میں لیتے ہیں اور مختلف انداز سے مختلف معنی پہنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس گروہ میں سے بعض تو اس کو نور کہتے ہیں۔ بعض پگھلی ہوئی چاندی کی طرح بتاتے ہیں۔ کچھ بلور جیسا بتاتے ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک بوڑھے کی مانند ہے۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے ایک جوان مرد کی صورت میں مانتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو داڑھی اور شرمگاہ کے علاوہ تمام انسانی اعضاء کو اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔(۲۶۴)

شیخ عبدالکریم جیلی نے تشبیہ سے متعلق ایک حدیث بھی نقل کی ہے کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان آدمی کی شکل میں دیکھا۔(۲۶۵)

تنزیہ

تنزیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو ان صفات سے منزہ سمجھنا جو اس کی شایان شان نہیں ہے۔ شیخ نجدر لکھتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت خالص تنزیہ کی تھی۔ آسمانی کتابوں میں تنزیہی ایمان کا بیان ہے۔(۲۶۶) شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ تنزیہ کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "میں نے اپنے رب کو ایک نورانی شکل میں دیکھا"۔(۲۶۷)

تشبیہ و تنزیہ میں صوفیہ کا مسلک

تشبیہ و تنزیہ سے متعلق صوفیہ کرام کے چار گروہ ہیں:

۱۔ ایک گروہ اللہ رب العزت کو مجسم اور مشبہ کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، منہ اور دیگر اعضاء ہیں۔ اس گروہ کے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ وہ ایک جوان مرد کی شکل میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک بوڑھے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں گھوڑے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں کہ اس کا قد سات بالشت کے برابر ہے۔ اس کے جسم کا وزن بھی ہے۔ اس کی آواز بھی ہے وغیرہ العیاذ باللہ۔(۲۶۸)

۲۔ دوسرا قول تنزیہ مطلق کا ہے۔ جمہور صوفیہ اسی کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ رب العزت جسم اور جسمانیات سے پاک ہے۔ اسے نہ آواز کی احتیاج ہے، نہ شکل و صورت کی، اس کی ذات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کے رخ اور جہت کو متعین نہیں کیا جا سکتا۔(۲۶۹)

۳۔ تیسرا قول ان صوفیہ کا ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان کی شکل نکالتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ

رب العزت نے اپنے لئے وجہ، ید وغیرہ کا استعمال کیا ہے اور احادیث میں رب العزت کے ضحک (ہنسنے) دانت، ہتھیلی، انگلیوں، ٹھنڈک اور خوشبو وغیرہ اعضا، و صفات کا استعمال ہوا ہے۔ اس لئے لامحالہ ہمیں ان کی کوئی مخصوص شکل ماننی ہو گی۔ ورنہ ان کا استعمال لغو شمار ہو گا۔ البتہ یہ ہے کہ اس شکل و صورت کو انسانی شکل و صورت پر قیاس کیا جانا ممکن نہیں۔(۲۷۰) اس لئے ان کی کوئی اپنی شکل ہو گی جو انسانی فہم و ادراک کے دائرہ سے خارج ہے، کیونکہ انسان کا دائرہ اختیار صرف ان چیزوں تک محدود ہے جن کی کوئی مثال اس دنیا میں مل سکے اور اللہ رب العزت کی کوئی مثال نہیں۔ لَیۡسَ کَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ (شوریٰ/۱۱) اس جیسی کوئی شئی نہیں۔

۴۔ چوتھا قول وحدۃ الوجودی صوفیہ کا ہے۔ وہ چونکہ عالم کو عین ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی اپنے محدود مظہر میں کائنات ہے۔ اس لئے وہی واجب الوجود ہے اور وہی ممکن الوجود۔ تنزیہ و تشبیہ کے حوالے سے ہی وہ اپنے مرتبہ ذات میں منزہ ہے اور اپنے مظاہر میں مشبہ، یعنی وہ تشبیہ اور تنزیہ کا جامع ہے۔(۲۷۱) شیخ اکبر فرماتے ہیں:

فان قلت لاتنزیہ کنت مقیدا	وان قلت بالتشبیہ کنت محددا
وان قلت بالامرین کنت مردا	وکنت اما ما فی المعارف سیّدا
فمن قال بالا شفاع کان مشرکا	ومن قال بالافراد کان موحدا
فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیا	وایاک والتنزیہ ان کنت معردا
فما انت ہو بل انت ہوتراہ فی	عین الامور مسرحا و مقیدا

ترجمہ: اگر تم تنزیہ خالص کے قائل ہوئے تو تم نے اللہ کو غیب میں مقید کر دیا، اور اگر تم صرف تشبیہ کے قائل ہو تو گویا تم نے اس کو محدود کر دیا۔ اگر تم دونوں باتوں کے قائل ہو تو سیدھے راستہ پر ہو اور تم معارف کے امام اور سید ہو۔ جو دو وجود (اللہ تعالیٰ کا وجود اور ممکنات کا وجود) کا قائل ہوا وہ مشرک ہے اور جو وحید وجود کا قائل ہے وہ موحدّ ہے۔ تو اگر تم دو وجود کے قائل ہو تو اپنے کو تشبیہ سے بچاؤ اور اگر ایک وجود کے قال ہو تو تنزیہ سے اپنے کو بچاؤ۔ تم حق کے عین نہیں ہو کیونکہ حق تعالیٰ وجودِ مطلق ہے او رتم اللہ کو عین موجود میں تعین کی قید سے آزاد اور تعین کی قید سے مقید پا رہے ہو۔

معرفت

معرفت کی تعریف:

معرفۃ عرف کا مصدر ہے اس کے معنی جاننے پہچاننے وغیرہ کے آتے ہیں۔ علم لغت کی رو سے ہر علم معرفت اور ہر معرفت علم ہے۔(۲۷۲) لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں معرفت نسبتاً وسیع مفہوم کی حامل ہے۔ صوفیہ نے معرفت کے بارے میں متعدد طریق سے اظہار خیال کیا ہے۔ سہل کہتے ہیں کہ معرفت اپنے جہل کی معرفت (اعتراف) ہے۔(۲۷۳) فارس (۲۷۴) کہتے ہیں کہ معرفت معروف کی کنہ کو جاننے کا نام ہے۔(۲۷۵) شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے لکھا ہے کہ معرفت عین شئی کے اس طرح احاطہ کا نام ہے جیسی وہ ہے۔(۲۷۶)

علم و معرفت:

لغت کی رو سے علم اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن صوفیہ کرام ان میں فرق کرتے ہیں۔ جمہوریہ صوفیہ کا مسلک یہ ہے کہ علم معرفت سے فروتر ایک مرتبہ معرفت ہے اور معرفت علم کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ شیخ ابوسعید الخراز فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم اللہ تعالیٰ کی معرفت کے مقابلے میں زیادہ مخفی اور زیادہ مشکل ہے۔(۲۷۷) ایک اور صوفی فرماتے ہیں کہ اشیاء کے ظاہر کا علم، علم ہے اور اس کے باطن کا علم معرفت۔(۲۷۸) لیکن بعض علم کو معرفت پر فضیلت دیتے ہیں۔ شیخ ابو بکر وراق (۲۷۹) فرماتے ہیں کہ معرفت اشیاء کی صورت کا جاننا ہے اور علم اشیاء کی حقیقت سے واقف ہونا ہے۔(۲۸۰) جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ علم معرفت سے بڑھ کر ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنا نام علم سے رکھا معرفت سے نہیں۔ اور قرآن پاک میں ہے والذین او توا العلم درجات۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا: فاعلم انه لا الله الا هو۔ یہ نہیں کہا فاعرف۔ اس لئے کہ جب انسان ایک چیز (عرف) کو جانتا ہے تو وہ علم کے ذریعہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر اس کو اس کا علم ہے تو پھر اس کا علم بھی حاصل ہے اور معرفت بھی۔(۲۸۱)

معرفت الٰہی

علامہ جامی نے لکھا ہے کہ معرفت "بازشناختن" کو کہتے ہیں۔ یعنی ایک مجمل معلوم کو اس کی تفصیلات کے ساتھ دوبارہ جاننا، اس عبارت کی تشریح علامہ نے اس طرح کی ہے: مثال کے طور پر عوامل لفظیہ و معنویہ کو جاننا اور ان کے عمل سے آگاہ ہونے کا نام علم نحو ہے۔ لیکن ان میں سے ہر عامل کو تفصیل کے ساتھ جاننے، نیز بلاتوقف صحیح عبارت پڑھنے اور اس کے محل استعمال سے واقف ہونے کا نام معرفت نحو ہے۔ ایسا ہی معاملہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو تفصیل کے ساتھ جاننا معرفت الٰہی ہے۔(۲۸۲)

معرفت کی اہمیت

اللہ تعالیٰ کی صحیح معرفت، اس کی عبادت و بندگی کا پہلا زینہ ہے۔ اگر اس کی معرفت حاصل نہ ہو گی تو اس کی صحیح طریقہ پر عبادت کرنا ممکن نہ ہو گا۔ شیخ جنیدؒ نے سب سے پہلی عبادت اللہ تعالیٰ کی معرفت کو قرار دیا ہے۔(اول عبادۃ اللہ تعالیٰ عزوجل معرفتہ)۔(۲۸۳) شیخ علی ہجویری معرفت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی بندگی اختیار کرنے اور اس کے تقرب کی راہ پر گامزن ہونے میں جو چیز رکاوٹ بنتی ہے وہ اس کی ذات کی عدم معرفت ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ آدمی کو خداوند جل و علاء کا علم ہو اور علم بھی صحیح ہو۔ چنانچہ جس قدر آدمی کے اندر خدا کی معرفت صحیح ہو گی اسی کے لحاظ سے اس کا عمل درست اور خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں اس کا مقام بلند ہوتا جائے گا۔(۲۸۴)

معرفت کی اہمیت کو ثابت کرنے کے لئے بعض صوفیہ کرام ایک حدیث نقل کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: گھر کا تمام دار و مدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے اور دین کا

دارومدار، معرفت باللہ، یقین اور عقل قامع پر ہے۔ میں نے عرض کیا۔ آپؐ پر میرے ماں باپ قربان ہوں، عقل قامع کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے روکنا اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی خواہش کرنا۔(۲۸۵)

صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کے قول:

وَ مَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ (انعام:۹۲)

ترجمہ: اور نہیں پہچانا انہوں نے اللہ کو پورا پہچاننا۔

میں قدر کی تفسیر معرفت الٰہی سے ہی کی ہے۔ شیخ ابوالحسن نوری سے سوال کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر سب سے پہلے کیا چیز فرض کی ہے؟ شیخ نے جواب دیا، معرفت خداوندی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ O(ذاریٰت:۵۶)

ترجمہ: اور میں نے جو بنائے جن اور آدمی سو اپنی بندگی کے لئے۔

میں لفظ یعبدون کی تفسیر میں ابن عباس سے روایت ہے "لیعرفون" تاکہ وہ مجھے پہچانیں۔(۲۸۶)

معرفت الٰہی صوفیہ کی نظر میں

صوفیہ کرام نے معرفت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اور مختلف اسالیب اور انداز کلام میں معرفت پر اظہار خیال کیا ہے۔ ایک صوفی سے دریافت کیا گیا توانہوں نے جواب دیا کہ اللہ کو واحد جاننے کے لئے دلوں کا اس کی تعریف کے لطائف کو جھانک کر دیکھنا معرفت ہے۔(۲۸۷) شرح منازل السائرین میں لکھا ہے کہ صوفیہ معرفت سے علم مراد نہیں لیتے بلکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ایسی معرفت مراد لیتے ہیں جو صوفی کے قلب اور احوال پر غالب آ جائے۔(۲۸۸) حارث محاسبی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ معرفت میرا راستہ ہے۔(۲۸۹) وحدۃ الوجودی صوفیہ معرفت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آدمی کو اپنے اللہ ہونے کا علم ہو جائے، یعنی انسان اور کائنات کی ہر چیز مرتبہ تقید میں واجب الوجود کا مظہر ہے۔ ابن عربیؒ نے لکھا ہے: عارف وہ ہے جو ہر چیز میں اللہ کو دیکھے بلکہ ہر چیز کو اس کا عین جانے۔(۲۹۰) امام غزالی کہتے ہیں کہ معرفت، بغیر کیفیت، بغیر مشاہدہ اور بلاواسطہ حق کے مشاہدہ کا نام ہے۔(۲۹۱)

صوفیہ کرام نے معرفت کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد باتیں بھی کہی ہیں جو دراصل ان کے ذوق اور رجحان کی ترجمانی کرتی ہیں۔ کسی صوفی نے ایک بات کہی جو اس کے مشاہدات پر مبنی تھی۔ دوسرے صوفی نے اس کے برخلاف مشاہدہ کیا، اس لئے اس نے اس کے متضاد بات کہی۔ مثلاً عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ معرفت یہ ہے کہ انسان کو کوئی چیز تعجب خیز نہ دکھائی دے۔ کیونکہ تعجب تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی اپنے مقدور سے بڑھ کر کچھ کر دے۔ خدا کی قدرت اور اس کے کمال سے کون شئی بعید ہو سکتی ہے، اس لئے جو شخص خدا کا عارف ہو گا اسے کسی کے کسی فعل پر تعجب نہیں ہو سکتا۔(۲۹۲) جبکہ شبلی فرماتے ہیں۔ المعرفۃ دوام الحیرہ۔ (معرفت یہ ہے کہ آدمی ہر وقت حیرت زدہ رہے)۔(۲۹۳) عبداللہ بن مبارک نے خداتعالیٰ کی قدرت کا مشاہدہ کیا تو ان کا حیرت و استعجاب ختم ہو گیا اور شبلی نے اپنی بے بضاعتی کا احساس کیا تو اللہ تعالیٰ کی

صنائع کے سامنے دم بخود رہ گیا۔

اسی طرح ایک صوفی کا قول ہے اگر کسی کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی عذاب ہو جاتی ہے۔(۲۹۴) اس کے مقابلے میں ایک اور صوفی کا قول ہے کہ "جس کو معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی پر کشش ہو جاتی ہے"۔(۲۹۵) پہلا قول معرفت کے بوجھ کے پیش نظر ہے جس کو اٹھانے سے زمین و آسمان قاصر ہو گئے تھے۔ دوسرا قول اس احساس پر مبنی ہے کہ جس نے اپنے رب کو پہچان لیا گویا اسے مقصد حیات مل گیا اور بامقصد زندگی بہترین زندگی ہوتی ہے۔

معرفت کے بارے میں صوفیہ نے مختلف پیرائے سے اظہار خیال کیا ہے۔ ابویزید فرماتے ہیں کہ معرفت اس بات کے جاننے کا نام ہے کہ مخلوق کی تمام حرکات و سکنات اللہ کی طرف سے ہیں۔(۲۹۶) ذوالنون مصری فرماتے ہیں کہ معرفت کی حقیقت یہ ہے کہ انسان ان اسرار سے واقف ہو جائے جو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔(۲۹۷) حارث محاسبی (۲۹۸) فرماتے کہ معرفۃ میرا راستہ ہے(۲۹۹) ابو بکر الزہرا بادی فرماتے ہیں کہ معرفت ایک نام ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ دل کے اندر ایسی تعظیم پیدا ہو جائے جو سالک کو تشبیہ اور تعطیل سے باز رکھے۔(۳۰۰) ایک صوفی فرماتے ہیں کہ دل کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو مع اس کے اسماء و صفات صحیح طور پر جان لینا معرفت ہے۔(۳۰۱) اور شبلی فرماتے ہیں کہ اعتراف عجز ہی دراصل معرفت ہے۔(۳۰۲)

صوفیہ کرام نے بالعموم معرفت کے سلسلے میں اختصار کے ساتھ کلام کیا ہے اور بیشتر نے مختلف مواقع پر معرفت کے ایک یا زیادہ پہلوؤں پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس لئے بسااوقات ایک ہی صوفی نے دو مختلف مواقع پر مختلف باتیں کہی ہیں۔ اس طرح معرفت کے حصول اور معرفت کی اقسام وغیرہ کے سلسلے میں بھی مختلف آراء منقول ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ انہوں نے اپنے مخصوص احوال اور کیفیات کے زیراثر کہی ہیں۔

معرفت کے سلسلے میں ابوالمغیث منصور حلاج نے تفصیل سے کلام کیا ہے اور اپنی مخصوص اشاراتی زبان میں معرفت کے اکثر پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ اپنی کتاب "کتاب الطواسین" کے باب بستان المعرفۃ میں لکھتے ہیں۔

"معرفۃ نکرہ کے ضمن میں مخفی ہے اور نکرہ معرفۃ کے ضمن میں مخفی ہے۔ نکرہ عارف کی صفت اس کا لباس اور جہل اس کی صورت ہے۔ معرفۃ عقل کے غائب ہے، اس کو کیسے پہچانا جا سکتا ہے جبکہ اس کی کوئی کیفیت نہیں، وہ کہاں ہے جب کہ وہ لامکان، اس تک کیسے پہنچا جا سکتا ہے جبکہ وصال ہی نہیں۔ اس سے کیسے جدا ہوا جا سکتا ہے جبکہ انفصال ہی نہیں۔ ایک محدود، معدود ہستی کے لئے معرفت الٰہی کا دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے۔ معرفۃ تو وراء الوراء ہے۔ کسی کی رسائی سے بلند، عزم و حوصلہ سے وراء، اسرار سے وراء اخبار و اطلاع سے وراء ادراک سے وراء ہے۔ یہ سب چیزیں موجود بھی نہیں تھیں وہ جب سے ہے۔ یہ سب کسی مکان میں ہیں اور وہ مکان سے قبل ہے، یہ جہات میں ہیں اور وہ جہات سے قبل ہے۔ اگر کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنے کو گم کر کے اس کی معرفت حاصل کی۔ (عرفۃ بفقدی) تو جو خود گم ہو وہ موجود کو کیسے پہچان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے اس کو اپنے وجود کے ذریعہ پہچانا تو بھی غلط ہے چونکہ وہ قدیم (تعدد قدماء) محال ہے اور کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی جہالت سے اسے پہچانا تو جہالت تو ایک حجاب ہے اور معرفت اس حجاب سے وراء ہے۔ اگر کوئی کہے کہ

میں نے اس کو نام سے پہچانا تو نام مسمی سے جدا نہیں ہے چونکہ وہ بھی غیر مخلوق ہے۔ اگر یوں کہے کہ میں نے اس کو اسی کے ذریعہ جانا تو یہ ممکن نہیں چونکہ اس طرح دو معرف لازم آتے ہیں۔ اگر کوئی کہے میں نے اس کو اس کی صفت و کاریگری کے ذریعہ جانا تو اس نے صرف صفت کو جانا نہ کہ صانع کو اگر کوئی کہے کہ میں نے عجز کے ذریعہ اس کو جانا تو عاجز منقطع ہوتا ہے وہ معروف کیسے جان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اس نے جس طرح اپنے بارے میں بتایا میں نے اس کے ذریعہ پہچانا تو اس نے صرف اطلاع پر اکتفاء کیا۔۔۔ کتنی عجیب بات ہے کہ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ اس کے بدن پر کالے بال کیوں اگے ہیں اور سفید کیوں تو ذات لم یزل کیسے پہچان سکتا ہے۔۔۔

عارف وہ ہے جس نے دیکھا۔ معرفت اس کے لئے ہے جو باقی رہا۔ عارف اپنے عرفان کے ساتھ ہے، اس لئے کہ وہ اس کا عرفان ہے، اور اس کا عرفان وہ ہے او رمعرفت اس سے ماوراء ہے اور معروف معرفت سے بھی وراء ہے۔۔۔ حق حق ہے اور مخلوق مخلوق ہے۔(۳۰۳)

منصور حلاج نے اس طویل عبارت میں معرفت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس میں انہوں نے صوفیہ کے ان اقوال پر بھی تنقید کی ہے جو انہوں نے معرفت سے متعلق کہے ہیں۔ لیکن یہ بھی اور صوفیہ کے وہ اقوال بھی سب ذوقی نوعیت کے ہیں۔ ان پر یہ تنقید بھی حلاج کی ذوقی ہے۔

معرفت الٰہی کے انسانی زندگی پر اثرات

معرفت کا منطقی اثر تو یہ ہونا چاہیئے کہ انسان صرف اللہ رب العزت کے دربار میں سرنیاز خم کرے اور باقی تمام چیزوں سے روگردانی اختیار کر لے۔ اگر کسی کے اندر یہ کیفیت قائم رہے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ شخص عارف ہے بلکہ اس کی معرفت کامل ہے تاہم اپنے ظہور اور علامات کے اعتبار سے صوفیہ نے معرفت کے مختلف اثرات کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔

شیخ ابو بکر واسطی فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا وہ دوسری سب چیزوں سے منقطع ہو گیا بلکہ گونگا ہو گیا اور دوسری سب چیزوں سے جدا ہو گیا۔(۳۰۴) محمد بن عبدالواسع فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا اس کا کلام کم ہو جاتا ہے اور ہمہ وقت حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔(۳۰۵) یحیٰی بن معاذ فرماتے ہیں کہ عارف وہ ہے جو لوگوں میں شامل بھی ہے مگر پھر بھی الگ تھلگ ہے۔(۳۰۶) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے حیا پیدا ہوتی ہے۔(۳۰۷) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے علم اور بردباری پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ اللہ رب العزت بھی حلیم ہے اور عارف کو بھی الٰہیاتی اخلاق سے متصف ہونا چاہیئے۔(۳۰۸) ابو بکرالکلاباذی نے عارف کی حالت کو بتانے کے لئے یہ آیت کریمہ نقل کی ہے۔(۳۰۹)

تَرٰٓی اَعْیُنَهُمْ تَفِیْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ (المائدہ:۸۳)

ترجمہ: تم دیکھتے ہو کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں اس لئے کہ انہوں نے حق بات پہچان لی۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عارف وہ ہے جس کو کسی حالت میں قرار نہ ہو۔(۳۱۰)

بعض صوفیہ نے معرفت کے دوسری نوعیت کے اثرات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً شیخ علی ہجویری نے ایک

روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو ایسا پہچان لو جیسا کہ اس کی معرفت کا حق ہے تو تم سمندروں پر چلو اور تمہاری دعا سے پہاڑ ٹل جائیں۔(۳۱۱)

معرفت اور توحید

معرفت کا تعلق اللہ رب العزت کے اسماء و صفات سے ہے۔ معرفت کہتے ہی اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کے صحیح علم و عرفان اور اس پر عمل پیرا ہونے کو۔ توحید بھی اس میں شامل ہے، چونکہ اگر توحید باری تعالیٰ کا اقرار نہ ہو گا تو معرفت کامل نہ ہو گی اور توحید ہی سارے دین کا اصل الاصول ہے۔ صوفیہ کے یہاں معرفت کے باب میں توحید کی بڑی اہمیت ہے بلکہ صوفیہ کے توحید کا ایک مخصوص اور دقیق الفہم تصور پایا جاتا ہے جس کی تشریح کا یہاں موقع نہیں۔ شیخ جنید نے فرمایا کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے جس میں تمام اشیاء و رسوم معدوم اور جملہ علوم و فنون ختم ہو جائیں۔ اور صرف اس کی ذات لم یزل باقی رہ جائے۔(۳۱۲) غالباً اسی لئے بعض صوفیہ نے توحید کو معرفت کا نقطہ عروج یا انتہائی مرحلہ قرار دیا ہے۔ ابو بکر شبلی سے پوچھا گیا کہ بندہ مقام مشاہدہ پر کب فائز ہوتا ہے۔ شبلی نے جواب دیا کہ جب مشاہد (جس کو دیکھا جا رہا ہے) ظاہر ہو جائے، شواہد فنا ہو جائیں، حواس جاتے رہیں اور احساس مضمحل پڑ جائے۔ پوچھا گیا کہ اس کا آغاز اور انجام کیا ہے تو فرمایا کہ اس کا آغاز اللہ کی معرفت اور انجام اس کی توحید ہے۔(۳۱۳) بعض صوفیہ نے اس مضمون کو اپنے مذاق کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے کہ معرفت اللہ تعالیٰ کی توحید کا بذریعہ قلوب مطالعہ کا نام ہے۔(۳۱۴) بعض صوفیہ نے معرفت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قلب کی گہرائیوں سے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اثبات اور اس کی تصدیق کی جائے اور اسی کا نام معرفت ہے۔(۳۱۵)

معرفت کی اقسام:

صوفیہ کرام نے معرفت کی متعدد اقسام بھی کی ہیں اور معرفت کی درجہ بندی بھی کی ہے۔ یہ درجہ بندی اور تقسیم بہت متنوع ہے۔ شیخ علی ہجویری نے معرفت کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱۔ معرفت علمی

۲۔ معرفت حالی

معرفت علمی یہ ہے کہ خداوند کریم کے بارے میں انسان کا علم صحیح ہو اور اس میں کوئی کجی یا غلطی نہ رہے۔ معرفت حالی یہ ہے کہ بندے کی عملی زندگی اس کی علمی معرفت کی آئینہ دار ہو۔(۳۱۶)

بعض شیوخ نے لکھا ہے کہ معرفت کی دو قسمیں ہیں:

معرفۃ حق۔

معرفۃ حقیقۃ

معرفت حق اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو اس کی صفات کے ساتھ ساتھ جاننا اور معرفت حقیقت یہ ہے کہ اس (اللہ تعالیٰ) تک رسائی کے لئے کوئی سبیل نہیں۔ چونکہ وہ صمد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (ولا یحیطون بہ

علما)

چونکہ صمد وہ ہے جس صفات کی حقائق کا ادراک نہ کیا جا سکے۔(۳۱۷)

معرفت کی درجہ بندی

راہ حق میں گامزن ہونے کے بعد ایک عارف کو جن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق اس کے کچھ درجات متعین کئے ہیں۔ مثلاً شیخ ابو نصر السراج نے معرفت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ معرفت اقرار

۲۔ معرفت حقیقت

۳۔ معرفت مشاہدہ (۳۱۸)

مولانا جامی نے معرفت کے چار درجات بیان کئے ہیں۔

۱۔ معرفت کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو اللہ رب العزت کی طرف سے سمجھے۔

۲۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو یقین کے ساتھ جانے کہ یہ اللہ رب العزت کی فلاں صفت کا نتیجہ ہے۔

۳۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الٰہی کی صفات کو اس کی تمام صفات میں دیکھے۔

۴۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الٰہی کو خود اپنی معرفت سمجھے اور خود کو علم و معرفت بلکہ دائرہ وجود سے خارج سمجھے، جیسا کہ حضرت سے پوچھا گیا کہ معرفت کیا ہے، آپ نے جواب دیا: ”اس کے علم کے آگے تمہارے جہل کا وجود، صفر رہے۔ سوال کیا گیا: اس کی مزید وضاحت کیجئے تو جواب دیا، وہی عارف ہے اور وہی معروف۔(۳۱۹)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے معرفت کی اقسام بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”معرفت کے تین درجے ہیں اور اسی اعتبار سے مخلوق کی بھی تین قسمیں ہیں۔ پہلا درجہ صفات و نعوت کی شناخت کا ہے، ان کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرما دیئے ہیں اور قلب کے اندر موجود نور کی بصیرت کی وجہ سے ان کے شواہد بھی معلوم ہو گئے ہیں۔ --- یہ عوام کی معرفت ہے۔ یقین کی شرط اس کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ پہلا صفات کا ان کے ناموں کے ساتھ بغیر تشبیہ کے اثبات کرنا، دوسرا اس سے تشبیہ و تعطل کی نفی کرنا اور تیسرا ان کے کنہ کے ادراک سے عاجز ہونا۔

معرفت کا دوسرا درجہ ذات کی معرفت ہے یعنی ذات و صفات میں فرق کو ختم کر دینا۔ یہ درجہ علم جمع سے ثابت ہوتا ہے۔ فناء کے میدان میں خالص ہوتا ہے۔ علم بقاء سے مکمل ہوتا ہے اور جمع کی آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ صفات کا شواہد پر اطلاق، وسائط کا مدارج پر اور عبارات کا معالج و آثار پر، یہ خاصہ (مخصوص لوگوں) کی معرفت ہے جو حقیقت کے افق سے پیدا ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ تعریف خالص میں ڈوبی ہوئی معرفت ہے۔ وہاں نہ استدلال کی رسائی ہے اور نہ کوئی شاہد اس

پر دلالت کرتا ہے، نہ اس کے لئے کسی وسیلہ کی ضرورت ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ مشاہدۃ القلوب، علم سے صعود اور جمع کا مطالعہ۔ یہ خاصۃ الخاصہ کی معرفت ہے۔(۳۲۰)

معرفت کی ایک تقسیم رفرکاوی نے بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ معرفت کی تین قسمیں ہیں: ا۔ مریدین کے لئے مخلوق کی معرفت ہے، ۲۔ سالکین کے لئے علوم کی معرفت ہے اور ۳۔عارفین کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔(۳۲۱)

معرفت الٰہی کے ذرائع

اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول سے متعلق گفتگو ماقبل میں ہو چکی ہے۔ یہاں عقل اور قلب وغیرہ پر صوفیہ کرام کے خیالات کی تلخیص کی جا رہی ہے۔ جمہور صوفیہ کرام معرفت الٰہی میں عقل، علم اور قلب کو نارسا سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان اپنے محدود ذرائع سے حاصل نہیں کر سکتا۔ مولانا رومی نے لکھا ہے:

اندیشہ در اسرار الٰہی نہ رسد　　　در ذات و صفات حق کما ہی نہ رسد

علمے کہ تناہی صفت ذاتی اوست　　　در ذات مبرا از تناہی نہ سد

ترجمہ: اسرار الٰہی تک عقل نہیں پہنچ سکتی۔ ذات و صفات حق جیسی کہ وہ ہیں اس کی پہنچ سے باہر ہیں جس علم کی ذات صفت محدودیت ہو وہ بھلا لامتناہی ذات تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔

اسی بات کو ابو نصر السراج نے اس طرح لکھا ہے کہ "مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی حقیقی معرفت حاصل کرنے کی طاقت نہیں بلکہ مخلوق تو اس معرفت میں ذرہ بھر کی بھی متحمل نہیں ہو سکتی، جب اللہ تعالیٰ کی عظمت و دبدبہ کا ابتدائی ذرہ اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے تو تمام کائنات لاشئ ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کہنے والے نے کہا ہے کہ اللہ کو اللہ کے سوا کسی نے نہیں جانا۔(۳۲۲)

لیکن بہرحال معرفت کی حقیقت تو حاصل نہیں ہو سکتی، البتہ اتنی معرفت ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ بندہ عبادت الٰہی انجام دے سکے اور بقدر طاقت بشری اسے جان سکے۔ اس جاننے میں بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی انسان کی کوشش اور حواس کا کوئی کردار نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی ہی نہیں جا سکتی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے فضل اور مہربانی سے اپنی معرفت کروا دے۔ ابو بکر الکلاباذی نے لکھا ہے:

کبار صوفیہ سے منقول ہے کہ اس کو اس کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا جس کو خود اللہ تعالیٰ اپنی معرفت نہ کروا دے۔(۳۲۳)

لیکن عقل کی نارسائی پر تقریباً تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ مولانا رومی (۳۲۴) فرماتے ہیں۔ "اللہ تعالیٰ عالم تصورات میں نہیں سما سکتا۔ بلکہ وہ کسی بھی عالم میں نہیں سما سکتا۔ اگر وہ عالم تصور میں سما سکتا تو تصور کرنے والا اس پر محیط ہو جاتا، اس طرح وہ خالق تصورات نہیں رہتا۔(۳۲۵) امام غزالی اور ابن عربی فرماتے ہیں کہ عقل معرفت نہیں حاصل کر سکتی۔ البتہ محل معرفت بن سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ رب العزت کی بارگاہ قدس سے معرفت الٰہی بطور عطیہ انسان پر نازل ہو تو عقل اس کو برداشت کر سکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے۔ عقل کا صرف یہی کام ہے، وہ دلیل و برہان کی راہ سے معرفت الٰہی تک نہیں پہنچ سکتی۔(۳۲۶) عقل کی نارسائی کے سلسلہ میں ایک جگہ

ابن عربی نے لکھا ہے کہ انسان اپنی وجدانی صلاحیتوں سے جتنا کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے۔ آگے مزید لکھتے ہیں کہ انسان اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اس کی طرح حادث ہے۔ اس کے بعد عقل کی نارسائی پر طویل بحث کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں۔ یہاں آ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قویٰ حسی کے وسیلہ سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص اور غیر اطمینان بخش ہے۔(۳۲۷)

امام غزالی نے بھی عقل کے دائرہ کار کو نظری علوم کی حد تک محدود رکھا ہے۔ عقل کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ "عقل ایک قوت لغت ہے، جس کے ذریعہ انسان نظری علوم حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے"۔(۳۲۸) شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی نے عقل کی محدودیت کو اس طرح بیان لیا ہے، عقل سے ہر بات ٹھیک ویسے ہی نہیں حاصل ہوتی جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔(۳۲۹) شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے بسااوقات انسان پر اس کی طبیعت غالب آ جاتی ہے۔ پھر تمام اسمی اور عقلی حدود اس کے سامنے ختم ہو جاتی ہیں۔(۳۳۰)

بعض اور صوفیہ نے بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے۔ ابن عطا کہتے ہیں کہ عقل عبودیت کا الہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا نہیں۔(۳۳۱) ابوالحسن نوری فرماتے ہیں کہ عقل عاجز ہے اور عاجز عاجز ہی پر دلالت کر سکتا ہے۔(۳۳۲)

قلب

عقل کی نارسائی پر تو تمام صوفیہ تقریباً متفق ہیں۔ تاہم قلب کے بارے میں اختلاف ہے۔ قلب صوفیہ کی نظر میں محض گوشت کے ایک ٹکڑے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک انتہائی پراسرار اور ناقابل فہم چیز ہے۔ صوفیہ کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان کے پاس ایک قلب نہیں ہوتا بلکہ ہر انسان کے پاس متعدد قلوب ہوتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے لکھا ہے: "قلوب، قلب کی جمع ہے۔ قلب بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ فہم عوام کے قریب ترین قلب بدن ہے۔ پھر قلب نفس ہے، پھر ایک اور قلب ہے جو قلب نفس سے بھی زیادہ لطیف ہے۔ وہ قلب نفس کے اندر ہے۔ پھر اس قلب میں عقل و روح ہے جس کو ہم سر کہتے ہیں، اس قلب کا قلب ہے جس میں عقل ہے، پھر عقل اور سر یہ دونوں جانی نور ہیں۔(۳۳۳)

امام غزالی نے ایک جگہ قلب کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: "قلب ایک لطیف روحانی اور باطنی قوت کا نام ہے۔(۳۳۴) ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ قلب سے مراد گوشت پوست سے جدا اس کی روح کی وہ حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔(۳۳۵) ابن عربی کہتے ہیں کہ قلب عرش رحمان ہے اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور وہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص کر معارف ربانی اور علوم الٰہی اس میں جلوہ گر ہو جاتے ہیں۔(۳۳۶) عبداللہ انطاکی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قلوب کو ذکر کا مسکن بنا کر پیدا کیا ہے۔(۳۳۷)

قلب صوفیہ کے یہاں حس کے ادراک سے بھی ماوراء ہے، امام غزالی فرماتے ہیں: قلب کے عجائبات جو اس کے دائرہ گرفت سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ خود قلب بھی حس کے ادراک سے ماوراء ہے۔(۳۳۸) کسی شاعر نے کہا ہے:

ہیچ مشکل نیست جز پیچاک دل　　　　عقل حیران است در ادراک دل
شمع سر اپردہ شاہی دل است　　　　آئینہ نور الٰہی دل است

ترجمہ: پرپیچ دل کے سوا کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔ اس دل کے ادراک میں عقل بھی حیران ہے
دل بادشاہی سرا پردہ ہے، یہ دل تو نور الٰہی کا نام ہے۔

مولانا جلال الدین رومی نے لکھا ہے:

ایمن آباد است دل اے مرد ماں　　　　حصن محکم موضع امن و اماں

ترجمہ: اے لوگو! دل ایمن آبا (جائے امن) ہے۔ یہ مضبوط قلعہ اور امن و امان کی جگہ ہے۔

قلب کے ذریعہ معرفت ہونے کے سلسلہ میں بعض شرائط بھی صوفیہ کرام نے ذکر کی ہیں۔ اگرچہ قلب کی انہوں نے جو تعریف کی ہے اس کے بعد اس طرح کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، تاہم قلب الجسد کی اصلاح کے بغیر قلب النفس اور قلب الروح کی قوتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لئے بعض صوفیہ نے قلب الجسد کو ہی مجازاً ذریعہ معرفت کہہ دیا ہے۔ اور اسی کی اصلاح کو معرفت کی شرط اول کہا ہے۔ ایک حدیث سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اصلاً قلب ایک گوشت کے ٹکڑے کا نام ہے۔ امام غزالی قلب کے ذریعہ معرفت ہونے اور اس کے حصول کی شرائط کو اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم مکاشفہ اور علم معاملہ۔ علم مکاشفہ عالم باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا ہے۔ وہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور ایک نور ہے کہ جب قلب بری صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے تو وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذات الٰہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، اس کی صفات کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دنیا و آخرت میں اس کی تخلیق کی حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں۔ یہ راستہ شک و شبہہ سے پاک ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ س کا دل دنیا کی کثافتوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ ورنہ یہ علم حاصل کرنا ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ جب قلب آلودہ ہو گا تو یہ آلودگی، اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے درمیان حجاب بن جائے گی۔ غرض یہ کہ جتنا قلب روشن اور پاک ہو گا، اسی قدر اس پر حق تعالیٰ کی جانب سے انوار و برکات اور کشف وارد ہوں گے۔(۳۳۹)

علامہ کاشانی کہتے ہیں کہ "دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کے ساتھ مشروط ہے۔(۳۴۰)

حصول معرفت کے لئے صوفیہ کرام نے اپنے ذوق کے لحاظ سے اور بھی متعدد ذرائع کا ذکر کیا ہے۔ ایک جگہ شیخ ابونصر سراج نے لکھا ہے کہ معرفت توحید کا بہترین ذریعہ "التفکر فی الکون" (کائنات میں تدبر) ہے۔ بلکہ یہ واحد ذریعہ ہے، وہ بھی اس طرح قرآن کریم نے بیان کیا ہے، چونکہ قرآن کریم کتاب الٰہی ہے اور کوئی بھی اپنے بارے میں دوسرے کے بالمقابل زیادہ جانتا ہے اس لئے جس طرح اس ذات نے اپنا تعارف کرایا ہے اور اس کے حصول کے جو ذرائع بتائے ہیں وہی سب سے زیادہ قابل اعتبار ہیں۔(۳۴۱) ابوسعید الخراز کا قول ہے۔ کہ معرفت کے دو سرچشمے ہیں:

۱۔ آنکھوں کا آنسو بہانا۔

۲۔ مقدور بھر مجاہدہ کرنا۔

بعض لوگوں نے کم کھانا وغیرہ بھی لکھا ہے۔ سراج نے لکھا ہے کہ معرفت دو طرح سے حاصل ہو سکتی ہے: ایک تو اللہ تعالیٰ کی عطا کے سرچشمہ سے، دوسرے انسانی کوشش ہے۔(۳۴۲) ابویزید کہتے ہیں کہ کس چیز سے معرفت حاصل کی؟ انہوں نے جواب دیا بھوکے پیٹ سے اور عاری (ننگے) بدن سے۔(۳۴۳)

معرفت کے حجابات

بسااوقات معرفت کے حصول قلب کو کچھ علائق پیش آ جاتے ہیں۔ ان کو دور کرنا بھی معرفت کے حصول کے لئے اشد ضروری ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں ان علائق اور رکاوٹوں کو حجاب کہا جاتا ہے۔

صوفیہ نے ان کی بالعموم دو قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ رینی حجاب

۲۔ غینی حجاب

رینی حجاب

رین کے معنی زنگ کے آتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے مستقل رکاوٹ جو کبھی ختم نہیں ہو گی۔ اس کے لئے استدلال مندرجہ ذیل آیات سے کیا جاتا ہے:

كَلَّا بَلْ ۜ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ۝(المطففین:۱۴)

ترجمہ: کوئی نہیں پر زنگ پکڑ گیا ہے۔ ان کے دلوں پر جو وہ کماتے تھے۔

اس کے مترادف بعض اور الفاظ بھی قرآن کریم میں استعمال ہوئے ہیں۔ مثلاً خَتم (مہر لگانا)۔

اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ۝خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ عَلٰى سَمْعِهِمْ ؕ وَ عَلٰۤى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ز (البقرہ: ۷ ـ ۶)

ترجمہ: بیشک جو لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔ مہر کر دی اللہ نے ان کے دلوں پر۔ ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔

یا طَبَعَ (ٹھپہ لگانا)

بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء: ۱۵۵)

ترجمہ: سو یہ نہیں بلکہ اللہ نے مہر کر دی ان کے دلوں پر کفر کے سبب۔

اور زیغ وغیرہ۔ ان سب کا مفہوم یہی ہے کہ قلب اور معرفت کے درمیان ایسا پردہ پڑ جائے کہ جس کا دور ہونا ممکن نہ ہو۔ اس حجاب کی موجودگی میں ہدایت اور معرفت کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ یہ حجاب فطری نہیں ہوتا بلکہ انسان کی اپنی بد اعمالیوں کے نتیجہ میں اس پر مسلط ہو جاتا ہے۔ مختلف آیات و احادیث سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ جیسے مذکورہ بالا آیات کریمہ میں سے سورہ مطففین: ۱۴ اور سورۃ نساء: ۱۵۵ میں انسان کے کسب اور کفر کو

زنگ اور ٹھپہ لگ جانے کا سبب بتایا گیا ہے۔ اس طرح ایک حدیث سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی شخص گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر اس گناہ کی شامت سے ایک سیاہ داغ پڑ جاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس گناہ سے توبہ کر لی اور آئندہ گناہوں سے بچا رہا تو وہ داغ مٹ جاتا ہے اور دل صاف ہو جاتا ہے، ورنہ یہ داغ بڑھتے بڑھتے تمام دل کو گھیر لیتا ہے اور سارے دل کو سیاہ کر دیتا ہے۔(۳۴۴)

رینی حجاب اگرچہ مستقل ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں معرفت کے حاصل ہو جانے کی توقع نہیں ہوتی۔ تاہم رب العزت بڑا کریم اور کارساز ہے۔ اس نے توبہ کا دروازہ ہمہ وقت کھلا رکھا ہے۔ جب بھی حق کا کوئی متلاشی سچے دل سے اس کی طرف رجوع ہوتا ہے تو وہ اس کی ضرور سنتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ؕ (الزمر:۵۳) (۳۴۵)

ترجمہ: کہہ دے اے میرے بندو، جنہوں نے زیادتی کی ہے اپنی جان پر، آس مت توڑو اللہ کی مہربانی سے۔ بے شک اللہ بخشتا ہے سارے گناہ۔

غینی حجاب

غین کے معنی بادل اور تیرگی کے آتے ہیں۔ غینی حجاب کا مطلب ہے قلب پر بادل چھا جانا۔ گاہے نور کی بارش ہوتی ہے اور گاہے کالی گھٹائیں اندھیرا کرتی ہیں۔

اس لفظ کا ماخذ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بتایا جاتا ہے:

انہ لیغان علیٰ قلبی حتیٰ استغفر اللہ فی الیوم سبعین مرۃ۔ (۳۴۶)

ترجمہ: میرے دل پر بھی گھٹا چھا جاتی ہے حتی کہ میں اللہ سے ایک دن میں ستر مرتبہ استغفار کرتا ہوں (اور وہ کھل جاتی ہے)۔

شیخ علی ہجویری نے تشریح کی ہے کہ ان دونوں حجابوں کے فرق کو اس طرح سمجھئے کہ جیسے ایک تو نی الاصل پتھر ہے۔(۳۴۷) تو اس سے آئینہ بن ہی نہیں سکتا جبکہ دوسرا دراصل ایک آئینہ ہے جو زنگ آلود ہو گیا ہے اور صیقل کرنے سے صاف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھئے کہ جو دل پتھر کی صورت اختیار کرتے ہیں ان کو اللہ زبردستی پتھر نہیں بنا دیتا بلکہ آدمی خود ایسی راہ اختیار کرتا ہے جو اسے اس منزل تک پہنچانے والی ہوتی ہے اور اس راہ پر بڑھتے بڑھتے وہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے ورنہ اصل حقیقت تو یہی ہے کہ **کل مولود یولد علی الفطرۃ** (ہر بچہ فطرت (صحیح دین اسلام) پر پیدا ہوتا ہے۔(۳۴۸)

حواشی

۱۔ عیسائی اثرات کا تذکرہ Adalbert Merx نے اپنی کتاب
Ideen und Grunallinior einer algemeinen Geshichto der mystie (Heidelberg 1893)
میں اور Margreat Smith نے Rabia the Mystic (Amsterdem Philo Press 1928) میں ایرانی اثرات کا تذکرہ F.R.D. Tholuck نے Sujismas sive theologia Persica Pantheistics (London 1969) میں کیا ہے۔ حسین نصر اور ہینری کوربن (Henri Corbin)(طبع لندن ۱۹۱۴ء) میں کیا ہے۔ نیز انہوں نے بدھ مت کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ ویدانت کے اثرات کا تذکرہ Alfored Von Kremer نے Culturgeschichtliche Streifzug auf dem Gobiete des Islams, (1873) اور R.C. Zeahner نے اپنی کتاب Hindu & Muslim Mysticism طبع لندن ۱۹۶۰ء میں کیا ہے۔ یہودی اثرات کا تذکرہ مسینون نے اپنے مقالہ I Homme Perfait en Islam at son Orginalite eschatologique مطبوعہ (۱۹۴۷ء) Eranos - Jahrbuch, (Zurich) میں کیا ہے۔ اس مقالہ کا عربی ترجمہ عبدالرحمٰن بدوی نے اپنی تالیف "الانسان الکامل فی الاسلام" کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء میں شامل کیا ہے۔

۲۔ مثلاً مسینوں نے اپنی کتاب The Passion of Al-Hallaj میں حلاج کے روحانی تجربات کے تذکرہ میں لکھاہے کہ وہ (نعوذباللہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آگے نکل گئے تھے۔ اسی طرح بایزید بسطامی کے اس جملہ "لوائی اعظم من لواء محمد" سے بھی بعض مستشرقین نے اس کا استشہاد کیا ہے۔ حتیٰ کہ علامہ اقبال نے بھی نبوت کو ایک روحانی تجربہ بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کے خطبات The Reconstruction of Religious thought in Islam P.125 -Lahore-1968)۔ اس فکر سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ نبی کی نبوت وہبی نہیں بلکہ کسبی ہوتی ہے۔ گو اصل کسب ہے اس کسب سے پہلے مرحلے میں ولایت کا مقام ملتا ہے اور اگر انسان ترقی کر جائے تو نبوت کا مقام بھی حاصل کر سکتا ہے۔

۳۔ مثلاً دیکھئے L. Massignon کی کتاب Essai Sur Lesgorigines du lexique Technique de la Mystic Musalman (Paris 1928)۔ اسی طرح انا میری شمل نے The Mystical Dimention of Islam اور حسین احمد نے Islamic Mysticism میں انہی خیالات کو پیش کیا ہے۔ اور متصوفہ کا بھی ایک گروہ اسی کا حامی ہے بلکہ قدیم صوفیہ جیسے ابونصر السراج اور امام قشیری وغیرہ نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

۴۔ اس طرح کی کوشش ابن تیمیہ نے کی ہے۔ انہوں نے تصوف پر کافی تفصیل سے لکھا ہے جو ان کے مجموعہ فتاوی کی دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے غیر اسلامی تصوف پر تنقید کی ہے۔ شیخ مجدد نے بعد میں یہی کارنامہ بڑے پیمانے پر اپنے مکتوبات میں انجام دیا۔ موجودہ دور میں بھی ایک گروہ اس تقسیم کا قائل ہے مثلاً ڈاکٹر عبدالقادر محمود اور ڈاکٹر ابو الوفا الغنیمی التفتازانی وغیرہ۔

۵۔ ابوالقاسم القشیری: الرسالۃ القشیریہ (اردو ترجمہ) ص۔ ۵۰۸ ۔ ۵۰۹۔

۶۔ شیخ علی ہجویری: کشف المحجوب (اردو ترجمہ) ص ۲۷۶ ۔ ۲۷۷۔

۷۔ الرسالۃ القشیریہ۔ ص ۵۱۱۔

۸۔ تاج الاسلام ابو بکر الکلاباذی: التعرف مذہب اہل التصوف۔ ص ۲۱۔

۹۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱۔

۱۰۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱۔

۱۱۔ شیخ عبدالقادر جیلانی)۴۷۱/۱۰۷۸ --- ۵۶۱/۱۱۶۶) طبرستان کے قریب ایک گاؤں گیلان/جیلان میں پیدا ہوئے۔ بغداد میں تعلیم حاصل کی اور مدۃ العمر وہیں مقیم رہے۔ تصوف کا سلسلہ قادریہ انہیں سے منسوب ہے۔ تصوف کے اجلہ ناموں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتابوں میں غنیۃ الطالبین، فتوح الغیب اور الفتح الربانی بہت معروف ہیں۔ (مزید دیکھئے النجوم الزاہرہ ۳۷۱/۵) شذرات الذہب ۱۹۸/۴، الکامل، ابن اثیر ص ۱۲۱/۱۱ طبقات الشعرانی ۱۰۸/۱۔۱۱۴، الاعلام ۴۷/۴)۔

۱۲۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین ص ۱۰۹/۲۔

۱۳۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری (۳۷۶/۹۸۶-۴۶۵/۱۰۷۲) عبدالرحمٰن سلمی اور شیخ ابو علی دقاق کے شاگرد نہایت صاحب علم و فضل آدمی تھے۔ تصوف کے اولین مدون کرنے والوں میں ایک ہیں۔ ان کی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے الرسالۃ القشیریہ، تفسیر لطائف الاشارات اور التحبیر فی التذکیر بہت معروف ہیں۔ مزید دیکھئے تاریخ بغداد ۱۱/۸۳، البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۰۷، وفیات الاعیان ۳/۲۰۵، نفحات الانس ص ۲۰۰، مقدمہ رسالہ قشیریہ (اردو ترجمہ) ص ۱ ۔ ۱۰۳ الاعلام ۴/۱۸۰۔

۱۴۔ رسالہ قشیریہ ص ۹ ۔ ۵۰۸۔

۱۵۔ ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، الہجویری (۴۰۰/۱۰۰۹ --- ۴۶۵/۱۰۷۲) غزنی کے قریب ہجویر میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے بعد لاہور میں سکونت اختیار کر لی۔ اجلہ صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ برصغیر میں داتا گنج بخش کے نام سے معروف ہیں۔ تصوف میں ان کی کتاب "کشف المحجوب" کو شہرت دوام حاصل ہوئی۔ فارسی زبان میں تصوف کی یہ اولین کتاب ہے۔ (ان کے حالات کے لئے مزید دیکھئے نفحات الانس، ص ۳۵۸، مقدمہ کشف المحجوب، از والنتن از کوفنکی طبع ایران، سنہ ندارد، مقدمہ کشف المحجوب (اردو) از میاں طفیل محمد۔

۱۶۔ کشف المحجوب، اردو ترجمہ از میاں طفیل محمد، ص ۹۰۔

۱۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۰۹۔

۱۸۔ شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبداللہ (۵۳۹/۱۱۴۴ --- ۶۳۲/۱۲۳۴)، سلسلہ سہروردیہ کے بانی اور تصوف کے امام ہیں۔ ان کی کتاب عوارف المعارف تصوف کی امہات کتب میں شامل ہے۔ نہایت عالم فاضل اور صاحب فضل و کمال صوفی تھے۔ (مزید دیکھئے وفیات الاعیان ۳۸۰، البدایہ والنہایہ ۱۳/۱۳۸ شذرات الذہب ۵/۱۵۳، طبقات الشافعیہ ۵/۱۴۳، الاعلام ۵/۶۲۔

۱۹۔ عوارف المعارف ۱/۳۳۸۔

۲۰۔ تاج الاسلام ابوبکر محمد بن ابراہیم الکلاباذی (متوفی ۳۸۰/۹۹۰) بخارا کے رہنے والے ہیں؟ حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "التعرف لمذہب اہل التصوف" بہت مشہور ہے۔ اس کتاب کے بارے میں اکابر کا کہنا ہے کہ اگر یہ کتاب نہ ہوتی تو علم تصوف ضائع ہو جاتا۔ (مزید دیکھئے کشف الظنون، ۵۳، ۱۶۳، ۲۲۵، ہدیۃ العارفین ۲/۵۴ الانساب، سمعانی ۱۱/۱۷۹ الفوائد البہیہ ۱۶۱، معجم المولفین ۸/۲۲۲، سزگین ۱/۴/۱۷۳۔

۲۱۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱۔

۲۲۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۲۱ ۔ ۲۳۔

۲۳۔ ابوالقاسم الجنید بن محمد بن الجنید البغدادی (۲۱۵/۸۳۰-۲۹۸/۹۱۰) نے اپنے چچا سری سقطی سے تصوف کی تعلیم حاصل کی اور حارث محاسبی، ابویزید بسطامی، نیز محمد بن علی القصاب وغیرہ اقران روزگار سے اکتساب کیا۔ زبردست صوفی، عالم اور زاہد مرتاض تھے۔ ابوبکر شبلی اور منصور حلاج نے ان سے صحبت حاصل کی۔ سیدالطائفہ کہلاتے ہیں۔ (الفہرست ابن ندیم ۱۸۳ ۔ ۱۸۵، طبقات الصوفیہ سلمی ص ۱۵۵ ۔ ۱۶۳، حلیۃ الاولیاء ابونعیم اصفہانی ص ۱۰/۲۵۵ ۔ ۲۸۷) تاریخ بغداد، ص ۷/۲۴۱ ۔ ۲۴۹، وفیات الاعیان ۱/۱۴۶۔ البدایہ والنہایہ، ۱۱/۱۱۳، مرآۃ الجنان، یافعی ۲/۲۳۱ ۔ ۲۳۶، ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر کی کتاب، The Life Personality and Writtings of Al-Junayad (London 1962)

۲۴۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۰۔

۲۵۔ عبدالرحمٰن سلمی: طبقات الصوفیہ ۱۵۸۔

۲۶۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۱۔

۲۷۔ التصوف لمذہب اہل التصوف ص ۲۵۔

۲۸۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۲۔

۲۹۔ ابوالحسین احمد بن محمد النوری (م ۲۹۵/۹۰۷)۔ اجلہ صوفیہ میں شمار ہے۔ آباء و اجداد خراسانی تھے۔ ولادت بغداد میں ہوئی اور مدۃ العمر وہیں مقیم رہے۔ سری سقطی، اور محمد بن علی القصاب سے تصوف کی تعلیم حاصل کی۔ صوفیہ میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ شیخ جنید بغدادی ان کا اکرام کرتے تھے۔ عمر کا بیشتر حصہ سکر کے زیراثر گذرا تاہم بعد میں صاحی ہو گئے تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۶۴ ۔ ۱۶۹، حلیۃ الاولیاء ۱۰/۲۴۹ ۔ ۲۵۵، تاریخ بغداد، ۵/۱۳۰ ۔ ۱۳۶، البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۰۶، سزگن، ۱/۴ ص ۱۳۵)۔

۳۰۔ طبقات الصوفیہ، ص ۱۶۶۔

۳۱۔ طبقات الصوفیہ ص ۱۶۷۔

۳۲۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۲۔

۳۳۔ المعرف لمذہب اہل التصوف ص ۲۵۔

۳۴۔ ابوبکر دلف بن مجدد الشبلی (۸۶۱/۲۴۷ ۔ ۹۴۶/۳۳۴)۔ تصوف کے ائمہ میں شمار ہوتے ہیں۔ چالیس سال کی عمر تک عباسی خلیفہ الموفق کی طرف سے دماوند کے امیر رہے، پھر میلان طبیعت تصوف کی طرف ہو گیا۔ سید الطائفہ کے زیرتربیت رہے۔ بغداد میں انتقال ہوا۔ (اللمع فی التصوف ص ۳۹۵ ۔ ۴۰۶، طبقات الصوفیہ ۳۳۷ ۔ ۳۴۸)، حلیۃ الاولیاء، ۳۶۶/۱۰ ۔ ۳۷۵، تاریخ بغداد ص ۳۸۹/۱۴ ۔ ۳۹۷، وفیات الاعیان ص ۲۲۵/۱۔ البدایہ والنہایہ ۲۱۵/۱۱، سیزگین ۱۵۵/۴/۱۔

۳۵۔ طبقات الصوفیہ ص ۳۴۰۔

۳۶۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۳۔

۳۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۳۔

۳۸۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۱۳۔

۳۹۔ ابوحفص عمرو بن سلمہ الحداد النیشاپوری (۹۷۶/۳۶۴) طبقہ اولی کے مشہور صوفی ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۱۱۳۔ ۱۲۲۔ حلیۃ الاولیا ۲۲۹/۱۰، صفۃ الصفوت ۹۸/۴، ۹۹ شذرات الذہب ۱۵۰/۲، رسالہ قشیریہ ص ۱۵۰۔

۴۰۔ طبقات الصوفیہ ص ۱۱۹۔

۴۱۔ ابو محمد اسمعیل بن عبداللہ التستری (۸۱۸/۲۰۳ ۔ ۸۹۳)، زبردست متکلم، عالم دین اور صوفی تھے۔ علم کلام میں سالمیہ مکتب فکر کے بانی تھے۔ تصوف کے اماموں میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف کے سلسلہ سہیلیہ کے بانی تھے۔ متصوفانہ اسلوب میں قرآن پاک کی ایک تفسیر بھی لکھی تھی۔ (الفہرست ابن ندیم ۱۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶ ۔ ۲۱۱، حلیۃ الاولیا، ۱۸۹/۱۰ ۔ ۲۱۲، مراۃ الجنان ۲۰/۲، شذرات الذہب ۱۸۴/۲، سیزگین ۱/ ۱۴۹۱۴)۔

۴۲۔ المعرف لمذہب التصوف ص ۲۵۔

۴۳۔ Dr. Abdul Haq Ansari: Sufism and Shariah P.61

۴۴۔ طبقات الصوفیہ ص ۴۸۸۔

۴۵۔ شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب (اردو ترجمہ ص ۹۳)

۴۶۔ شیخ عضد الدین۔

۴۷۔ شیخ عضدالدین: مقاصد العارفین ص ۵۵۔

۴۸۔ بحرالعلوم، مولانا عبدالعلی فرنگی محلی (۱۷۲۹/۱۱۴۲ --- ۱۸۱۰/۱۲۳۵) علماء فرنگی محل سے تعلق رکھتے تھے۔ لکھنؤ کے باشندے تھے لیکن نواب جاہ کے پاس ارکاٹ میں رہے، صاحب التصانیف ہیں۔ (نزہۃ الخواطر، تذکرہ علماء فرنگی محل، وحدۃ الوجود مقدمہ ۳۸ ۔ ۴۲ طبع قندھار۔

۴۹۔ علامہ بحر العلوم، رسالہ وحدۃ الوجود اردو ترجمہ از ابوالحسن زید فاروقی ص ۹ ۔ ۲۷۔

۵۰۔ شیخ عبدالقادر مہربان۔ (۱۱۴۳/ --- ۱۲۰۴) ابن سید شریف الدین محمد خاں جنوبی ہند کی قابل فخر ہستی ہیں۔ متعدد کتابوں میں سے اصل الاصول اور محل الجواہر معروف ہیں۔ (مقدمہ اصل الاصول از یوسف کوکن، طبع مدراس ۱۹۵۹ء)۔

۵۱۔ عبدالقادر مہربان: اصل الاصول ص ۳۔۴۲۔

۵۲۔ ملاصدرا (/۱۶۴۱) اپنے وقت کے افاضل داقران میں سے تھے۔ جامع معقول و منقول تھے۔ (رسالہ دروحدت الوجود تعارف از محقق خدابخش جنرل)۔

۵۳۔ ملاصدرا: رسالہ در وحدۃ الوجود مشمولہ خدابخش جنرل ص ۶۴۔

۵۴۔ ملا جامی، نورالدین عبدالرحمٰن جامی (۱۴۱۴/۸۱۷ ۔ ۱۴۹۲/۸۹۸) جام میں پیدا ہوئے۔ مشہور صوفی اور شاعر ہیں۔ ان کی کتابوں میں الدرۃ الفاخرۃ، لوائح، نفحات الانس، شرح کافیہ اور یوسف زلیخا کو شہرت لازوال حاصل ہوئی۔ (شذرات الذہب ۳۸۰/۷ الاعلام

م ۶۷/۷ الدرۃ الفاخرہ مقدمہ۔

۵۵۔ عبدالرحمٰن جامی : لوائح ص ۱۰۔

۵۶۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری منازل السائرین ص ۳۲۔

۵۷۔ الرسالۃ القشیریہ۔

۵۸۔ ابو علی الحسن بن علی الدقاق (م ۴۰۶ /) مشہور صوفی ہیں۔ امام قشیری نے ان سے تلمذ اختیار کیا اور خود انہوں نے ابوالقاسم نصر آبادی سے خرقہ حاصل کیا۔ (البدایہ والنہایہ ۱۲/ ۱۳، شذرات الذہب ۳/ ۱۸۰، المنتظم ۸/ ۷۔ نفحات الانس، ۲۶۹، ۲۶۸ --- ۲۶۹، کشف المحجوب تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۳۵۰، رسالہ قشیریہ (اردو) ۸۔۶۶)۔

۵۹۔ اصل الاصول ص ۱۵۳۔

۶۰۔ لوائح ص ۱۰۔

۶۱۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۸۔

۶۲۔ کشف المحجوب ۳ ۔ ۲۸۳۔

۶۳۔ ابو القاسم القشیری: التحبیر فی التذکیر ص۔

۶۴۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۵۔ کشف المحجوب ص ۲۸۲۔

۶۶۔ وضع و رفع۔ وضع کا مطلب ہے کسی کے لئے عضو ثابت کرنا۔ جیسے انسان کے ہاتھ، زبان وغیرہ۔ اور رفع کا مطلب ہے کسی عضو کی نفی کرنا، جیسے بغیر پیر کا آدمی۔ وغیرہ۔

۶۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۳۸۔

۶۸۔ الرسالۃ القشیریہ ۵۳۸۔

۶۹۔ ابو محمد احمد بن محمد بن حسین الجریری (۳۱۱/ ۹۲۳) شیخ جنید بغدادی اور سہل تستری کے صحبت یافتہ، مشہور زاہد مرتاض صوفی ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۲۵۹۔۲۶۴، حلیۃ الاولیا ۱۰/ ۳۴۷، صفوۃ الصفوہ ۲/ ۲۵۲، نفحات الانس ۹۰۔۹۰)۔

۷۰۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۸۔

۷۱۔ ابونصر عبداللہ بن علی بن محمود بن یحییٰ السراج الطوسی (۳۷۸/ ۹۸۸) طوس کے رہنے والے تھے۔ مختلف دیار و امصار کی سیاحت کی، بغداد میں بھی رہے اور آخر میں مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ تصوف کے اولین مصنفین میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب اللمع فی التصوف، تصوف کی امہات کتب میں شمار ہوتی ہے۔ (شذرات الذہب ۳/ ۹۱، مرآۃ الجنان ۲/ ۴۰۸، نفحات الانس ص ۳۵۳، الاعلام ۴/ ۲۴۱، معجم المؤلفین ۶/ ۸۹، سیزگین ۱/ ۴/ ۸ --- ۱۶۷۔

۷۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۶۵۔

۷۳۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۱۹ ۔ ۱۱۔

۷۴۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۴ ۔ ۳۵۔

۷۵۔ شیخ الاسلام، ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد بن علی الہروی الانصاری (۳۹۶/ ۱۰۰۶ --- ۴۸۰/ ۱۰۸۸) تصوف کے مشہور اماموں میں شمار ہوتے ہیں۔ غالی قسم کے ماتریدی تھے۔ اشاعرہ کے خلاف حد درجہ متعصب تھے۔ بلکہ ان کے اسلام تک کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں۔ ہروی زبان میں ایک تذکرہ صوفیہ مرتب کیا۔ فارسی میں تفسیر لکھی۔ فارسی میں ان کی رباعیاں بھی مشہور ہیں۔ تاہم ان کو ایک مختصر سی کتاب منازل السائرین کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی۔ اس کتاب پر متعدد شروحات بھی لکھی جا چکی ہیں۔ جن میں ابن قیم کی شرح منازل السائرین بہت مشہور ہے۔ (شذرات الذہب ۳/ ۳۶۵، تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۳۵۴ ۔ ۳۶۰، البدایہ والنہایہ ۱۲/ ۱۳۵، ذیل طبقات الحنابلہ ۱/ ۵۰۰، نفحات الانس ۲۲۹۔

۷۶۔ منازل السائرین ص ۳۳۔

۷۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۸۔

۷۸۔ کتاب اللمع فی التصوف ا ۔ ۴۰۔

۷۹۔ کشف المحجوب ص ۲۸۵۔

۸۰۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۰۹۔

۸۱۔ ابو حفص ذوالنون ثوبان بن ابراہیم المصری (۱۸۰/۷۹۶ ۔ ۲۴۶) مشہور صوفی ہیں۔ اجلہ صوفیہ سے اکتساب کیا۔ متعدد کتابیں ان سے یادگار ہیں۔ تاہم زیادہ تر کیمیا سحر و طلسم وغیرہ پر ہیں۔ (الفہرست ابن ندیم ۵۳۸، طبقات الصوفیہ ۱۵ ۔ ۲۶)۔ حلیۃ الاولیاء ۳۳۱/۹ ۔ ۳۹۵، تاریخ بغداد ۸/ ۳۹۳ ۔ ۳۹۷، وفیات الاعیان ۱/ ۱۲۶، اعلام ۲/ ۸۸، سیزگن ۱/ ۴/ ۱۳۰۔

۸۲۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۱۱۔

۸۳۔ ابو علی، احمد بن محمد بن قاسم الرودباری (م ۔ ۳۲۲/)بغداد کے رہنے والے تھے۔ مصر میں مقیم رہے۔ وہاں شیخ مصر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ مشہور صوفی، فقیہ، عالم دین اور حافظ حدیث تھے۔ (حلیۃ الاولیا، ۳۵۶/۱۰، طبقات الشافعیہ ۳۵۴ ۔ ۳۶۰۔ صفۃ الصفوۃ ۳۵۶/۲، شذرات الذہب ۲۹۶/۲، تاریخ بغداد ۳۲۹/۱ ۔ ۳۳۲، البدایۃ والنہایہ ۱۸۱/۱۱۔

۸۴۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۱۱۴۔

۸۵۔ ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج البیضاوی (۲۴۴/۸۵۸۔۳۰۹/۹۲۲) غیر معمولی طور پر مشہور اور متنازعہ فیہ شخصیت کے حامل ہیں۔ سہل تستری، جنید بغدادی اور ابو بکر شبلی کے معاصر اور صحبت نشین تھے۔ طبیعت کا میلان جادوگری، شعبدہ بازی، رمل، جفر وغیرہ کی طرف بہت زیادہ تھا۔ شعبدہ بازی سیکھنے کے لئے ہندوستان کا سفر کیا۔ توحید وجودی اور حلولی عقائد کے حامل تھے۔ صحو پر سکر کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن غالباً خود صاحب سکر نہیں تھے۔ متعدد واقعات ان کی اخلاقی کمزوری کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جیل سے فرار ہونا، روپوش ہونا وغیرہ۔ ان کے حلولی نظریات کے پیش نظر ان کو قتل کا مستوجب قرار دیا گیا۔ (الفہرست ابن ندیم ۱۹۰ ۔ ۱۹۲، التنبیہ والاشراف، المسعودی ۳۸۷، طبقات الصوفیہ ۳۰۷۔۳۱۱، تاریخ بغداد ۱۱۲/۸۔۱۴۱، سیزگن ۱/ ۱۴/ ۱۳۔۱۴۳۔

Louis Massignon: The Passion of al-Hallaj translation by Herbert Mason Princton, University Press New York. 1982.

۸۶۔ کشف المحجوب ص ۲۸۶۔

۸۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۴۲۔

۸۸۔ الرسالۃ القشیریہ ۵۴۱۔

۸۹۔ ابن عطاء، ابوالعباس احمد بن محمد بن سہل بن عطاء الادمی (۳۹۰/)ابو سعید الخراز اور جنید بغدادی کے صحبت یافتہ تھے۔ بغداد میں مقیم رہے۔ (طبقات الصوفیہ ۲۶۵۔۲۷۲، حلیۃ الاولیا ۳۰۲/۱۰۔۳۰۵، صفۃ الصفوۃ ۲۵۰/۲، شذرات الذہب ۲۵۷/۲، البدایہ والنہایہ ۱۴۴/۱۱۔

۹۰۔ الرسالۃ القشیریہ ۵۴۴۔

۹۱۔ شیخ مجدد (۹۷۲/۱۵۶۴ ۔ ۱۰۳۴/۱۶۲۴)، بن شیخ عبدالاحد الفاروقی، سرہند کے رہنے والے تھے۔ زبردست عالم دین اور صوفی تھے، تصوف کا نظریہ وحدۃ الشہود انہوں نے تشکیل دیا ہے۔ تصوف کی اصلاح کر کے اسے شریعت کے تابع کرنے کی کوشش کی اور دور اکبری کے نظریہ الف ثانی کا بھی مقابلہ کیا، عہد جہانگیری میں غیر معمولی شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔ ش(تاریخ دعوت و عزیمت حصہ چہارم، رود کوثر، تذکرہ شیخ مجدد، Sufism and Shariah)۔

۹۲۔ شیخ مجدد: مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۱۱۔

۹۳۔ کتاب اللمع ص ۳۴۔

۹۴۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔

۹۵۔ ابو یعقوب یوسف بن الحسین بن علی الرازی (۳۰۴/۹۱۶) رے کے رہنے والے تھے۔ ابوسعید الخراز اور ذوالنون مصری سے تربیت حاصل کی۔ جنید بغدادی سے مراسلت تھی۔ حدیث میں امام احمد سے سماع کیا۔ سلمی نے ان کو اخلاص اور ترک تصنع میں یگانہ روزگار لکھا ہے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۵ ۔ ۱۹۱، تاریخ بغداد ۳۱۴/۱۴ ۔ ۳۱۹، شذرات الذہب ۲۴۵/۲، البدایہ والنہایہ ۱۲۶/۱۱، حلیۃ الاولیا،

۲۳۸/۱۰_ ۲۴۳_

۹۶_ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰_

۹۷_ الرسالۃ القشیریہ ۵۳۹_

۹۸_ منازل السائرین ص ۳۳_

۹۹_ منازل السائرین ص ۳۳_۳۴_

۱۰۰_ کشف المحجوب ۲۸۱ _ ۲۸۲_

۱۰۱_ التحبیر فی التذکیر_ ص ۷۹_

۱۰۲_ امام غزالی، (۱۰۵۸/۴۵۰ _ ۱۱۱۱/۵۰۵) بلند پایہ اشعری، متکلم، ممتاز شافعی فقیہ اور فلسفہ کے زبردست ناقد تھے۔ مدرسہ نظامیہ میں اعلیٰ درجہ کے استاذ تھے، پھر تصوف کی طرف میلان ہو گیا اور آخر عمر میں حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ان کی تصنیفات میں احیاء علوم الدین، المنقذ من الضلال، تہافۃ الفلاسفہ، اور مشکوٰۃ الانوار بہت مشہور ہیں۔ (عبدالرحمٰن بن محمد سعید ابو حامد الغزالی والتصوف، ریاض طبع دوم ۱۴۰۹)۔

۱۰۳_ المنقذ من الضلال _ ص ۱۴۵_

۱۰۴_ کتاب اللمع ص ۳۱_

۱۰۵_ ابو محمد رویم بن احمد بن یزید (۳۰۳/)بغداد کے مشائخ میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف، فقہ اور قرأت کے عالم تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۰ _ ۱۸۴، حلیۃ الاولیاء ۲۹۶/۱۰ _ ۳۰۲، صفۃ الصفوۃ ۲۴۹/۲، تاریخ بغداد ۴۳۰/۸ _ ۴۳۲، البدایۃ والنہایۃ ۱۲۵/۱۱، رسالہ قشیریہ (اردو) ۱۶۱ _ ۱۶۲_

۱۰۶_ ابوسعید احمد بن عیسیٰ الخراز (۸۹۲/۲۷۹) رے کے باشندے تھے۔ احوال زندگی بالعموم پردہ خفا میں ہیں۔ صوفیہ کے طبقہ اولیٰ میں شمار ہوتے ہیں۔ اجلہ صوفیہ کے ہم صحبت تھے۔ فنا اور بقاء پر بھی کلام کیا ہے۔ بغداد میں مقیم رہے، آخر میں قاہرہ چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کی کتاب الصدق بہت مشہور ہے۔ (الفہرست ۱۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶_۲۱۱، حلیۃ الاولیاء ۱۸۹/۱۰_۲۱۲، وفیات الاعیان ۲۶۷/۱، شذرات الذہب ۱۸۲/۲_۱۸۴، الاعلام ۲۱۰/۱، معجم المولفین ۲۸۴/۲، سیزگین ۱۲۹/۴/۱_ ۱۳۰)۔

۱۰۷_ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰ _ ۳۴_

۱۰۸_ کتاب اللمع فی التصوف ص ۲۹_

۱۰۹_ کتاب اللمع فی التصوف ص ۲۹_

۱۱۰_ شاہ رفیع الدین دہلوی: دمغ الباطل، مقدمہ از محقق ص ۳۷_۴۲_

۱۱۱_ الرسالۃ القشیریہ ۵۳۷_

۱۱۲_ الرسالۃ القشیریہ ۵۴۵_

۱۱۳_ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۴_

۱۱۴_ الرسالۃ القشیریہ ۱۰۸_

۱۱۵_ الرسالۃ القشیریہ ۱۰۸_

۱۱۶_ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۴_

۱۱۷_ ابوبکر محمد بن واسع بن جابر الازدی (۷۰۸/۱۲۳) مشہور صوفی ہیں۔ سفیان ثوری ان کا بڑا اکرام کرتے تھے۔ دار قطنی نے ان کو ثقہ محدث کہا ہے۔ (طبقات الصوفیہ (حاشیہ) ص ۴۳۵، خلاصہ تہذیب الکمال ص ۳۰۹، حلیۃ الاولیا، ۳۴۵/۲)۔

۱۱۸_ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۴_

۱۱۹_ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۳_

۱۲۰_ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۴_۶۵_

۱۲۱_ عبدالرحمٰن جامی: الدرۃ الفاخرہ ص ۵_

۱۲۲۔ المنقذ من الضلال۔

۱۲۳۔ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف ص ۱۲۳۔

۱۲۴۔ احیاء علوم الدین ۴/ ۲۱۲۔

۱۲۵۔ مشکاۃ الانوار ص ۱۹۔۲۰۔

۱۲۶۔ النور من کلمات ابی طیفور، مشمولہ شطحات الصوفیہ ص ۳۹۔

۱۲۷۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۱۳۵۔

۱۲۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۱۳۵۔

۱۲۹۔ اللمع فی التصوف ص ۴۷۶۔

۱۳۰۔ المنتظم فی تاریخ الملوک والامم۔ ص ۶/ ۱۶۳۔

۱۳۱۔ ابویزید/بایزید طیفور بن عیسیٰ بن آدم بن سروشان البسطامی (۲۶۱/ ۸۷۵) مشہور صاحب سکر صوفی ہیں۔ ابوعلی السندھی نام کے ایک ہندوستانی صوفی سے خرقہ حاصل کیا۔ ابوعلی وحدۃ الوجودی صوفی تھے اور عربی سے ناواقف تھے۔ شیخ جنید نے ابویزید کی صحبت اختیار کی اور ان کے شطحات کی شرح بھی لکھی، پوری عمر سکران رہے لیکن بالکل آخر عمر میں صاحی ہو گئے۔ (طبقات الصوفیہ ۶۷۔۷۴، اللمع (نکلسن، ص ۳۸، ۳)۳، حلیۃ الاولیا ص ۱۰/ ۳۳ ۔ ۴۲، وفیات الاعیان ۱/ ۳۰۱، الرسالۃ القشیریہ (اردو) ص ۱۴۰۔۱۴۲، نفحات الانس ۵۹)۔

۱۳۲۔ تذکرۃ الاولیا (عطار) باب ۱۴، ص ۱۱۳۔

۱۳۳۔ ابوبکر محی الدین محمد بن علی الطائی، المعروف بابن عربی (۵۶۰/ ۱۱۶۵۔۶۳۸/ ۱۲۴۰) اسپین کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے اور دمشق میں انتقال ہوا۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ انہوں نے وحدۃ الوجود کا نظریہ تشکیل دیا جو صدیوں عالم اسلامی کی فکر پر چھایا رہا۔ ان کی متعدد کتابوں میں سے فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور انشاء الدوائر کو بہت شہرت ملی۔ Miguel Asin Palacios کی کتاب کا عربی ترجمہ بعنوان، ابن عربی حیاتہ و مذہبہ از عبدالرحمٰن وکیل طبع مصر ۱۹۶۵ء۔

۱۳۴۔ ابن عربی: فصوص الحکم ص ۹۶۔

۱۳۵۔ ابن عربی: فتوحات مکیہ ص ۲/ ۶۰۴۔

۱۳۶۔ فصوص الحکم ص ۴۸۔

۱۳۷۔ Sufism and Shariah... P.102-106

۱۳۸۔ اشرف علی تھانوی: التکشف عن مہمات التصوف ص ۳۹۔

۱۳۹۔ شیخ عبدالکریم جیلی (۷۶۷/ ۱۳۶۵ ۔ ۸۳۲/ ۱۴۲۸) مشہور وحدۃ الوجودی صوفی ہیں۔ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے زبردست شارح مانے جاتے ہیں۔ ان کی کتابوں میں الانسان الکامل کو غیر معمولی شہرت ملی۔ اس کتاب کے علاوہ آداب السیلۃ، شرح مشکلات الفتوحات، حقیقۃ الیقین، مراتب الوجود، الکہف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، المناظر الالہٰیہ اور الناموس الاعظم ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ (کشف الظنون ص ۱۸۱، ہدیۃ العارفین ۶۱۰، الاعلام ۴/ ۵۰۔۵۱)۔

۱۴۰۔ شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم دہلوی (۱۱۱۴/ ۱۷۰۲۔۱۱۷۶/ ۱۷۶۲) اٹھارویں صدی کے مجدد ہیں۔ بے مثل محدث عالم دین، فلسفی، مصلح اور زبردست صوفی تھے۔ انہوں نے اسلام کے پورے نظام کی "حجۃ اللہ البالغہ" میں۔ اخلاقی نظام کی البدورالبازغۃ میں، سیاسی نظام کی ازالۃ الخفا میں ازسرنو تشکیل کی ہے۔ اسلام کے دیگر پہلوؤں پر بھی ان کی متعدد معرکہ آراء تصنیفات موجود ہیں۔ (انفاس العارفین، حیات ولی: از رحیم بخش دہلوی، تاریخ دعوت و عزیمت، جلد پنجم، لکھنؤ)۔

۱۴۱۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ ایک عیسائی راہب جب اپنی روح کا تزکیہ کرتا ہے تو اسے تثلیث کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ چونکہ یہ پہلے سے اس کے عقیدہ میں موجود ہوتا ہے۔(فتاوی شیخ الاسلام ص ۱۰/ ۶۱۲)۔

۱۴۲۔ بہاء الدین بن محمد البخاری نقشبند (۷۹۱/ ۱۳۸۹) خواجہ بہاء الدین نقشبند کے نام سے مشہور ہیں۔ نقشبندیہ سلسلہ کے بانی ہیں۔ یہ سلسلہ مشرق میں ساترا اور مغرب میں بوسنیا تک پھیلا۔

Bibliografical notes on the Naqashbandi Triqah, Essay on Islamic Philosophy

(طبع نیو یارک ۱۹۷۵ء)۔by Hameed Alghar

۱۴۳۔ شیخ مجدد: مکتوبات جلد سوم، مکتوب ۸۷۔

۱۴۴۔ ابوالمکارم احمد بن السمنانی (۶۵۷/۱۲۶۱۔۷۳۶/۱۳۳۶) تبریز کے ایک معزز گھرانے کے فرد تھے۔ پندرہ سال تک حکومت وقت میں ملازمت اختیار کی۔ لیکن ایک غیبی آواز سے متاثر ہو کر اسے ترک کر دیا اور سمنان جا کر شرف الدین سعد اللہ سمنانی کی زیرنگرانی ذکر و فکر شروع کیا۔ سترہ سال کی عمر مین انہیں خرقہ مل گیا۔ پھر بغداد گئے اور اپنے شیخ کے استاذ عبدالرزاق اسفرائنی کی صحبت اختیار کی۔ عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں مقیم رہے۔ ان کی متعدد تصنیفات میں العروۃ لاہل الخلوۃ بہت مشہور ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کی مطلق ماورائیت کا اثبات کیا ہے۔ (نفحات الانس ص ۴۰ ـ ۴۳۷)۔

۱۴۵۔ کمال الدین عبدالرزاق کاشی (۷۳۰/۱۳۲۹) وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے۔ فصوص الحکم کی شرح لکھی۔ اصطلاحات صوفیہ میں بھی ایک کتاب لکھی اور قرآن پاک کی تفسیر لکھی۔ جو غلطی سے ابن عربی کی طرف منسوب ہو گئی۔ (نفحات الانس ۴۳۷)

۱۴۶۔ (نفحات الانس ۴۳۷ ـ ۴۴۰)

۱۴۷۔ عبدالحق بن ابراہیم بن محمد بن نصر بن محمد، قطب الدین لقب ہے۔ ابن سبعین کے نام سے مشہور ہوئے۔ سنہ وفات ۶۶۴ ہے۔ ابن عربی کے معاصر بھی تھے اور ہم وطن بھی، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ اپنے عہد کے اجلہ افاضل اور اقران روزگار میں شمار ہوتے تھے۔ (فوات الوفیات ۱/۲۴۷، نفح الطیب ۵/۲)۳، النجوم الزاہرہ ۲۳۲/۷، العقد الثمین ۳۹۱/۳، ابن سبعین و فلسفتہ)۔

۱۴۸۔ ابن سبعین: الرسالۃ الرضوانیہ، مخطوطہ تیموریہ نمبر ۱۴۹ ورق ۴۵۳، (بحوالہ ابن سبعین و فلسفتہ)۔

۱۴۹۔ الرسالۃ الرضوانیۃ، محولہ بالا۔

۱۵۰۔ ابن سبعین: الالواح، ورق ۱۳۲ (محولہ ابن سبعین)۔

۱۵۱۔ الالواح محولہ بالا۔ ۱۳۲۔

۱۵۲۔ الالواح۔ محولہ بالا۔ ۱۳۲۔

۱۵۳۔ ابن سبعین: بدالعارف، مخطوطہ، (بحوالہ ابن سبعین فلسفتہ) ورق ۵۶۔

۱۵۴۔ بدالعارف، محولہ بالا، لوحہ ۲۔

۱۵۵۔ بدالعارف۔ محولہ بالا، لوحہ ۲۔

۱۵۶۔ متعدد تذکرہ نگاروں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ مثلاً، البدایۃ والنہایہ ۱۸۳/۱۲، سیر اعلام النبلا ذہبی ۳۲۴/۱۹ طبقات الشافعیہ، سبکی، ۱۰۹/۴، تبیین کذب المفتری، ابن عساکر ۲۹۶۔

۱۵۷۔ احیاء علوم الدین، ص ۲۴۵/۴ ـ ۲۴۶۔

۱۵۸۔ احیاء علوم الدین ۲۳۰/۱، ۸۹/۴، ۲۴۵، مشکاۃ الانوار ص ۱۸۔

۱۵۹۔ میزان العمل ص ۳۰۔

۱۶۰۔ احیاء علوم الدین ص ۸۶/۴۔

۱۶۱۔ روضۃ الطالبین ص ۹۔

۱۶۲۔ مشکاۃ الانوار ص ۲۴۔

۱۶۳۔ مشکاۃ الانوار ص ۲۰۔

۱۶۴۔ احیاء علوم الدین ص ۲۴۶/۴۔

۱۶۵۔ احیاء علوم الدین ۸۶/۴۔

۱۶۶۔ امام غزالی: الاربعین فی اصول الدین ص ۱۰۴۔

۱۶۷۔ احیاء علوم الدین ص ۹۰/۴۔

۱۶۸۔ احیاء علوم الدین ص ۱۶۹/۴۔

۱۶۹۔ المنقذ من الضلال ص ۱۳۵۔
۱۷۰۔ روضۃ الطالبین ص ۱۷۔
۱۷۱۔ مشکاۃ الانوار ص ۱۹ ۔ ۲۰۔
۱۷۲۔ خطیب بغدادی
۱۷۳۔ ابن ندیم ۔)۳۸۵ھ/) مشہور کتابیات کے ماہر تھے۔ ان کی کتاب "الفہرست" چوتھی صدی تک کے علوم و معارف کا دائرۃ المعارف ہے۔ مختلف اور متنوع معلومات کا ذخیرہ (معجم الادباء جلد ۱۸/۱۷، مقدمہ الفہرست ص ۳، الوافی بالوفیات، صفدی ۲/۱۹۷۔
۱۷۴۔ ابوبکر محمد بن یحیٰ الصولی (۹۴۶ کے بعد) حلاج کے معاصر ہیں۔ ان سے ملاقات تھی۔ عباسی خلفاء کی تاریخ میں ان کی کتاب "الاوراق" مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔ (تاریخ تصوف ص ۸۰، مورخین اسلام، غلام جیلانی برق)۔
۱۷۵۔ منصور حلاج: کتاب الطواسین ص ۷۲۔
۱۷۶۔ کتاب الطواسین ص ۶۰۔
۱۷۷۔ کتاب الطواسین ص ۷۷۔۷۸۔
۱۷۸۔ کتاب الطواسین ص ۷۷۔
۱۷۹۔ کتاب الطواسین ص ۲۹۔
۱۸۰۔ حلاج پر لکھنے کے لئے راقم الحروف نے دیوان حلاج اور کتاب الطواسین کے علاوہ ڈاکٹر اقبال کی کتاب تاریخ تصوف مرتبہ صابر کلوری پر اعتماد کیا ہے۔
۱۸۱۔ Lous Massignon: L'Homme Perfait en Islam et son Orignalite eschatologique, (Eranos - Johrbuch, Zurich 1947
عربی ترجمہ از ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی، مشمولہ الانسان الکامل فی الاسلام، کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۱۳۔
۱۸۲۔ ایضاً ص ۱۱۳۔
۱۸۳۔ ابوالمعالی محمد بن اسحٰق بن محمد صدرالدین القونوی (۶۷۱ھ/) ان کی کتاب مراتب الوجود کا تذکرہ عبدالرحمٰن بدوی نے کیا ہے۔ (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۴۵)۔
۱۸۴۔ صدرالدین قونوی: مراتب الوجود، مخطوطہ، ظاہریہ، دمشق نمبر ۵۸۹۵، عام ورق ۱۵۰ الف و ب ۔ (مشمولہ، الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۴۷)۔
۱۸۵۔ ایضاً ص ۱۴۷۔
۱۸۶۔ الکشف عن مہمات التصوف ص ۳۹۔
۱۸۷۔ نجم الدین محمود شبستری (۷۱۰/۱۳۱۱) مشہور صوفی شاعر ہیں۔ ان کی ایک مختصر سی مثنوی گلشن راز کو مغرب میں بڑا قبول حاصل ہوا۔ یہ کتاب عرصہ تک برصغیر میں بھی داخل نصاب فارسی رہی۔ لیکن اس کو زیادہ قبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ کتاب مطبوعہ ہے۔ (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۶۴، ۸۱۔۸۳)۔
۱۸۸۔ نجم الدین محمود شبستری: گلشن راز، طبع لاہور ۱۳۴۷ ص ۲۰ ۔ ۲۱۔
۱۸۹۔ گلشن راز ص ۲۰۔
۱۹۰۔ ابن قضیب البان، عبدالقادر بن محمد ابوالفیض، السید الافضل ابو محمد المعروف بابن قضیب البان (۹۷۱/۱۵۶۳ --- ۱۰۴۰/۱۶۳۰) موصل کے رہنے والے تھے۔ حلب میں وفات پائی۔ چالیس سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں "المواقف الالٰہیہ، نہج السعادۃ اور شرح اسماء حسنیٰ مشہور ہیں۔ ایک ضخیم دیوان بھی یادگار ہے۔ ابن فارض کے طرز پر ایک قصیدہ تائیہ بھی مشہور ہے۔ (تاریخ خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، از محمد المحبی ص ۲/۴۶۳۔۴۶۷، الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۴۵، ۱۵۷۔۱۵۴)۔
۱۹۱۔ ابن قضیب البان: المواقف الالٰہیہ، مخطوطہ تیموریہ، تصوف نمبر ۱۰۴، (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۸۹)۔
۱۹۲۔ المواقف الالٰہیہ، (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۲۰۲۔۲۰۳)۔

۱۹۳۔ عبدالکریم جیلی: الانسان الکامل و معرفۃ الاوائل ص ۲/۱۷۵۷۔

۱۹۴۔ الانسان الکامل فی الاسلام ص ۶۸۔

۱۹۵۔ Sufism and Shariah P. 110 - 113

۱۹۶۔ مکتوبات، دفتر سوم مکتوب نمبر ۱۲۲۔

۱۹۷۔ شیخ مجدد نے اپنا فلسفہ وحدۃ الشہود کہیں ایک جگہ بیان نہیں کیا ہے بلکہ یہ فلسفہ ان کی تصنیفات خاص طور پر ان کے مکتوبات میں پھیلا ہوا ہے۔ اس موضوع سے متعلق زیادہ اہم مکتوبات حسب ذیل ہیں۔ دفتر اول رمکتوب نمبر ۳۰،۳۲، ۲۳۴، ۲۷۲، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، دفتر دوم ۵، ۲۵۳، دفتر سوم نمبر ۶۸، ۷۱، ۱۰۹ وغیرہ۔

۱۹۸۔ الانسان الکامل ۱/۲۱،

۱۹۹۔ محسن جہانگیری: ابن عربی حیات و آثار (اردو) ص ۹۹۔

۲۰۰۔ الانسان الکامل فی معرفۃ الاوائل ص ۱/۲۱۔

۲۰۱۔ اصل الاصول ص ۱۲۵۔

۲۰۲۔ التجیر فی التذکیر ص ۔

۲۰۳۔ علامہ محمود آلوسی: منتہی الارب (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۳۲۰)۔

۲۰۴۔ فخر الدین رازی: مفاتیح العلوم، ص ۱۴۰ (بحوالہ سابق)

۲۰۵۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۳۲۱۔

۲۰۶۔ کتاب اللمع ص ۵۷۷۔

۲۰۷۔ طبقات الصوفیہ ص ۳۰۸۔

۲۰۸۔ اصل الاصول ص ۱۲۵۔

۲۰۹۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۲۲۔

۲۱۰۔ مولانا جلال الدین رومی (۶۰۴/۱۲۰۷ ۔ ۶۷۲/۱۲۷۳) بلخ کے رہنے والے تھے۔ مشہور صوفی اور فارسی کے زبردست شاعر تھے۔ مثنوی ان کی مشہور تصنیف ہے۔

۲۱۱۔ مولانا جلال الدین رومی: فیہ مافیہ ص ۹۹۔

۲۱۲۔ الانسان الکامل، جیلی ص ۱/۲۵۔

۲۱۳۔ علامہ عبدالرزاق کاشانی: شرح فصوص الحکم ص ۳۔ (منقول از ابن عربی حیات و آثار)۔

۲۱۴۔ علامہ صائن الدین: تمہید القواعد۔ ص ۱۱۹ (محولہ بالا)۔

۲۱۵۔ اصل الاصول ص ۱۱۹۔

۲۱۶۔ فتوحات مکیہ ص ۱/۷۷۔

۲۱۷۔ ابن قیم: مدارج السالکین۔ ص ۱/۲۸۔

۲۱۸۔ ابن عربی: الیواقیت والجواہر۔ (ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۶)۔

۲۱۹۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۲۵۔

۲۲۰۔ التجیر فی التذکیر ص ۲۰۔

۲۲۱۔ شاہ رفیع الدین، دمغ الباطل، ص ۲۵۲۔

۲۲۲۔ شیخ مجدد: رسالہ تہلیلیہ مع اردو ترجمہ ص ۸ ۔ ۱۰۔

۲۲۳۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۲۸۔

۲۲۴۔ عمرو بن عثمان بن قنبر سیبویہ (۱۴۸/۷۶۵ ۔ ۱۸۰/۷۹۶) مشہور امام لغت و نحو میں خلیل نحوی کے شاگرد ہیں۔ (الفہرست ابن ندیم ص ۱۳۹ تاریخ بغداد ۱۲/۱۹۵، وفیات الاعیان ۱/۳۸۵، الاعلام ۵/۲۵۲)۔

۲۲۵۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۲۸۔
۲۲۶۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۲۸۔
۲۲۷۔ خلیل بن احمد الفراہیدی مشہور امام لغت ہیں۔ (ابن ندیم)۔
۲۲۸۔ شیخ عبدالقادر جیلانی: غنیۃ الطالبین (اردو ترجمہ ص ۱۷۴)۔
۲۲۹۔ رسالہ تہلیلیہ ص ۱۵۔۱۶۔
۲۳۰۔ الرسالۃ القشیریہ (اردو) ص ۱۲۲۔۱۲۳۔
۲۳۱۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۹۔۲۴۲۔
۲۳۲۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۴۔
۲۳۳۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۴۔
۲۳۴۔ شاہ اسمٰعیل شہید: عبقات۔ ص ۶۹۔
۲۳۵۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
۲۳۶۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
۲۳۷۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
۲۳۸۔ شرح اصطلاحات تصوف ۲۳۸۔
۲۳۹۔ شرح اصطلاحات تصوف ۲۲۸۔
۲۴۰۔ فصوص الحکم ص ۶۵۔
۲۴۱۔ فتوحات مکیہ ص ۱/۱۲۵ (شرح اصطلاحات تصوف)۔
۲۴۲۔ ابن عربی حیات و آثار ۳۱۵۔
۲۴۳۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
۲۴۴۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۱۔
۲۴۵۔ ابن عربی: لوامع البینات فی اسماء اللہ تعالیٰ والصفات ص ۵۳۔۵۴۔
۲۴۶۔ اصل الاصول ص ۲۲۱۔
۲۴۷۔ اصل الاصول ص ۲۲۱۔
۲۴۸۔ الاقتصاد فی علم الاعتقاد ص ۶۵۔۶۶ (بحوالہ ابن عربی حیات و آثار)۔
۲۴۹۔ اصل الاصول ص ۲۲۴۔
۲۵۰۔ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۱۔
۲۵۱۔ شرح شطحیات ۵۷۰ بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف۔
۲۵۲۔ شرح اصطلاحات تصوف (ملخصاً ص ۲۲۲)۔
۲۵۳۔ شرح تعرف ص ۱/۱۴۱ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۲۸)۔
۲۵۴۔ ایضاً۔
۲۵۵۔ انسان کامل نسفی ص ۲۸ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ۲۲۳)۔
۲۵۶۔ ابن عربی حیات و آثار ص ۳۰۴ اور مابعد سے ملخصاً۔
۲۵۷۔ ایضاً ص ۳۰۷۔
۲۵۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۹۔
۲۵۹۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۵۔۳۷۔
۲۶۰۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۲۸۔

۲۶۱۔ الدرۃ الفاخرہ ص ۱۳۔

۲۶۲۔ الدرۃ الفاخرہ ص ۱۴۔

۲۶۳۔ اصل الاصول۔ ۲۳۶۔

۲۶۴۔ ابن عربی حیات و آثار۔

۲۶۵۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۵۳۔

۲۶۶۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۲۷۲۔

۲۶۷۔ الانسان الکامل (جیلی) ص ۱/۵۳۔

۲۶۸۔ اصل الاصول ص ۲۲۶۔

۲۶۹۔ اصل الاصول ص ۱۳۹۔

۲۷۰۔ اصل الاصول ص ۲۲۸۔

۲۷۱۔ عبدالعلی لکھنوی: رسالہ وحدۃ الوجود (اردو) ص ۴۸۔۴۹۔

۲۷۲۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۵۸۔

۲۷۳۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۶۔

۲۷۴۔ فارس بن عیسیٰ (۲۴۰ کے بعد) جنید بغدادی ابن عطا اور یوسف بن حسین کے صحبت یافتہ تھے۔ محققین صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں ۔ طبقات الصوفیہ (حاشیہ ص ۲۲۔۲۳، تاریخ بغداد ۱۲/۳۹۰، حلیۃ الاولیاء)۔

۲۷۵۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۷۔

۲۷۶۔ منازل السائرین ص ۲۷۶۔

۲۷۷۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۷۔

۲۷۸۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۶۔

۲۷۹۔ محمد بن عمر، ابوبکر الوراق (۳۴۷/۹۵۸)، حکیم ترمذی کے شاگرد تھے۔ خود بھی ترمذ کے رہنے والے تھے۔ (حلیۃ الاولیاء ص ۱۰/۲۳۵۔۲۳۷، طبقات الصوفیہ ۲۲۱۔۲۲۷، صفۃ الصفوۃ ۱۳۹/۴، نفحات الانس ص ۸۰۔۸۱)۸

۲۸۰۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۶۔

۲۸۱۔ یہ اقتباس لوئی مسینوں نے روز بھان بقلی کی کتاب شرح شطحات کے حوالہ سے کتاب الطواسین کے حواشی میں ص ۱۹۵ پر نقل کیا ہے۔

۲۸۲۔ نفحات الانس ص ۵۔

۲۸۳۔ علی حسن عبدالقادر۔ The Life Personality and Writings of Al-Junayd

۲۸۴۔ کشف المحجوب ص ۲۷۔

۲۸۵۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۵۸۔

۲۸۶۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفت۔

۲۸۷۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفت۔

۲۸۸۔ شرح منازل السائرین از فرکاری ص ۲۰۸۔

۲۸۹۔ حارث محاسبی: محاسبۃ المجالس: ص ا۔

۲۹۰۔ فصوص الحکم ص ۱/۲۹۰۔

۲۹۱۔ روضۃ الطالبین ص ۴۵۔

۲۹۲۔ نفحات الانس ص ۵۔۶۔

۲۹۳۔ کشف المحجوب ص ۲۷۹۔

۲۹۴۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۲۹۵۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۲۹۶۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔

۲۹۷۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔

۲۹۸۔ حارث بن اسد المحاسبی (۸۵۷/۲۴۳) صوفیہ کے طبقہ اولیٰ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "الرعایہ لحقوق اللہ" بہت مشہور ہے اسکو M. Smith نے ایڈٹ کر کے ۱۹۴۰ء میں شائع کرایا تھا۔ (طبقات الصوفیہ ۵۶۔۶۰، تاریخ بغداد ۲۱۱/۸۔۲۱۶، شذرات الذہب ۱۰۳/۲، حلیۃ الاولیا، ۱۰/ ۷۳۔۱۰۹، صفۃ الصفوۃ ۲۰۷/۲)۔

۲۹۹۔ محاسبۃ المجالس ص ۱۔

۳۰۰۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔

۳۰۱۔ کتاب اللمع باب معرفۃ۔

۳۰۲۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔

۳۰۳۔ حسین بن منصور الحلاج: کتاب الطواسین ص ۶۶۔۷۸۔

۳۰۴۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔

۳۰۵۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔

۳۰۶۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔

۳۰۷۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۳۰۸۔ الرسالۃ القشیریہ ص ۵۶۱۔

۳۰۹۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔

۳۱۰۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔

۳۱۱۔ کشف المحجوب ص ۲۷۶۔

۳۱۲۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ

۳۱۳۔ کتاب اللمع فی التصوف۔

۳۱۴۔ کتاب اللمع فی التصوف۔

۳۱۵۔ کتاب اللمع فی التصوف۔

۳۱۶۔ کشف المحجوب ۲۷۶۔

۳۱۷۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ۱۳۲۔

۳۱۸۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔

۳۱۹۔ نفحات الانس ص ۶ ۔ ۷۔

۳۲۰۔ منازل السائرین ص ۳۱۔

۳۲۱۔ شرح منازل السائرین محمود فرکاری ص ۱۳۶۔

۳۲۲۔ کتاب اللمع فی التصوف باب معرفۃ۔

۳۲۳۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔

۳۲۴۔ مولانا جلال الدین رومی (۱۲۰۷/۶۰۴، ۱۲۷۳/۶۷۲) مشہور صوفی شاعر اور عالم ہیں۔ قونیہ میں مفتی تھے۔ خواجہ شمس تبریزی سے ارادت کے بعد تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ مولانا کی مجالس فیہ مافیہ کے نام سے شائع ہوئیں۔ مولانا کا کارنامہ "مثنوی" ہے جس کو مشرق و مغرب میں لازوال شہرت نصیب ہوئی۔ (سوانح مولانا رومی)۔

۳۲۵۔ مولانا جلال الدین رومی: فیہ مافیہ اردو ترجمہ ص ۹۹۔

۳۲۶۔ فتوحات مکیہ: ۱/۹۵۔۹۶۔
۳۲۷۔ فتوحات مکیہ ۱/۲۸۸۔۲۸۹۔
۳۲۸۔ احیاء علوم الدین (اردو) ۱/۲۰۳، ۲۱۸۔
۳۲۹۔ عبقات ص ۲۔
۳۳۰۔ حجۃ اللہ البالغۃ (مع اردو ترجمہ) ۱/۳۔۸۳۔
۳۳۱۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۳۔
۳۳۲۔ التعرف لمذہب اہل التصوف ۶۳۔
۳۳۳۔ الکشف عن مہمات التصوف ص ۴۹۔
۳۳۴۔ احیاء علوم الدین ۹/۳۔
۳۳۵۔ المنقذ من الضلال ص ۲۷۵۔
۳۳۶۔ ابن عربی: مواقع النجوم (ابن عربی حیات و آثار ص ۲۳۸)۔
۳۳۷۔ طبقات الصوفیہ ص ۱۴۴۔
۳۳۸۔ احیاء علوم الدین ۲۵/۳۔
۳۳۹۔ احیاء علوم الدین ۴۷/۳۔
۳۴۰۔ مصباح الہدایہ، ص ۶۰ (ابن عربی احوال و آثار)۔
۳۴۱۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
۳۴۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
۳۴۳۔ طبقات الصوفیہ ص ۷۴۔
۳۴۴۔ کشف المحجوب ص ۶۰۔
۳۴۵۔ کشف المحجوب ص ۶۲۔
۳۴۶۔ کتاب اللمع فی التصوف ۶۳۱، الرسالۃ القشیریہ ص ۲۲۔
۳۴۷۔ شیخ کی اس تشبیہ سے اتفاق کرنا بڑا مشکل ہے۔ کیونکہ اس زد پر خود رسالت مآب سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے آنے کا امکان ہے۔
۳۴۸۔ کشف المحجوب، ص ۶۱۔

مراجع

عربی

۱۔ ابونصر السراج: کتاب اللمع فی التصوف تحقیق: نکلسن طبع لیدن ۱۹۱۴ء۔
۲۔ ابوبکر محمد الکلاباذی: التعرف لمذہب اہل التصوف تحقیق عبدالحلیم محمود اور طٰہٰ عبدالباقی، طبع قاہرہ، ۱۳۸۰/۱۹۶۰ء۔
۳۔ ابوالقاسم القشیری: الرسالۃ القشیریہ۔ تحقیق عبدالحلیم محمود اور محمود بن الشریف طبع قاہرہ ۱۹۷۲ء۔
۴۔ ابوطالب مکی: قوت القلوب، قاہرہ، ۱۳۸۱/۱۹۶۱ء۔
۵۔ شیخ عبدالقادر جیلانی: فتوح الغیب، قاہرہ ۱۳۹۲/۱۹۷۳ء۔
۶۔ ایضاً: الغنیۃ لطالبی طریق الحق، قاہرہ ۱۳۷۵/۱۹۵۶ء۔
۷۔ ایضاً: الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، قاہرہ ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء۔
۸۔ شہاب الدین سہروردی: عوارف المعارف، دارالکتاب، بیروت، لبنان، ۱۹۶۶ء۔

۹۔ ابن الجوزی المنتظم فی تاریخ الملوک والامم۔

۱۰۔ منصور حلاج دیوان، تحقیق مسینوں (Louis Mssignon) طبع پیرس ۱۹۸۶ء۔

۱۱۔ ایضاً کتاب الطواسین --- ایضاً --- ۱۹۱۳ء۔

۱۲۔ ایضاً --- اخبار الحلاج۔ تحقیق مسینوں، پال کراؤس، طبع پیرس ۱۹۳۶ء۔

۱۳۔ امام غزالی احیاء علوم الدین، طبع مصر ۱۳۵۸/۱۹۳۹ء۔

۱۴۔ ایضاً --- المنقذ من الضلال مع ابحاث فی التصوف عبدالحلیم محمود، قاہرہ بدون سنہ۔

۱۵۔ امام غزالی: مشکاۃ الانوار، قاہرہ ۱۹۶۴ء۔

۱۶۔ ایضاً --- روضۃ الطالبین، مکتبہ جندی، مصر۔

۱۷۔ ایضاً --- القصور العوالی۔ (مجموعہ رسائل امام غزالی) مکتبہ جندی، مصر۔

۱۸۔ ایضاً --- الاربعین فی اصول الدین، دار آفاق بیروت۔

۱۹۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری منازل السائرین، دارالکتب العربیۃ مصر۔ بدون سنہ۔

۲۱۔ ابن قیم: مدارج السالکین، دارالکتاب العربی بیروت لبنان، ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء، طبع دوم۔

۲۲۔ محمود بن عبدالمعطی الاسکندری: شرح منازل السائرین تحقیق S.DElaugier De Beaurecaeil. O.P. طبع قاہرہ ۱۹۵۴ء۔

۲۳۔ محمود بن حسن الفرکاری: شرح منازل السائرین۔ محقق سابق، طبع قاہرہ ۱۹۵۴ء۔

۲۴۔ ابن العربی: فتوحات مکیہ، دار صادر بیروت۔

۲۵۔ ایضاً --- فصوص الحکم، تحقیق ابو العلاء عفیفی، قاہرہ ۱۳۶۵/۱۹۴۶ء۔

۲۶۔ عبدالکریم جیلی: الانسان الکامل۔ قاہرہ طبع دوم ۱۳۷۵/۱۹۵۶ء۔

۲۷۔ عبدالرحمان سلمی: طبقات الصوفیہ، تحقیق نورالدین شریبۃ، طبع مصر ۱۳۷۲/۱۹۰۳ء۔

۲۸۔ حارث محاسبی: محاسبۃ المجالس، مکتبۃ الدراسات الشرقیہ، ۱۹۲۲ء۔

۲۹۔ شیخ مجدد الف ثانی: رسالہ تہلیلیہ (مع اردو ترجمہ) طبع کراچی، ۱۹۶۵ء۔

۳۰۔ شاہ ولی اللہ: لمحات، تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد سندھ (بدون سنہ)

۳۱۔ ایضاً --- مکتوب مدنی (مع اردو ترجمہ از مولانا محمد حنیف ندوی) ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ ۱۹۶۵ء۔

۳۲۔ ایضاً --- سطعات تحقیق غلام مصطفیٰ قاسمی: شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدر آباد سندھ ۱۹۶۴ء۔

۳۳۔ شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی: عبقات، المجلس العلمی کراچی۔ ۱۳۸۰ء۔

۳۴۔ ابو الوفا عفیفی التفتازانی: ابن سبعین و فلسفۃ، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۸ء۔

۳۵۔ ایضاً --- ابن عطاء اللہ السکندری و تصوفہ، مکتبہ القاہرہ الحدیثہ ۱۹۵۸ء۔

۳۶۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی، الانسان الکامل فی الاسلام، وکالۃ المطبوعات کویت طبع دوم ۱۹۷۶ء۔

۳۷۔ ایضاً --- شطحات الصوفیہ مع النور من کلمات ابی طیفور، کویت، ۱۹۷۶ء۔

۳۸۔ عبدالرحمٰن بن محمد سعید: ابو حامد الغزالی و التصوف، دار طیبہ ریاض طبع دوم ۱۴۱۹ء۔

۳۹۔ فواد سیزگین: تاریخ التراث العربی، جلد اول، حصہ چہارم عربی ترجمہ محمود فہمی حجازی طبع ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳ء۔

۴۰۔ خیرالدین زرکلی: الاعلام، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۲ء۔

فارسی

۱۔ شیخ علی ہجویری: کشف المحجوب، والنتین ژوکوفسکی، طبع ایران، ۱۳۳۶ء۔

۲۔ مولانا جلال الدین رومی: مثنوی (مرآۃ المثنوی از تلمذ حسین، حیدر آباد، ۱۳۵۲ء)۔

۳۔ ایضاً۔۔ فیہ مافیہ تصحیح و حواشی بدیع الزماں فروزانفرا، طہران، طبع سوم ۱۳۵۸ھ۔
۴۔ مولانا جامی: نفحات الانس، نول کشور، ۱۹۱۰ء۔
لوائح نول کشور، ۱۹۰۰ء۔
الدرۃ الفاخرہ
۵۔ فریدالدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، مرزا محمد خاں قزوینی، طبع ایران، بدون سنہ۔
۶۔ شیخ مجدو الف ثانی: مکتوبات امام ربانی، تحقیق نور احمد امرتسری لاہور، ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء۔
۷۔ شاہ ولی اللہ: انفاس العارفین، مجتبائی ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء۔
۸۔ ملا صدرا: رسالہ در وحدۃ الوجود، مرتبہ غلام یحییٰ انجم (مطبوعہ خدابخش جنرل نمبر ۷۴۔۷۹ ۱۹۹۲ء)۔
۹۔ نجم الدین محمود شبستری: گلشن راز، طبع لاہور، ۱۳۴۷ھ۔
۱۰۔ شیخ عضدالدین: مقاصد العارفین، تحقیق نثار احمد فاروقی/صاحبزادہ شوکت علی خاں، عربک پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ٹونک راجستھان ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء۔
۱۱۔ عبدالقادر مہربان: اصل الاصول: یوسف کوکن مدراس یونیورسٹی ۱۹۵۹ء۔
۱۲۔ ڈاکٹر سید صادق گوہرین: شرح اصطلاحات تصوف، طبع ایران۔
۱۳۔ شاہ رفیع الدین: دمغ الباطل، تحقیق عبدالحمید سواتی، گوجرانوالہ، ۱۹۷۶ء۔

اردو

۱۔ عبدالکریم قشیری: الرسالۃ القشیریہ، ترجمہ پیر محمد حسن۔ ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء۔
۲۔ علی ہجویری: کشف المحجوب، ترجمہ میاں طفیل محمد، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، طبع دوم ۱۹۸۱ء۔
۳۔ مولانا اشرف علی تھانوی: التکشف عن مہمات التصوف، کتب خانہ اشرفیہ دریبہ کلاں۔
۴۔ محسن جہانگیری: ابن عربی حیات و آثار ترجمہ سہیل عمر، احمد جاوید، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع اول ۱۹۸۹ء۔
۵۔ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین، ترجمہ از مفتی عبدالدائم جلالی، دینی کتب خانہ لاہور بدون سنہ۔
۶۔ بحرالعلوم مولانا عبدالعلی انصاری، وحدۃ الوجود مااردو، ترجمہ ابوالحسن زید فاروقی، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء۔
۷۔ علامہ اقبال: تاریخ تصوف: مرتب صابر کلوری، مکتبہ الحسنات دہلی ۱۹۸۹ء۔
۸۔ مولانا عبدالرحمٰن کیلانی: شریعت و طریقت، مکتبہ السلام، لاہور ۱۹۸۸ء۔
۹۔ ڈاکٹر عبید اللہ فراہی: تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ۔ ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ، ۱۹۸۷ء۔
۱۰۔ ڈاکٹر غلام قادر لون: مطالعہ تصوف مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۴ء۔
۱۱۔ شاہ محمد عبدالصمد: اصطلاحات تصوف، طبع دہلی ۱۹۲۹ء۔

انگریزی

1. Louis Massignan: The Passion of al-Hallaj, translated from the French by Herbert Mason, Princeton University Press 1982.
2. Dr. Ali Hassan Abdul Qadir: The life Persnolity and Writings of Al-Junayd. (London 1962)
3. Dr. Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, reprint 1968.
4. Dr. Muhammad Abdul Haq Ansari, Sufism and Shariah, Islamic Foundation Leccester, U.K., 1986.

ابنِ عربی کا نظریۂ وحدتِ وجود

محمد عبدالسلام خان

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس مسئلے سے ابتدا کی جائے۔ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے حوالے کیے بغیر بیان کرنا مشکل ہے، اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنادیتی ہے۔ فلسفہ اور تصوف دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور ہے، اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے اتنا ہی عقلی اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کے بجائے تشکیک و ارتیاب کی دلدل میں پھنسادیا۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کے بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کی۔ انکشافِ حقیقت میں مقال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا۔

اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظریِ تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شارحین اور پیرووں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تاکہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری بھی شیخ پر نہ آ جائے۔

ترتیب

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، حتی کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انہیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام نہیں ہے، اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اس لیے تکرار اور اعادے سے دامن بچالینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی خصوصاً اس لیے کہ میں نے تفصیل و توضیح کے بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں وہ میری کوتاہیاں ہیں، شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے مبادی کی تشریح اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے، بہتر ہوگا کہ ہم یہ متعین کرلیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیائے معلومہ اور

علم میں کیا رشتہ ہے۔ اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجزیہ اور اس سے نتائج کا استخراج بہت زیادہ قدیم نہیں ہے۔ یہ مغربی فلسفیوں کی دقتِ نظر کا نتیجہ ہے، تاہم کسی فلسفیانہ نظم کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم کے تعلق کا پتا لگائیں کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تصوریت اور واقعیت کا دار و مدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں ذاتی حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے ہی کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور نفس الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کیے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقۃً ناتمام رہے گی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہو جانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہو جائے گا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے ابن عربی کی تشریحِ وجود کس قسم کے نظامِ فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔

علم و معلوم:

اشیاء ان کی کیفیات، کمیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی اہمیت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم معلومات و اشیاء پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہمارا علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، یہ نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقۃً بہت دوررس نتائج کا حامل ہے۔ اس حکم نے کائنات کو کیا سے کیا بنا دیا ہے۔ عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کر دیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل کو لگتا ہوا جواب فلسفے سے بایں ادعائے ترقی آج تک نہیں بن پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے مدرکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علیحدہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیاء اور ان کی صفات، ہمارے علم اور احساس سے علیحدہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیاء اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیاء کا کوئی خارجی وجود ہے بھی، تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم ان سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگا سکتے ہیں، جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں، وہ وہی ہستی اور وجود ہے، جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید بر آں اگر چیزوں کی ہستی کو براہ راست تجربے سے اخذ کیا جائے تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے؟ یعنی ذہن سے ماورا کسی ایسی ذات کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے یا فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، در آں حالے کہ براہِ راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات اور ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ بالا سوالات کی کسی ایک شق کو بھی قطعیت کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور ایسا فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جانا ہنوز انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ ہاں اس کی دونوں شقوں کا

مالہ وماعلیہ بیان کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شقوں کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں صرف شیخ کے نقطۂ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و ادراکات سے علیحدہ اور ہمارے ذہن سے خارج فقط ایک مجہول الکنہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و ادراکات کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ کوئی خفتہ اور انفعالی حقیقت نہیں، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔ اظہار اس کی ذات کا اقتضا ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور ابھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مضمر صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات کسی خفتہ اور انفعالی شئے سے متعلق نہیں، اس لیے خود بھی انفعالی، خفتہ اور بے شعور نہیں ہے۔ اس حقیقت میں مضمر اور دبے ہوئے رہیں۔ ان میں بھی ابھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔ ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔ یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لیے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے علاوہ کسی شئے کی ہستی نہیں ہے، اس لیے ان امکانات کے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے۔ اسی حقیقت کے امکاناتِ ظاہرہ کا نام کائنات اور عالم ہے۔

شیخ کے نزدیک اشیاء یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ معلوم کو علم کے۔ علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس(۱) حواس اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے۔(۲) لیکن عام حالات میں حواس اشیاء کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیاء کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اس تعلق کو جو اشیاء کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے، قطع کر لیا جائے کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل اور مانع اشیاء کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے متشکل ہونا نہیں، بلکہ اپنے آپ کو انہیں تک محدود کر لینا اور فقط انہیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچالیا جائے اور اشیاء کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے، اس طرح کی حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے، اور اسے اس کے کانوں سے سنا جائے یعنی حقیقت کو حقیقت میں ہو کر محسوس کیا جائے تو اشیاء اپنی حقیقت سمیت محسوس ہوں گی اور صور اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائیں گے۔ یہ علم مکمل بھی ہوگا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی۔ ایسے علم میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے، اس میں کمی بیشی ممکن نہیں ہے۔(۳)

جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہو سکتا کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لیے معلوم کو محدود ہونا چاہیئے، اور حقیقت نہ محدود ہے نہ ہو سکتی ہے۔(۴) عرفانِ حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارہ محض ہیں۔ ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیاء کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیاء کے بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے، اور چونکہ

حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز مشابہ ہے اور نہ کوئی اس کی مثل، اس لیے اس کے ادراک کے لیے یہ طریقہ بالکل بیکار ہے۔ فرماتے ہیں۔(۵)

"ادراک کرنے والے شخص کے لیے کسی شے کا ادراک کبھی ممکن نہیں الا یہ کہ اس شئے کا کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پہلے سے موجود ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو یقینا وہ نہ تو اس کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے۔ تو جب وہ نہیں پہچانتا، بجز اس کے اس (کے ذہن) میں اس شئے کا مثل ہو جس کو وہ جاننا چاہتا ہے، وہ نہیں جانتا مگر شئے کے مشابہ اور ہمشکل کو اور باری سبحانہ نہ کسی شئے کے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے، لہذا اس کو کبھی نہیں جانا جا سکتا"۔

استدلالی اور فکری علم اگر بکار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت کے ادراک اور اس کے کسی رخ کے جاننے کی حد تک۔(۶)

واقعیت اور غیر واقعیت:

شیخ کی یہ مجہول الکنہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرنے والے کے خیال کے تابع ہے، نہ کسی ادراک کرنے والے کے ادراک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور ادراک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود وجود ہے، جو نہ کسی دوسرے وجود پر موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلول۔ یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے، دوسرے موجودات کا حقیقی ہونا اس پر موقوف ہے۔ ذاتِ باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذاتِ باری کی صلاحیتیں اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے، علم باری میں ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علمِ باری میں یہ ثبوت امکانات کا علمی وجود ہے، جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے اپنی ذات میں موثر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہ ان کا ثبوت۔

چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہذا ان امکاناتِ ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے۔(۷) ظہور کے معنی ہیں ان امکانات کا مصور، ممتاز اور مرتب و محدود ہونا، گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکانات ثابتہ اپنی ثبوتی حیثیت سے وجود حیثیت میں آجاتے ہیں۔ مجسم چیزیں جو مجسم نہیں، مجسم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں "خیال" ایک ایسی قوت ہے، جس میں چیزیں مستحیل اور متبدل ہوتی رہتی ہیں اور غیر مجسم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذات باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں اشیاء کا ظہور ہوتا ہے اور مرتبہ ثبوت سے اشیاء مرتبہ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں:(۸)

"حقائق میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا"۔

شیخ اس خیال کو "خیالِ منفصل" سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیالِ منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور ایسا ظرف ہے جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے اور انہیں مجسم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے، جسے شیخ "خیالِ متصل" کہتے ہیں۔ خیال کی یہ قسم متخیلات کے تابع ہے۔ اس کے حصول کے معنی صورِ متخیلہ کا حصول

ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:(۹)

"خیالِ متصل اور خیالِ منفصل میں فرق یہ ہے کہ متصل صورِ متخیلہ کے جاتے رہنے سے جاتا رہتا ہے اور منفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت ہے جو ہمیشہ معانی اور ارواح کو قبول کرتی رہتی ہے۔ انہیں ان کی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور بس"۔

بہرحال صور اور ظواہر کا یا دوسرے لفظوں میں کائنات کا ظرفِ وجود ذات باری کی مذکورہ بالا حیثیت ہے، جسے ہم خیال باری کا نام دے سکتے ہیں۔ اس ظرف میں اشیاء کا وجود بھی خیالی اور ظلی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں:(۱۰)

"ذاتِ حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدلتے رہنے والا خیال ہے اور زائل ہوتا رہنے والا سایہ ہے چنانچہ نہ تو دنیوی اور اخروی اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور نفس اور نہ اللہ یعنی ذاتِ حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی، بلکہ مسلسل و متواتر ایک صورت سے دوسری کی طرف بدلتی رہتی ہیں اور اسی کو خیال کہتے ہیں"۔

شیخ کے نزدیک نفس الامری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے آخری ذاتِ باری کے علم و خیال پر موقوف ہے۔ پہلی صورت خود اصل ہے اور کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں معدوم ہیں۔ ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جواہر موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جواہر کا موجود ہونا ہے۔ اور بس۔(۱۱)

خیالِ باری میں اشیاء کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علمِ باری میں ثبوت ہو۔ علم باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیالِ باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت نہیں، ان کا خیالِ باری میں بھی ظہور اور وجود نہیں ہو سکتا۔ ایسی چیزیں جو خیالِ باری اور علمِ باری میں نہ ہوں۔ معدوم، باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگرچہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذاتِ باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت و وجود ہو چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں۔ لہذا وہ بہرحال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی، کیونکہ وہ محض حکم اور صورتیں ہیں۔ ان کے لیے کوئی وجودی شئے نہیں جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے:(۱۲)

"باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجوداً کوئی عین نہیں ہے۔ یہ ایسے عدم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معلوم ہیں۔ چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امورِ وجودیہ کو چاہتی ہیں تاکہ ان سے قائم ہوں، لیکن چونکہ نہیں پا سکتیں لہذا مضمحل اور معدوم ہو جاتی ہیں"۔

وحدتِ وجود کے معنی:

کائنات اور ذاتِ باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات اور معتقدات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذاتِ باری کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذاتِ باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذاتِ باری کی ہستی سے علیحدہ

ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کی رائے یہ ہے: (۱۳)

"یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق۔۔۔ خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے، اور حق اپنی ذات و عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں"۔

باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے، مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنادیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہو گئی ہوں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت، قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں حرکت انگلیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بواسطہ ہے اور انگلیوں کے اعصاب کی حرکت بلا واسطہ اور براہِ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی نسبت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو۔ باری تعالیٰ کی براہِ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو ہست بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ کائنات کا وجود ہے، مگر اس طرح کہ ذاتِ باری نہ تو عین ہے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ اور نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذاتِ باری کے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم دوسری چیزوں کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے یعنی دوسری چیزیں اس سے نیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔ (۱۴)

واقع میں اگر وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی جتنی وجودی صفات اور احوال ہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذاتِ باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذاتِ باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذاتِ باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذاتِ باری سے علیحدہ اس کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ (۱۵)

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلافِ واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل انہیں مختل یا خلافِ واقع بنا دیتے ہیں۔ (۱۶)

ذاتِ باری میں حیثیتوں کا اعتبار:

کائنات اور اس کے اوصاف و احوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذات باری سے جو توجیہ کی ہے، اس میں ان عام مسلمات کو پیش نظر رکھا ہے کہ کائنات اور ذات باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لیے باری تعالیٰ کی محتاج ہے، اور باری تعالیٰ کائنات سے بے نیاز اور غنی۔ ظاہر ہے کہ وحدتِ وجود مان کر ایسا نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرد امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذاتِ باری میں جو ان کے نظام کا نقطۂ آغاز ہے، خالص تصوری اور مجرد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انہیں سے کائنات اور ذاتِ باری کی تشریح کی ہے۔

ذات باری سے بہت سے مختلف آثار و افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف آثار و افعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پروردگار کی، و علیٰ ہذا القیاس۔ ذاتِ باری کی ان حیثیتوں کو جو ان افعال اور آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسما و صفات کہا جاتا ہے۔ ان اسماء و صفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذات ایک خاص طرح سے موجود ہے، یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذاتِ باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو اسماء و صفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا ذہنی مفہوم سہی، مگر کوئی خارجی اور عینی وجود نہیں۔ ہاں ذاتِ باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ بعینہٖ ذاتِ باری کی اپنی ہستی ہے ذاتِ باری ازلاً اور ابداً یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہی اس کی صفات اور اسماء کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے۔(۱۷)

ذاتِ باری کا ظہور:

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور مشخص اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں، جن کی ذہن سے باہر کوئی گنجائش نہیں۔ اشیاء کے اوصاف اور ان کی باہم دگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیاء میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں، اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالم خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالم خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنی رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم، نہ کاتب ہو نہ غیر کاتب، کھڑا، بیٹھا، لیٹا کچھ نہ ہو، نہ خفتہ ہو نہ بیدار، نہ اس جگہ ہو نہ اس جگہ، نہ اس وقت ہو اور نہ اس وقت۔۔۔ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں وہ ان سب سے بالکل معرا ہو۔

اوصاف و احوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے، اسے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لیے ان آثار اور افعال کا ظہور ضروری ہے۔

جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے عالمِ خارجی میں موجود ہونے کے معنی اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے، بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہ اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذاتِ باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے جن کا وہ مصدر اور منبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان صادر ہونے والے آثار اور افعال کے اعتبار سے جو نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے امتیازات و تعینات ہیں۔ یہ تعینات باہم دگر ممتاز ہیں۔ ذات کو جو نسبت کسی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے، وہ اس نسبت سے الگ ہے جو ذات کو کسی دوسرے اثر کے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذاتِ باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے۔ جو خلق یا آفرینش کہلاتی ہے، معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل ہے جسے علم و دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہم دگر ممتاز اور متعین ہیں۔ ذاتِ باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا ہونے والے آثار وافعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذاتِ باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی آثار و افعال سے، یا یوں کہیے کہ تمام تعینات وصفات سے ذات باری کو معرا فرض کر لیا جائے اور فعلیتوں کے بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے تو ذات غیبِ مطلق ہو جائے گی، اور اس کا خارجی وجود ناممکن ہو گا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے، نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے نہ اس جگہ، غرض یہ کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطورِ تبادل موصوف ہو سکتا ہے۔ اور ان کے بجائے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے، تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا سے بالکل ماورا ہے۔ اس کے عالمِ خارجی میں ظاہر ہونے کے لیے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذاتِ باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے۔ اگر ذاتِ باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ نسبتِ محض رہ جاتی ہیں۔ جس طرح زید کے وجود سے علیحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اصلی اور حقیقی وجود صرف ذات کا ہے، اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں، بلکہ بعینہ وجود ہی ہے۔

ابنِ عربی کے وحدتِ وجود کی اساس:

ابن عربی نے وحدتِ وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکنہ (۱۸) مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتی کہ خود ابہام کی قید سے بھی بری ہے، ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزہ ہے، حتی کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جاسکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جاسکتا ہے۔ یہی حقیقتِ ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات ہے اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذاتِ باری سے جو اس توجیہ کی بنیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔ عربی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ میں

ان میں سے ان چند اصولی حیثیتوں کو بیان کروں گا جو کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں۔

مرتبۂ غیبِ مطلق یا غیب الغیب:

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعینات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعینات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعینات اور صفات ہی ہوں تو انہیں صفات، تعینات یا اسما، کہنے کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً انسانیت نہ تو زید کی صفت ہے، نہ اس کا خارجی اثر، بلکہ اس کی حقیقت میں شامل ہے۔ اگر انسانیت کو زید سے علیحدہ فرض کر لیا جائے تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائے گی۔ عالم ہونا، کاتب ہونا، نیک ہونا، بد ہونا، خوش خلقی، بد خلقی، خوبصورتی، بدصورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعینات ہیں، انہیں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صلاحیتوں کا اعتبار ہے، اس کی فعلیتوں کا لحاظ نہیں۔ چنانچہ اگر اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس سے بالکل متضاد صفت لے لے۔ مثلاً وہ نیک کے بجائے بد ہو جائے۔ اس کی خوش خلقی بد خلقی میں تبدیل ہو جائے، بعض امراض اس کو خوبصورت سے بدصورت بنادیں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اب زید نہیں رہا، اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا میں موجود ہو گئی، بلکہ وہ اب بھی زید ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس کی ذات میں شامل ہوتیں تو ہمیں یقیناً ماننا پڑتا کہ زید کی ذات میں انقلاب آ گیا۔ لہذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کی ذات میں صلاحیتیں ہی صلاحیتیں ہیں جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شئے کی صلاحیت [illegible] کا مطلب یہ ہے کہ ذات میں وہ شئے نہیں پائی جا رہی ہے، لیکن پائی جا سکتی ہے۔ ذات میں کوئی ایسا مانع نہیں ہے جو اسے اس شئے کے ساتھ متصف ہونے سے روک رہا ہو۔ بنابریں اگر صلاحیتیں عدمی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ مفروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے، نہ کاتب، نہ نیک ہے، نہ بد، خوش خلق ہے، نہ بد خلق، خوبصورت ہے، نہ بدصورت، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفتوں سے عاری ہے اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پایا جائے گا تو ان میں سے کچھ صفتوں سے تو ضرور موصوف ہو گا۔

ذاتِ باری بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اسماء کا مسمّٰی ہے۔ لہذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعینات سے منزہ اور تمام صفات سے معرّا ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک عقل تجرید سہی، مگر ہے ہر قسم کی وجودی اور ثبوتی صفات سے بَری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئے گا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے کل الفاظ ہیں:(۱۹)

"ذات کا بطن اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بلحاظ کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے"۔

ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا محل ہے اس لیے ذاتاً ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے، تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے موخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تنزلات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تنزلات میں مقدم اور موخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورۂ بالا توضیح سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے۔ ہر تعبیر اور ہر عنوان کے لیے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بے شک ایسی

صورت میں ذات مطلق ہونے کے بجائے مقید ہو جاتی ہے، لیکن افہام و تفہیم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذاتِ مطلقہ کی تعبیر کی جائے۔ بہر حال بعض وجوہِ تعبیر کی بنا پر اسے غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے:

> "پہلا مرتبہ۔۔۔ الوہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہوروں) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبارات کی بنا پر غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔(۲۰)

ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم اور ادراک کی گرفت سے ماورا ہے کیونکہ کسی شے کے معلوم اور مدرک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص ثبوتی صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے اور ظہور کے لیے تعینات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعین ذات کا علم ہے اور اس مرتبے میں ذات ہر قسم کے تعینات اور صفات سے بری ہے۔

مرتبۂ احدیت یا وجودِ مطلق:

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزلی تعین اس کے وجود کا ثبوت ہے جبکہ ذات میں وجود کا لحاظ ہو اس کے لئے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعینات کا ثبوت ذات کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ جتنی صفات ہیں، ذات ان سب سے عاری اور مجرد ہے۔ محض اپنے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبے سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہامِ محض ہے، مگر اس میں ایک گونہ انجلاء اور ظہور ہے۔ یہ انجلاء اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لیے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں "کان اللہ و لیس معه شیٔ" یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شئے نہیں، اس تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجودِ محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلی اول، مرتبہ احدیت اور وجودِ مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا:(۲۱)

> "مراتبِ وجود میں سے دوسرا مرتبہ تنزلاتِ ذات کا پہلا تنزل ہے جسے تجلی اول، احدیت اور وجودِ مطلق کہا جاتا ہے۔۔۔ حقیقۃً یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلی غمائی اول کا ذات سے تعلق اس کی طرف وجودی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تجلی بطون اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے"۔

اس مرتبے میں ذات اور احدیت اور یکتائی سے محض اپنے ہی وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجودِ محض کا ہے، وجودِ محض کے علاوہ عدمِ محض ہے۔ لہذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں، تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے۔ خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شئے ہے ہی نہیں تو امتیاز

دینے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشا ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام صفتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہور کا دارومدار اس موجود حقیقت پر ہے۔ چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور بطون میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ذاتِ باری سے جتنے افعال و آثار سرزد ہوتے ہیں، ان میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:(۲۲)

"پہلی تجلی ذات کی فقط ذات کے لیے ہے۔ یہ احدیت کی حیثیت ہے جس میں نہ کوئی صفت ہے نہ اسم کیونکہ ذات جو وجودِ محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ بحیثیتِ موجود وجود کے علاوہ عدمِ مطلق ہی ہے۔ عدمِ مطلق لاشئے محض ہے۔ لہذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شئے سے ممتاز ہو کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شئے ہے ہی نہیں"۔

شیخ نے اک دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے:(۲۳)

"وجود کی حقیقت اگر یوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شئے نہیں، تو لوگ اسے مرتبہ احدیت کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسماء و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے"۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہیے۔ خود صفتِ وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی، جب تک وہ خاص خاص اوصاف اور تعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبۂ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے۔ لہذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں:(۲۴)

"معلوم ہونا چاہیے کہ حقِ تعالیٰ پر اس کے مقامِ احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پا سکتا۔ ہاں، اس کے مقامِ واحدیت میں اسے اسماء و صفات کے ذریعے سے جانا جا سکتا ہے"۔

مرتبۂ وحدت اور تعینِ علمی:

موجود ہونے کے بعد ذاتِ باری کا اک دوسرے مرتبے میں تنزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبۂ وحدت یا احدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذاتِ باری کی صفت ہے، تاہم ذاتِ صرفہ اور وجودِ مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہیں۔ وحدت سے متعلق کے لئے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے واحد اس وقت ہو سکتی ہے جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ ان سب میں ایک یا نرالی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لیے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے، جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لیے علم سے موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لیے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور امکانات کے علم کو شامل ہے، جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے، کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہٖ ذات کا وجود ہے، بلکہ نسبتی امتیاز ہے جو

ذات کے واحد یا نرالی ہونے کے کافی ہے۔ ذاتِ باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیاء کے لیے مبدا اور علت ہونا اس تعین کے تحت ہے۔ فرمایا:(۲۵)

"حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبدا ہونا، اثر پذیر ہونا اور ایجادی اور فعلی عقل ہونا، وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے، لیکن ذات کا ماسوا سے امتیاز نسبتی ہے حقیقی نہیں۔ حق تعالیٰ کی وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مبدا ہونا اسوقت سمجھے جا سکتے ہیں، جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذاتہ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس علم کا ظرف بھی اس کی ذات ہے حق تعالیٰ کا عالمِ ذات ہونا ایسی نسبت ہے جو ہر شئے کے علم کو شامل ہے"۔

ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں:(۲۶)

"دوسری تجلی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذاتِ باری کے شئون (کیفیات) ہیں، جو ذات کے لیے ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے"۔

حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزل ہے، یہ تنزل اسماء و صفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مرتبۂ اسماء و صفات یا مقامِ جمع:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذاتِ باری کا علمی تعین اس کے مرتبۂ وجود کے بعد ہے۔ اشیاء کا مبدا اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موقوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے، ان کا علم ہو۔ اس علمی تعین کے بعد ذاتِ باری میں اسماء و صفات کا درجہ ہے اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال و آثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال و آثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقامِ جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ اشیاء کلیہ و جزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبۂ اسماء و صفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں۔(۲۷)

"اگر (حقیقتِ وجود کا) اشیاء کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیات و جزئیات معتبر ہیں جو اس کے لیے لازم ہیں تو اس کا نام اسماء و صفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقامِ جمع ہے۔

اللہ:

ذاتِ باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کر لینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذات

باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے جس میں اس کے ساتھ اسکے تمام اسماء و صفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں، یعنی ذاتِ باری کو ان تمام افعال و آثار کے ساتھ جن پر اس کے اسما و صفات مشتمل ہیں اور ان تمام انفعالات اور تاثرات کے ساتھ جنہیں اس کے اسماء چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذاتِ باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔ ملاحظہ ہو:(۲۸)

"تحقیق یہ ہے کہ اللہ ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں۔ یہ تمام مظہری امکانی، انفعالی اسمائے الٰہیہ عالیہ کو حاوی ہے۔

ذات باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے، یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ وہ الآن کما کان ہے: اسی طرح تھی اور اسی طرح رہے گی۔ ازلاً ابداً یکساں، بلا تغیر و تبدل۔ ایجادِ عالم یا ظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی۔(۲۹) مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیئت سے قطع نظر کر کے اسکا ظہور ہو سکتا ہے کہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں، اور ممکنات کا اپنی حیثیت مین وجود و عدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو، اور خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:(۳۰)

"اور ممکن اسکی (یعنی حق تعالیٰ کی) وجہ سے واجب الوجود ہے، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے اور وہ حق کے توسط سے ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان اس ظاہر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں۔ چنانچہ یہ ظہور اور ظاہر امکان سے موصوف ہیں اور یہ مظہر کے اعیان یعنی ممکن کا حکم ہے۔ مکن کا واجب الوجود میں مندرج ہونا ین کے اعتبار سے اور واجب الوجود کا ممکن میں اندراج حکماً ہے"۔

باری تعالیٰ کے اسماء و صفات:

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء و صفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاہتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفاتِ باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں:(۳۱)

"اللہ کے لیے اسماء حسنیٰ ثابت ہیں۔ یہ الٰہی حیثیتیں ہیں جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکامِ ممکنات وہی صورتیں ہیں جو موجودِ حق میں ظاہر ہیں، چنانچہ الٰہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے"۔

اسماء و صفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ ان اسماء و صفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صُور کا نام ہی عالم ہے۔

ان صفات کی بالفعل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں۔ یعنی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذاتِ باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور عالم کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہو جانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں:(۳۲)

> "اسمائے الٰہی عین مسمّٰی ہیں۔۔۔ اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسماء کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مالوہ (عبد) کی طلبگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسماء کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط سے ہے، موجود کے اعتبار سے بھی اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی۔ اور حق عالی ذات کیا عتبار سے عالموں سے بے نیاز۔۔۔ اور حقیقۃً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں"۔

جب باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسماء و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسماء و صفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے، تو گویا باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں، جن میں اشیاء اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں:(۳۳)

> "اور تمہیں معلوم ہے کہ حق کے لئے اسمائے حسنیٰ اور صفاتِ عالیہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالیٰ کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں، جن میں اشیاء کے امکانات محفوظ ہیں"۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذاتِ باری کا ہے، جو کسی کے علم وخیال پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظلی اور تبعی ہے، چنانچہ خود صفاتِ باری کا بھی اپنا وجود نہیں، ورنہ وجودِ واحد نہیں رہے گا۔ اور ذاتِ باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی اور یہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفاتِ باری عدمی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا نام ہے، جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالیٰ میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشارٌ الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔

وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذاتِ باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقل خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انہیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشاپرداز ہونا، شاعر ہونا، خوش خط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی بعینہ دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوشخطی، شاعری نہیں، شاعری کو خطابت نہیں کہا جاسکتا، اور یہ تینوں انشاپردازی نہیں ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے، خارجی عالم میں صرف زید ہے۔ زید کی ہستی اس کی انشاپردازی، شاعری، خوشخطی، خطابت سب کی ہستی ہے؛

ان کاالگ الگ صفتیں ہونا بلکہ خود ہونا بھی عقل کا استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی کیا اس سے کچھ زائد ہیں کہ واقعہ میں زید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ ان کا یہ ظہور کسی فرض اور وہم پر موقوف نہیں ہے:(۳۵)

"صاحبِ تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے، جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ اسمائے الٰہیہ گوان کی حقیقتیں مختلف اور کثیر ہیں ایک ذات ہیں۔ چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقلی ہے۔لہٰذا تجلی اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے، اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے"۔

اعیانِ ثابتہ:

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ اشیاء کی یہ ہستی خارجی و تکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں۔ لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔ یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدمِ ثابت ہے کیونکہ علمِ باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدمِ محض اور عدمِ مطلق نہیں، جس میں کسی قسم کا ثبوت نہیں۔ یہ حقیقتیں جو علمِ باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود و عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے، اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحلتِ عدم ان کے اعیان وحقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے:(۳۶)

"وجود عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کا ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدمِ مطلق وجودِ مطلق کے لیے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اس وجہ سے بحلتِ عدم ممکن کے لیے عین ثابت ہے۔ اور اس کے لیے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجودِ مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے

موصوف ہے۔ اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں۔ اور نیز وجودِ مطلق عدمِ مطلق کے لئے آئینہ جیسا ہے۔ عدمِ مطلق نے (ذات) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی وہ صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے، اور جس طرح عدمِ مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر، لہذا ممکن، اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذاتِ حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے۔ چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعیانِ ثابتہ ہیں اور تجلی عدم سے معدوم"۔

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجودِ مطلق اور عدمِ مطلق ایسے متقابل ہیں کہ جن سے کوئی شے باہر نہیں ہے اس لیے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور آمنا سامنا ملحوظ ہے خصوصاً حضرتِ الٰہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیطِ کل ہے۔ چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجودِ مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صاحیتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے (کیونکہ مقامِ علم میں ذات سوائے صلاحیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا) اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلاحیتیں بعینہ "ممکن" کا عینی ثبوت ہے اور باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے۔ پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے جو وجودِ مطلق یا وجودِ حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجودِ مطلق کے مقابلے یا آئینے میں عدمِ مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں جو معدوم ہیں، ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ کہ امکانات اور صلاحیتیں نہ تو عین وجود ہیں، نہ عینِ عدم یا محال۔ اسی طرح نہ وجود سے مغائر ہیں نہ عدم اور محال سے، بلکہ اضافتی اور نسبتی امور ہیں جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجودِ مطلق ہے، اس کی صلاحیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلاحیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں، اس لیے اپنی ذاتی حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیاء کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے۔ بلکہ یہی اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا: (۳۷)

"عین ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شئے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں ہے، بلکہ معدوم ہے جس کا علم باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجودِ حق کا دوسرا مرتبہ ہے"۔

یہ ثبوت ازلی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان اعیان کا ثبوت ہے۔ یہ حقیقتیں اگرچہ ممتاز ہیں مگر ان میں ترتیب یا تقدم و تاخر نہیں ہے۔ تقدم و تاخر یا ترتیب وجود کے لوازم ہیں۔ اس لیے کہ ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت ہے موجود چیزوں کی، لیکن مرتبہ ثبوت کا تعلق علم باری سے ہے، جو ازلی ہے اور اس کے اعتبار سے اشیاء غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں: (۳۸)

"چنانچہ وجود میں ان کی آمد ترتیب وار ہوئی ہے، بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت ازلی ہے اور ازل میں ترتیب ہوا نہیں کرتی"۔

عہدِ حاضر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظاہر ازلیہ اور شیخ کے اعیانِ ثابتہ میں بس اتنا فرق ہے کہ شیخ کے اعیان کی خارجی واقعیت ضروری ہے اور وائٹ ہیڈ کے مظاہر محض امکانات اور صلاحیت ہی صلاحیت ہیں۔ نہ واقعیت ضروری، نہ غیر واقعیت، واقعیت اور غیر واقعیت کا دارومدار ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے یعنی جو ظاہر ہوگئے، واقعی، اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو، جو حقیقتیں علم باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں یا ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے، واجب الوجود ہیں، اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے، ممتنع الوجود ہیں، اور ممتنعات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا: (۳۹)

"جس ممکن کی ایجاد سے علمِ الٰہی متعلق نہیں، وہ نہیں پایا جاسکتا۔ وہ وجود کے اعتبار سے محال ہے۔۔۔ جس کی ایجاد سے علمِ الٰہی کا تعلق ہے اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا ممکن وجود کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے۔۔۔ ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا مرتبہ نہیں جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو، لہٰذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں، یا محال ہے یا واجب"۔

اعیانِ ثابتہ یا اشیاء کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود میں ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے۔ (۴۰) اعیان اپنے اس درجے میں عقل، سماع اور علم سے بہرہ ور ہیں، اور اسی لیے باری تعالیٰ کے تکوینی امر "کن" کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل، سماعت اور علم سے بالکل الگ ہے جس سے یہ اعیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں۔ کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے، یہ عدمی حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری۔ (۴۱)

"خطاب (کن، یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے، مگر ایسے اعیان پر جو ثابتِ معدوم ہوں، عاقل ہوں، سمیع ہوں، جو سنیں اس کا علم ہو، یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم"۔

ثبوتی حالت میں اعیان کمیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کمیت یا مقدار کے لیے محصور ہونا بھی ضروری ہے،

اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محصور بھی۔ کہا ہے: (۴۲)

"غیب میں اشیاء کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لیے کہ کمیت حصر چاہتی ہے، یہ کہا جاتا ہے کہ اتنی اور ان اشیاء سے متعلق غیب میں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ غیر متناہی ہیں"۔

اعیانِ ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علمِ باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے کے بعد انہیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا، نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا، کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجودِ خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔ (۴۳) لیکن جہاں تک ان کا اپنا اور دوسروں کا تعلق ہے ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں، خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور مفصل محسوس کرنا ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے اور اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں۔ (۴۴)

"اشیا بحالتِ عدم حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہیں۔ اپنے اعیان کی وجہ سے وہ اس کے لئے الگ الگ ممتاز ہیں۔ اس کے لیے ان میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے یعنی اشیاء کے خزانے جو اشیاء کے ظروف ہیں، جن میں وہ محفوظ ہیں، اشیاء کے امکانات ہی ہیں اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اعیان کے اعتبار سے ان کا وجود نہیں ہے بلکہ ثبوت ہے۔ انہوں نے حق سے جو حاصل کیا ہے وہ عینی وجود ہے۔ چنانچہ عینی وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آ گئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ مفصل ہی رہے ہیں"۔

اعیانِ ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں۔ اس لیے ان کی نوعیتیں اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں۔ اور اس لیے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیتوں اور حیثیتوں سے متعلق ہیں ان کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجودِ باری کو جو ان میں ظاہر ہے، ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان کا ظہور اپنی ان ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں: (۴۵)

"اعیان ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبہ ثبوت سے متعلق ہے۔ ان میں جو (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے"۔

باری تعالیٰ کے ان تعلقات یا اعیان کی حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعلقات ماہیتیں ہیں اور ان کلی اور تفصیل تعقلات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیاء یا افراد۔ یہ تعقلات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں، جو ذاتِ باری کے ساتھ ساتھ ہیں۔ علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو اور بعض کا بعد، بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے، لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار سے مقدم ہیں اور بعض موخر۔ یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔ بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبہ مقدم ہے اور بعض کا موخر، اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں۔ (۴۶)

"اشیاء اسکے کلی اور تفصیلی اور تفصیلی تعقلات کے تعینات ہیں اور ماہیتیں ان ہی تعقلات کا نام ہے۔ یہ ایسے تعقلات ہیں کہ جن کا تعقل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ کے تعقل میں یہ پیدا ہوا ہے۔ وہ ایسی چیزوں سے بلند ہے جو اس کے لائق نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض کا تعقل بعض سے رتبۃً موخر ہے، گو سب یکساں ازلی ابدی تعقل ہیں جو علم باری میں معلوم اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تقاضوں کے ساتھ ہے"۔

شیخ کے نزدیک حقائق یا اعیان کے ثبوت کا تعلق جواہر سے ہے۔ ان کے نزدیک اعراض کا اپنا عینی ثبوت نہیں، نہ ان کی اپنی ذاتی حقیقتیں ہیں۔ جواہر ہی کی خاص خاص نسبتوں اور حیثیتوں کا نام عرض ہے اور اعراض کا ظہور اور وجود جواہر کے وجود اور ظہور کا تابع ہے۔ اس سلسلے میں لکھا ہے: (۴۷)

"یہ (اعراض) سب نسبتیں ہیں ان کے اعیان نہیں۔ حق تعالیٰ کے لیے ان کے احکام کا ظہور جواہر کے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے (خزانۂ) غیب سے ظاہر کرے۔ جواہر کے اعیان ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں"۔

شیخ کے نزدیک بقا کے لیے عینی ثبوت ضروری ہے۔ اور چونکہ اعراض کا عینی ثبوت نہیں لہذا ان کی بقا بھی نہیں۔ یہ وہی متکلمین کا عام مسلک ہے کہ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں نہیں پایا جاسکتا۔ عرض کے قیام کے لیے جوہر کی ضرورت ہے۔ اور بقا خود ایک عرض ہے اس لئے وہ خود اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی۔ اپنے اس خیال کی بنا پر انہیں کو ماننا پڑا کہ اعراض میں بقا نہیں ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اعراض کی بقا سے انکار روزمرہ کے مشاہدے کا انکار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جسم پر سیاہی یا سفیدی برابر قائم رہتی ہے۔ یہی حال بہت سے اعراض کا ہے۔ چنانچہ اس مشاہدے کی توجیہ کے لیے انہیں اعراض میں تجددِ امثال کو ماننا پڑا۔ (۴۸) یعنی جو اعراض بظاہر باقی اور قائم نظر آتے ہیں، واقع میں قائم اور باقی نہیں، بلکہ ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور فوراً ہی ان جیسے دوسرے اعراض پیدا ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ عرض کی یہ خاص نوع اس جسم سے ختم ہو جائے۔

قضا و قدر:

شیخ کے نزدیک قضا و قدر کا تعلق اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی ان قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے، جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ حقائقِ امکانیہ خاص خاص صلاحیتوں اور استعدادوں پر مشتمل ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور استعدادیں ان کی اپنی ذاتی ہیں، کسی دوسرے کی عطا کی ہوئی اور مقرر کی ہوئی نہیں ہیں کہ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر ہو۔ ان حقائق کو باری تعالیٰ کا جاننا ان کی ان صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی جاننا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (نوشتۂ تقدیر) سے مراد اشیا کا یہی ازلی علم ہے جو ان کے وجود سے مقدم ہے۔ یہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ شیخ کے نزدیک معلوم اصل ہے اور علم اس پر مرتب۔ چونکہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے خاص خاص احوال و لوازم اور خاص خاص آثار و افعال کو چاہتی ہیں، اس لیے انہیں اصلی حیثیت میں جاننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف و لوازم اور آثار و افعال کا بھی علم ہو، ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیا اس پر

مرتب ہوتیں تو اشیا کے احوال واوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیاء کا کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیا باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اشیا کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکے گا۔ بہر حال باری تعالیٰ ایک خاص شئے کو اس کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اس لیے جانتا ہے کہ وہ شئے ان خاص حیثیتوں کی حامل ہے اگر وہ شئے ان حیثیتوں کی حامل نہ ہوتی، تو علم باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیا کی ایجاد ان ہی اوصاف ولوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علم باری میں موصوف ہیں اور جن کو مستلزم ہیں: (۴۹)

> "اللہ تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا اسے علم ہے اور اس کا علم ان ہی احوال کے ساتھ ہے جن پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مشتمل ہیں۔ بعض متغیر ہیں اور بعض غیر متغیر۔ وہ بحالت عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ انہیں جانتا ہے لہذا وہ اسی حیثیت میں انہیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی طور پر ہیں"۔

اشیا کی بے کم وکاست واقعی خصوصیات کو اشیا کے لیے اپنے علم میں مقرر کر دینا اشیا کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیا پر احکام کو نافذ کرنا قضا ہے۔ فصوص میں فرمایا: (۵۰)

> "قضا اشیا کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیا کے متعلق اللہ کا حکم اشیا اور ان میں جو چیزیں ہیں ان کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیا کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیا ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔ اشیا کے ذاتی احوال کو بلا کسی اضافے کے ان کے لئے مقرر کر دینا قدر ہے، چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے کی علت خود اشیا ہیں"۔

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیت ہو، وہ نہ ہو۔ لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت اس کے علم کے تابع ہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت ان اشیا سے یا ان کے ان اوصاف و لوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیا کے بارے میں خود اصل نہیں ہے بلکہ وہ اشیا اور ان کی ذاتی خصوصیات کا تابع ہے، تو گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر، علم اور ارادہ سب کے سب خود اشیا کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں: (۵۱)

> "چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا علم وہی ہے جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے، لہذا حقیقۃً توقیت اور تعیین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیت قدر کے تابع ہیں۔ قدر کا راز معلوم سے وابستہ ہے"۔

خلق و تکوین:

باری تعالیٰ کی صفتوں میں خلق و تکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے، لیکن یہ صفت اشیاء کا اپنا تقاضا ہے۔ اعیان کی اپنی فطرت خلق و تکوین یا ایجاد چاہتی ہے۔ (۵۲) پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل

ہست کرنااور موجود بنانا ہے لہذا عدم (عدمِ مطلق ہو خواہ عدمِ ثابت) مکوّن اور مخلوق نہیں ہے کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے۔(۵۳)

> "اور کُن (ہو جا) وجودی حرف ،جس کا اقتضا وجود ہے) ہے۔ لہٰذا اس سے وجود ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے عدم نہیں ہو تا اس لئے کہ عدم کائن نہیں ہے اور کون کے معنی وجود ہی ہیں"۔

اشیائے عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتیں اور قابلیتوں کے ساتھ علمِ باری میں ازلاً اور ابداً ثابت ہیں۔ لہذا خلق و تکوین کا تعلق عالم کے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے، جسے موجود اور ہست بنایا جائے۔(۵۴) بلکہ اشیا کے خارجی وجود سے ہے۔ چنانچہ خلق و تکوین کے معنی یہ ہیں کہ عالم کو جو ذاتِ باری میں مخفی ہے ظاہر کردیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں خلق کے معنی ہیں اشیاء کو ان کی ثبوتی حیثیت سے وجود صورت میں لے آنا۔

> "چنانچہ جب (عالم) ظاہر ہوا۔۔۔ اور یہ حقیقۃ ظہور کا درجہ ہے۔ (یعنی) خود اپنے آپ کے لیے۔ اگرچہ حالتِ ثبوت میں اپنی حقیقت اور ذات کی بنا پر ظاہر اور دوسروں سے ممتاز ہے مگر اپنے رب کے لیے، نہ اپنے لیے، اپنے لیے ظہور اس وقت ہوا جب امر الٰہی کا اس سے تعلق ہوا۔۔۔ چنانچہ اپنے لیے بھی اس کا ظہور حاصل ہو گیا اور اپنے آپ کو جان لیا اور اپنے عین کا مشاہدہ کرلیا۔ چنانچہ وہ ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں تبدیل ہو گیا"۔(۵۵)

اشیا کا ثبوت سے وجود کی طرف یا کسی ایک وجودی صورت سے دوسری وجودی صورت کی طرف انتقال اور استحالے کا نام ایجاد و تکوین ہے۔ ان انتقالات اور استحالات کی وجہ اشیا کی حرکت ہے۔ اشیا میں یہ حرکت محبت کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محب میں جذبۂ شوق کو ابھارے۔ یہی شوق حرکت ہے۔ حق تعالیٰ نے ظاہر ہونے کو پسند کیا اور ظہور کا میلان ہوا۔ اس میلان کی وجہ سے کائنات اپنے ضروری مراتب کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔(۵۶) خلق و تکوین اس معنی میں اختیاری ہیں کہ ممکنات میں ذاتی طور پر نہ وجود کو ترجیح ہے، نہ عدم کو۔ باری تعالیٰ نے انہیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انہوں نے وجود کو قبول کرلیا۔(۵۷) جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، ظہور اور خواہشِ ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذاتِ باری کا ظہور ان صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ ہوتا ہے جو ذاتِ باری میں مضمر ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات خود ظہور چاہتے ہیں۔ اور ان کی یہ خواہش علم باری میں ثابت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیئت کا تعلق ان امکانات اور صلاحیتوں سے اپنے علم کے موافق ہوتا ہے اور اس کا یہ علم موافق ہے، اشیا کی اپنی خاص خاص نوعیتوں سے۔ غرض یہ کہ خلق و تکوین ارادے اور مشیئت کے تحت ہے لیکن یہ مشیئت و ارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تھا۔ چیزوں کو اسی طرح ہونا چاہیے تھا۔ جیسی وہ ہیں۔ ذات باری کے لیے اختیار کا ثبوت ممکنات کی حدوں تک ہے۔ خود ذاتِ باری کے اپنے احوال کے بارے میں اختیارات کا ثبوت نہیں:

"حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہونے میں اس کی (یعنی اختیار کی) حق تعالیٰ سے نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے، نہ کہ حق تعالیٰ کے احوال کے اعتبار سے۔(۵۸)

یہ گذر چکا ہے کہ ذات کے آثار و افعال سے ذات میں کسی نئے وجود کا اضافہ نہیں ہوتا۔ چونکہ خلق و تکوین بھی ذات کا اثر اور فعل ہے اس لیے ان سے ذات میں کسی نئی ہستی کا اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ باری تعالیٰ کی ہستی ہی ایسی ہے کہ اس سے کائنات کا ظہور ہو اور وہ خود بخود خالق اور مکون ہو جائے۔ اس کو کسی عمل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل و فعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں، گویا اس کا فعل و عمل ہے جسے "شان" کہا جاتا ہے "کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ" میں اس کی اسی حیثیت کی طرف اشارہ ہے:(۵۹)

"اور وہ (یعنی شان) بجز فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل وہ ہے جس کو وہ صغیر ترین دنوں میں سے ہر دن ایجاد کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد زمانِ فرد ہے جو نا قابلِ تقسیم ہے۔ فعل اور عمل تو (حقیقتہً) جب ہوتا ہے جب فاعل خود ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے یعنی اشیا اس کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں۔ ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی عین فعل ہے"۔

خلق و تکوین ذاتِ باری سے خاص نہیں ہے، بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے۔ "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ" سے امکان نہیں، بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اِس معنی میں خالق ہیں کہ وہ ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ انہیں خالق کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے:(۶۰)

تجلی شہودی یا عماء اور نفسِ رحمٰن:

پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسما و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسما و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہٖ عالم کا ظہور ہے۔ ذاتِ باری کے اس تقاضے کی وجہ محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیثِ قدسی "کنت کنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف" اسی کی طرف اشارہ ہے محبت کی خاصیت ہے کہ محبّ میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، تنفس ہے، تنفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو عماء کہا جاتا ہے:(۶۱)

"اس عماء کی پیدائش رحمٰن کے نفس (سانس) سے اس کے الٰہ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمٰن ہونے کی حیثیت سے"۔

عماء اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس ہیں۔ اس وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا، اسے بھی عماء کہا جاتا ہے۔ عماء اور نفسِ رحمٰن ایک ہی شے ہے:(۶۲)

"اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم و اثر ہے۔ محبّ میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے۔ اور اس تنفس سے محبّ کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معلوم ہوا"۔ اس محبت سے تنفس کا وقوع ہوا۔ تنفس کے ظہور کے ساتھ ہی عماء کا وجود ہوگیا۔ شارع نے اس وجہ سے اس پر لفظ عماء کا اطلاق کیا ہے کیونکہ عماء جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس یا سانسیں ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا"۔

موجودات میں عماء سب سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزیں جو اپنے موجود ہونے کے لیے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عماء سے ہوتا ہے اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لیے مرتبے اور درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے: (۶۳)

"اور عماء پہلا این (ظرف) ہے۔ اس سے (مکانی اشیاء کے لیے) مکانی ظروف کا اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں بلکہ درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں ان کے لئے مراتب کا ظہور ہوا"۔

عالم کی صورتوں کا ظہور اس ظرف میں ہوتا ہے۔ اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہوسکتا ہے کہ اشیاء کی صورتیں اس میں ظاہر ہوجائیں، ورنہ عالم سے علیحدہ ہوکر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آ گئی۔ (۶۴)

"عماء انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے۔ جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور ذہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے اور کلمات کا ظہور ایسا ہے جیسے عماء سے جو حق تعالیٰ کا رحمانی نفس ہے۔ عالم کا ظہور اس وہمی امتداد کے مقررہ درجات میں ہے (یہ وہمی امتداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ خلاء ہے جس کو عالم پُر کیے ہوئے ہے"۔

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا محل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سما لینے کی گنجایش ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورتوں سے منزہ ہے) صورتوں میں اسی ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اسی لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں: (۶۵)

"صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے"۔

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلاء اشیاء کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ یہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ

کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں، گویا ظہور سے پہلے عماء کا یہ خلائے بسیط امکانات ہیں اور پر ہو جانے کے بعد یہی عماء ممکنات موجودہ یا اشیا ہیں۔ لہذا امکانات یا ممکنات میں اور عماء میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ اختیاری ہے، اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے:(۶۶)

"ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے وہ حق، اور عماء حق ہی ہے جس سے اشیا کی خلق کا تعلق ہے"۔

عماء جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عالم اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی ہر شے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے) دنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ ہاں، عالم کی تمام اشیا اپنی مجموعی اور اجمالی حیثیت میں اس عماء یا نفسِ رحمٰن میں بالفعل مجملاً موجود ہیں۔ کہتے ہیں:(۶۷)

"عالم کے کلمات (یعنی اشیائے عالم) مجموعی صورت میں اس نفس رحمانی میں مجملاً موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا جو جسم کے وجود میں آ جانے کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں، یہی ہے۔ جو چیزیں وجود میں آ جاتی ہیں، متناہی ہو جاتی ہیں۔ تقسیم وجود میں نہیں آئی ہے۔ لہذا متناہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں، جو ہر فرد یعنی ناقابلِ تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صور کی تفصیلات کا ثبوت اس میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی، اس کی تفصیلات کی کوئی حد اور انتہا نہیں"۔

عماء یا نفسِ رحمٰن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اس سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ اور اس کا اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا یہی اس کا نفس ہے جسے باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے:(۶۸)

"شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہورِ نفسِ رحمٰن ہے، جس سے تمام اشیاء کی ایجاد ہوئی ہے"۔

کائنات:

حقائق و اعیانِ ثابتہ کا وجود باری کے پرتو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جانا ہے۔ ان حقائقِ موجودہ کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتداء عماء یا نفسِ رحمٰن سے ہوئی۔ نفسِ رحمٰن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر ہباء اور اس کے بعد جسم کل یا شکل۔ ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلکِ اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلکِ ثوابت، فلکِ اول، فلکِ دوم، فلکِ سوم، فلکِ چہارم، فلکِ پنجم، فلکِ ششم، فلکِ ہفتم، کرۂ آتش، کرۂ باد، کرۂ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان، پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد ہر موجود کی غائت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کہ اس بیان سے مقصود اسماء عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان

کرنا۔(۶۹) پھر فرماتے ہیں کہ عالم کے افراد و اشخاص کی اگرچہ کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی مذکورہ بالا انواع و اجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا وحدت وجود کی تشریح سے کوئی خاص تعلق ہی ہے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکوینی خصوصیات کو بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ شیخ کا عام مابعد الطبیعیاتی زاویۂ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف و عوارض ہباء اور اس کے استحالات و تغیرات کے معلول ہیں۔ لوح و قلم اور طبیعت کے علاوہ کائنات کے سب نوعوں کا ہباء ہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

ھباء یا ھیولیٰ اولیٰ:

حقائق ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم ہیں (علم باری کے اعتبار سے نہ سہی)۔ انہیں حقائق کہنا یعنی ہر حقیقت کو مستقل منفرد بایکدیگر ممتاز کہنا، علم باری کے اعتبار سے ہے یا بعد الوجود حالت کے لحاظ سے۔ اپنی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انفعالی کیفیت اور مبہم و مجمل کلی حیثیت ہے، بے تعین، بے امتیاز اور بے تفصیل۔ یہ باری تعالیٰ کی ایسی حالت ہے جو اپنے ابہام، کلیت، اجمال اور قابلیت و استعداد کی وجہ سے مختلف قسم کی کلیات اور جزئیات و تعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم کلی اور مستعد کل تاریک حقیقت کو ہباء کہتے ہیں۔ ہباء تمام اجسام کی حقیقتِ کلیہ اور ان کا ہیولیٰ اور مادہ ہے۔ اس میں ہر قسم کی ممتاز اور متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کی زبان میں اسی کو ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں۔(۷۰)

یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ چونکہ ہبا اپنی ذاتی حیثیت میں ہر قسم کی وجودی صفات سے معرا ہے، ورنہ وہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کر سکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کلی اور مبہم حقیقت ہے، لہذا اپنی ذاتی حیثیت میں اسکا کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہباء کی حیثیت بھی عقلی تجرید سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے:(۷۱)

> "معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جوہر (یعنی ہبا) طبیعت کی طرح ہے وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی شخصیت نہیں ہے۔ اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے، چنانچہ یہ عقلی شئے ہے، اس کا خارجی وجود نہیں۔ مراتبِ وجود میں اس کا چوتھا درجہ ہے"۔

عالم کے خلائے بسیط کو سب سے پہلی پُر کرنے والی چیز یہی ہبا ہے۔ ہبا یا حقیقتِ مبہمہ کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجودِ محض اور نورِ کامل ہے، جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ ارادۂ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہبا منور ہوئی اور عالم کے ہیولیٰ نے کائنات کی صورتوں کو قبول کرلیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہو گئیں:(۷۲)

"(عالم کے خلاء کو) سب سے پہلے جس نے پر کیا ہے ہباء ہے۔ یہ ایک تاریک جوہر ہے، جس نے خلاء کو خود پر کیا۔ پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جلوہ فگن ہوا۔ چنانچہ یہ جوہر اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر یعنی عدم زائل ہو گیا اور وجود سے موصوف ہوا اور اس روشنی کی وجہ سے جس میں وہ رنگا ہوا ہے، اپنے آپ کے لیے ظاہر ہو گیا۔

جسمِ کل یا صورتِ جسمیہ:

اس ہبائی جوہر نے نورِ باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک متدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا:(۷۳)

"معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہر ہباء میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلاء کو پر کیا۔ خلا وہمی امتداد ہے، جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسمِ کل نے شکلوں میں سے صرف متدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلاء متدیر ہے۔ چونکہ اسی (متدیر) جسم نے خلا کو پر کیا ہے، اب اس جسم سے جو خارج ہے، وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا ہے"۔

متعدد مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسمِ کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف، بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف و علیٰ ہذا القیاس:(۷۴)

"معلوم ہونا چاہیے کہ موجوداتِ عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہباء) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے، جو طبیعت کے اثر کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت اور شفافیت قبول کر لیتا ہے"۔

موجوداتِ عالم میں شیخ نے ہبا کے لیے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہبا کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں، یہ محض ایک عقلی تجرید ہے۔ ایسی صورت میں ہبا کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں، بلکہ جسمِ کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے:(۷۵)

"اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورتِ جسمیہ قبول کرنے کے لحاظ سے ہے۔ اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے، نہ اس کا نام۔ اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقتِ کلیہ ہے، جو ہر حق (یعنی عینی شئے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا"۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہبا کے خود اس جسمِ کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسمِ کل کے بعد کے مراتب محض صور کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے۔ ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسمِ کل

ہے:(۷۶) (جس میں ہبا اور جسمیت دونوں ملحوظ ہیں)۔

ہباء اوراعیانِ ثابتہ:

ہباء اور اعیانِ ثابتہ یاصورِ علمیہ میں کیافرق ہے، شیخ نےاس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ ہاں انہوں نےان دونوں کی جوالگ الگ تشریح کی ہےاس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں اشیا کے نوعی، جنسی یا شخصی امتیازات و تعینات اوران کی خصوصی صلاحیتوں کا محض علمی طور پر لحاظ ہے۔ یہ اشیائے موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں، جوباری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں ملحوظ ہیں۔ ہباء میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں اجمال، ابہام اور کلیت ملحوظ ہے۔ باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کی حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظرانداز کر دیا گیا ہے، اس میں فقط قابلیتِ صور معتبر ہے۔اعیانِ ثابتہ کامدار ذاتِ باری کے علمی تعین پر ہے۔ جو وجود کے بعد اس کا سب سے پہلا تنزل ہے اور ہبا کامدار تعینِ علمی کے بعداور خلقِ اشیا کے ارادے پر ہے۔ اعیان کامرتبہ تنور و انجلاء کا ہے، اگرچہ یہ علمی تنور اور انجلا ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہباء ظلمت و تاریکی کا مرتبہ ہے۔ علاوہ ازیں ہباء مع جسم کل خارجی اور عینی وجود ہےاور محض ہباء موجودات خارجیہ کا جزو جب کہ اعیانِ ثابتہ خود حقائق ہیں۔ حقائق کے اجزاء نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں، بلکہ محض ثبوت ہے۔

کون وفساد اور تکوین کا تسلسل:

عالم، خواہ عالمِ اجساد ہو یاعالمِ مجردات، باری تعالیٰ سے کسی آن بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ اس کے وجود اور بقاء دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفتِ تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالمِ اجسام کے دو جزو ہیں: جوہر کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہرایک ہے، اس لیے اس کے متبدل اور مستحیل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی مین مستحیل اور متبدل نہیں ہوسکتی کہ اصل صورت تبدیلی کو قبول کرلے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصل صورت جو قابل ہے وہ تو ہو، اوراس میں مقبول یابدلی ہوئی صورت آ جائے، کیوں اصل صورت سوائے اسی صورت کے جوبدل رہی ہےاور کیا ہے، لہذا اس کا باقی بھی رہنااور متغیر و متبدل بھی ہوناصریح تناقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہوسکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلثیت نہیں ہوسکتی اور مثلثیت کا استحالہ مربعیت میں نہیں ہوسکتا و علی ہذا القیاس۔ ہاں، حار، بارد ہوسکتا ہےاور بارد، حار، مثلث مربع ہوسکتا ہے، اور مربع مثلث۔ چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالہ نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں۔ ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یاایک صورت دوسری صورت ہو جائے۔(۷۷)

کائنات میں استحالہ اور تغیر و تبدل برابر جاری ہے۔ مگر اس استحالے اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سےایک صورت کازوال ہوتا ہے، اس زوال کو فساد کہتے ہیں، اوردوسری صورت کاعدم سے حدوث ہوتا ہے، اسے کون کہا جاتا ہے۔ بہرحال جوہر ہر حالت میں باقی رہتا ہے۔ چنانچہ کون و فساد کا تعلق صور سے ہےاور صور جسم کے اعراض ہیں:(۷۸)

"خاک، پانی، ہوا، افلاک، اور موالید صورتیں ہیں، یہ سب جوہر میں قائم ہیں۔ کچھ صورتیں اس جوہر پر آجاتی ہیں، اس کی ہیئت کا لحاظ کر کے ان صورتوں کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں۔ ان کے زوال سے اس کا نام بھی زائل ہو جاتا ہے۔ یہ فساد ہے۔ کائنات میں ایسا استحالہ نہیں کہ ایک ذات دوسری ذات میں بدل جائے۔ استحالہ اسی نوعیت کا ہے جو ہم نے بیان کیا"۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعراض میں بقا نہیں ہے بلکہ ان میں ہر آن مسلسل اور متواتر تجدد اور حدوث جاری ہے۔ اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کلی کا تعلق ہے، یہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے۔ لہذا اس کی بقا کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے۔ حدوث کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ لہذا عالم اجسام کاملاً اپنے وجود اور بقا دونوں میں ہر آن تکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں:(۷۹)

"عالم میں ہر آن کون وفساد جاری ہے۔ عالم کے جوہر کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، اگر وہ تکوین کو قبول نہ کرے، چنانچہ عالم دائماً محتاج ہے، صورتوں کی احتیاج عدم سے وجود میں آنے کے لیے اور جوہر کی احتیاج اپنے وجود کے تحفظ کے لیے کیونکہ اس کے شرائطِ وجود میں ان اشیاء کی تکوین کا پایا جانا ہے، جن کا وہ محل ہے اور یہ بالکل ضروری ہے"۔

یاد رہے کہ عالمِ اجسام کی طرح مجردات یا وہ اشیاء بھی جو مکان اور حیز کو نہیں چاہتیں، اپنی بقا میں ہر آن تکوین کی محتاج ہیں۔ ایسی ممکنات کا وجود ان کی روحانی صفات اور ان کے علوم و ادراکات پر موقوف ہے۔ یہی انہیں ممتاز اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجمل رہتی ہیں، اور ان کا عینی اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔ یہ صفات یا خصوصیات بھی صور کی طرح اعراض ہیں۔ لہذا ان کی بقا کے لیے بھی ہر آن تکوین کی ضرورت ہے۔(۸۰)

کائنات کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی ظلمت اور اس کا فطری عدم اس سے زائل نہیں ہو جاتے۔ اس کا وجود خود اس کا اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔ اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی کو قبول نہیں کر سکتی تھی۔(۸۱) کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے وجودی انتقالات اور تغیرات کا محل حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ شیخ کہتے ہیں:(۸۲)

"تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذاتِ باری کی ہستی میں موجود۔ اس کی ہستی میں تمہاری آمدو شد ہے اور تمہاری ظلمت تمہارے ساتھ ہے جو تمہیں کبھی نہیں چھوڑتی"۔

کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ:

• کائنات اور اس کا ہر ایک جزو حق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علت ہے۔ اس کی تاثیر کے بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں، اور ان کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔ اس لیے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کر سکتی ہیں؟ وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور منفعل تو ہو سکتی ہیں، اثرانداز اور فاعل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت بلکہ ساری کائنات کا عام طبیعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و

معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و معلولات کے سلسلۂ ربط کی وجہ اور ان میں باہم فعل و تاثیر کا منشا ان کی اپنی حقیقت نہیں، بلکہ باری تعالیٰ کا امر اور قدرت و تاثیر کائنات میں پھیلے ہوئے اور روح کی طرح سرایت کیے ہوئے ہیں۔(۸۳) امر الٰہی کے اسی انتشار اور سرایت کی وجہ سے موجودات کی اپنی حقیقت جو ظلمت اور انفعالیت ہے، مستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی روشنی اور اس کی تاثیر و فاعلیت نمایاں ہو جاتی ہے اور خود ممکنات میں ایسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں، جو ان کی اپنی نہیں ہوتیں۔ آئینے میں روشنی قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں، آفتاب کی روشنی قبول کرنے کے بعد جو شعاعیں اس سے پھوٹتی ہیں وہ دوسری چیزوں کو بھی منور بنا سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس تنویر اور ضیاپاشی کی وجہ خود آئینہ نہیں، بلکہ آفتاب کی روشنی اور اس کی فاعلیت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لیے آئینے کے مانند ہیں، ان میں اس کا وجود ضیاپاش ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی فاعل اور موثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں:(۸۴)

> "امر الٰہی نے موجودات میں ایسی سرایت کر لی ہے، جیسے روشنی ہوا میں، چنانچہ علل و اسباب اور فاعلی آثار ظاہر ہو گئے اور ہر موجود اپنی حقیقت سے غائب ہو گیا"۔

کائنات میں حیات و شعور:

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوع یا اس کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں، بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات سے بہرہ ور ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیاء کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہ عین حیات ہے، جو چیز حیات سے قائم اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی حیّ اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں:(۸۵)

> "چونکہ حیّ (اور زندہ) حق سبحانہ کا ذاتی اسم ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ اگر پورا عالم حیات کو کھو دے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو تو اس کا اللہ کے ساتھ قیام نہ ہو گا۔ حالانکہ ہر حادث کے لیے سند کی ضرورت ہے چنانچہ تمہاری نظر میں بیجان چیزیں واقع میں جاندار ہیں"۔

جہاں تک حواس اور ادراکِ حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراکِ حواس حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم و شعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں جو علم و شعور نہ رکھتی ہو، احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی:(۸۶)

صرف اتنا ہی نہیں، کائنات کی ہر شے اپنے مفوضہ فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے، اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے اور اسی کی طرف گامزن ہے، اس سلسلے میں لکھتے ہیں:(۸۷)

"عالم میں کوئی ایسا متحرک وجود نہیں، جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے سوائے ثقلین (جن و انس) کے کہ یہ حرکت کرتے ہیں اور جس طرف حرکت کرتے ہیں اس سے بے علم ہوتے ہیں۔۔۔ کائنات کا ہر ایک جزو جانتا ہے کہ اس سے مطالبہ کس بات کا ہے۔ وہ بصیرت رکھتا ہے، حتی کہ بدنِ انسان کے اجزا بھی۔ انسان میں فقط اس کا جزوِ لطیف تو جاہل ہے جو مکلّف ہے اور عقل و فکر کا استعمال کرنا جس کے سپرد ہے"۔

متعارف موت بھی اس حیات کو زائل نہیں کر سکتی۔ موت کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے دوسری زندہ ہستی کے نظم و تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیا، نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ شیخ کے نزدیک:(۸۸)

"موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے حوالے ہے۔ مدبّر اور مدبَّر دونوں ذی حیات ہیں اور چھوڑ دینا عدمی نسبت ہے، وجودی نہیں، یہ محض تولیت سے معزول کر دیتا ہے"۔

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے، کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلند تر حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں، نہیں، عالم کی جو حالت جس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے، یہ اس وقت اس سے بہتر اور برتر نہیں ہو سکتی۔ اشیا کا فاعل سے ظہور فاعل کے عینی وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کے فاعل کا عینی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا، نہ اس سے بہتر اور برتر اور نہ بدتر اور کم تر۔ ان کے الفاظ ہیں:(۸۹)

"اثر پذیر اشیاء اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا"۔

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا:

شیخ کے نزدیک کائنات کے لیے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ ممکنات اپنے ہر قسم کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیئت کی تابع ہیں۔ ممکنات کے اعمال و افعال حقیقۃً ان کے اپنے اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیئت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں جس کے لیے ارادے اور مشیئت کا حقیقۃً ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی نائب ہے۔ لہذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں، خواہ قبیح اور مذموم، سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔ اگر قبیح اور مذموم ہیں، تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود ہیں تو چونکہ تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذاتِ باری ہے، اور اسے حمد پسند بھی ہے، لہذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوتی ہے اور ہونا چاہیے۔ شیخ کہتے ہیں:(۹۰)

"ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے، تو یہ اس لیے کہ وہ شئے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں۔ خواہ ان سے مذمت متعلق ہو، خواہ مدح، اس تعلق میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ علم صحیح سے ثابت ہے۔ چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں وہ ان میں اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کو پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے، چنانچہ صحیح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے، اور اگر ان سے مذمت متعلق ہے، یا کوئی عیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے"۔

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی اور ارادے کے خلاف ایسا کام کرایا جائے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں اس کے لیے ممکن تھے۔ اس معنی میں جبر کے لیے مجبور میں فعل پر قدرت ضروری ہے، بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل میں مجبور نہیں کہا جا سکتا۔ غیر ذی روح چیزیں اس لیے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر و اکراہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں نہ قدرت ہے، نہ ارادہ و مشیئت۔(۹۱) لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرانا، تو ممکنات بھی مجبور ہیں، انہیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شئے کے لیے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں ایک قسم کا وہمی اختیار ہے۔ یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں، وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جاننا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا ماخذ علمِ باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہو گا اور کیا کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہو گا۔ اس بے علمی کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں، وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔ شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے: حلم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:(۹۲)

"جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں تو وہی در حقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انہیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے کے وقوع سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت یہ نہیں ہے، بندے کا حلم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو حلم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا۔ اگر حلم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لیے باعث شرافت نہیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورتِ واقع ایسی ہے جیسے اس

شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ چنانچہ (حلم کو) اختیار کرنے کی مدح جبھی ہو سکتی ہے کہ اسے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے۔ اس لیے کہ جبر اور اختیار میں تناقض ہے۔۔۔ اب ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لے گا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہےاور وہ مجبور ہے نہ کہ مکرہ"۔

اس وہمی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا کسب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انہیں ایک قسم کا تعلق ہے۔ اسی تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اوامر اور نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیئت، ہدایت اور گمراہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں: (۹۳)

"ہر (الٰہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لیے بھی مقرر کیا ہے۔ اور فعل کی نسبت تمہاری طرف باعتبار کسب اور سبب کے ہے، نہ کہ خلق کے اعتبار سے۔ چنانچہ شئے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے۔۔۔ حق سبحانہ تعالیٰ نے تمہارے لیے فعل ثابت کیا ہے۔ امر و نہی کو متعلق کرنے کے لیے۔ اور رادہ، مشیئت، ہدایت اور ضلالت اپنے ہاتھ میں رکھی ہے"۔

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز:

ممکنات میں وجودِ باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں۔ خود ان کی اپنی خصوصیت ظلمت اور عدم ہے، جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں، اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد ہے، اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے، نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات، اور وہی سب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں: (۹۴)

"اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شئے کو (یعنی عالم کی) محیط ہے اور کسی شئے کو محیط ہونا اس شئے کو مستور کر دیتا ہے۔ لہذا محیط ظاہر ہو گا نہ کہ وہ شئے کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے مانع ہے۔ چنانچہ یہ شئے جو عالم ہے، محیط کے لیے ایسا ہے، جیسے جسم کے لیے روح، اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لیے جسم، جو وجوداً واحد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب جو اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے"۔

لہٰذا اشیاء کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابلوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔(۹۵)

"معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف آثار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قبول کرنے والے ہیں، نہ کہ خود وہ شئے"۔

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کی علت خود ممکنات کے اعیان ہیں۔(۹۶) انہیں اعیانِ قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان مین تعدد و تکثر پیدا کر دیا ہے۔(۹۷) اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں۔(۹۸)

"چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شان واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجوداً وہ محصور نہ ہوتی، تو میں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے"۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیانِ ممکنہ اپنے مرتبۂ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتی صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں نے وجودِ باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں، کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظاہر ہوا، اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہ۔ اس کی توضیح یوں کرتے ہیں:(۹۹)

"اس ظاہر میں جو شہادت ہے، یہ اس شئے کا اثر ہے، جو غیب سے موصوف ہے، اور عالم کی عین حقیقتوں نے اپنی ذاتی استعدادوں کی وجہ سے اس شئے میں جو ان میں ظاہر ہے، وہ اثرات پیدا کیے جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہٰذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ کسی کو عرش کہا گیا کسی کو کرسی، کچھ افلاک ہوئے، کچھ ملائکہ، کچھ عناصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے"۔

عالم ذاتِ باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیانِ ممکنہ کی کثرت اس وجودِ ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے، اور اس کا ظہور متعدد عینوں میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم، خیال اور فکر میں، لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

"ہر عین دوسرے عین سے مغائر ہے۔ اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلاف رونما ہوا، جیسے انسان کی صورت میں باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے۔ اس کا ہاتھ پاؤں نہیں، سر سینہ نہیں، آنکھ کان نہیں، عقل، فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے، اور اسے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے"۔(۱۰۰)

اشیا کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مخل نہیں، جس طرح سے افراد و اشخاص کی کثرت ماہیت کلیہ کی وجودی وحدت میں مخل نہیں۔ لہذا اعیان کی کثرت کے باوجود عالم جو باری تعالیٰ کا ظہور ہے، وجوداً واحد ہے۔ بے شک زید، عمرو نہیں، وہ انسان ہیں اور عین انسان ہیں۔(۱۰۱)

شیخ کے نزدیک افراد و اشخاص کے ظہور کی وجہ ان کی نوعی حقیقتوں کی خاص خاص صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں۔ نوعی حقیقتوں میں مختلف شخصی شکلوں، رنگوں اور مقداروں کو قبول کرنے کی صلاحیتیں مضمر ہیں۔ ان حقیقتوں پر وجودِ باری کا انعکاس ہوتا ہے، تو ان کی یہ خصوصی صلاحیتیں بھی نوعی حقیقتوں کے بدلے بغیر ظاہر اور موجود ہو جاتی ہیں۔ ان ہی خاص خاص صلاحیتوں کا ظہور اور وجود افراد اور اشخاص کا ظہور ہے۔ دیکھیے:(۱۰۲)

> "اللہ نوع پر اس کی نوعی حیثیت میں جلوہ فگن ہوا اور اس کی نوعی حیثیت نہیں بدلی۔۔۔ پھر اس نوع کے لیے ان مختلف صورتوں میں جنہیں اس کی ذاتِ متعالیہ چاہتی ہے۔ وہ ظہور فرماتا ہے۔ چنانچہ نوع کے لیے افراد میں ان کے وزن اور قدر کے مطابق صورتوں کا اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اگر نوع میں شکل، رنگ مقدار کے اعتبار سے نوعی خصوصیات کے زوال کے بغیر تبدیلیوں کی استعداد نہ ہوتی تو وہ ان تغیرات کو قبول نہ کرتی اور اس کا وجود ایک ہی صورت کے ساتھ ہوتا"۔

صفاتِ جسم کا اختلاف:

بعض اجسام ایک شکل اور ایک رنگ رکھتے ہیں: بعض دوسرا رنگ اور دوسری شکل۔ شیخ کے نزدیک اس کے دو سبب ہیں۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے اختلاف کی وجہ خود جسم ہیں۔ یعنی ان کے رنگ اور شکل کے مختلف ہونے کی وجہ احساس اور ادراک کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ چونکہ ایک جسم ایک خاص رنگ اور ایک خاص شکل رکھتا ہے اور دوسرا دوسرا رنگ اور دوسری خاص شکل، اس لیے ہر ادراک اور احساس رکھنے والا مجبور ہے کہ اسی رنگ اور اسی شکل کا ادراک اور احساس کرے۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے مختلف ہونے کی وجہ ادراک اور احساس کا اختلاف ہے۔ خود جسم کو اس اختلاف میں کوئی دخل نہیں۔ ایک احساس کے تحت، ایک رنگ اور شکل کا ادراک ہوتا ہے، اور دوسرے احساس کے تحت، دوسرے رنگ اور دوسری شکل کا۔ ان دونوں صفتوں کے علاوہ تمام بقیہ صفتیں احساس اور ادراک کے تابع ہیں، انہیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ سب کی سب احساس کرنے والوں کے حواس کے اختلاف پر موقوف ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی جسم ایک شخص کے لیے لطیف ہو اور وہی جسم کسی دوسرے کے لیے کثیف۔ ایک چیز ایک شخص کے لیے حار ہو اور دوسرے کے لیے بارد۔ شیخ اکبر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں:(۱۰۳)

"رنگ، شکل، خفت، ثقل، لطافت، کثافت، کدورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے ان جیسے عوارضِ جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں۔ کچھ رنگین اجسام سے قائم ہوتے ہیں اور کچھ رنگین اجسام سے قائم نہیں ہوتے، بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنہیں روشنی جسم میں پیدا کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ روشنی سے ادراک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی طرح شکلیں بھی دو چیزوں سے متعلق ہیں: حاملِ شکل سے اور ادراک کرنے والے کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارضِ جسم کا تعلق نہ تو خود عوارض سے ہے نہ ان کے معروضات یعنی اجسامِ طبعیہ سے بلکہ ان کا تعلق ادراک کرنے والی ذات سے ہے"۔

اگرچہ صورتوں کے تغیر اور اختلاف کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے، جن پر حقائقِ ممکنہ یا اعیانِ ثابتہ مشتمل ہیں۔ لیکن عالم اسباب میں ان کا ظہور طبعی علل و اسباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت کا مستمر اور مسلسل وجود ہے۔ اس حرکت سے کائنات میں استحالے یا انقلاب و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کو یوں بیان کیا ہے: (۱۰۴)

"اللہ نے خلاء کو عالم سے آباد کیا تو وہ اس سے بھر گیا۔ اس میں حرکت پیدا کی تاکہ بعض بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلافِ صور پیدا ہو۔ عالم سے جس خلاء کو پر کیا ہے اس کا بھی استحالہ ہوا ہے۔ چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہے گا"۔ ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہا۔ بمصداق "کُلَّ یَوْمٍ هُوَفِیْ شَاْنٍ" باری تعالیٰ کے شئون غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالہ، اگرچہ یہ استحالے اور انقلاب یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر محسوس۔(۱۰۵)

ان طبعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب:

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور و وجود ہی میں، بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفتوں سے موصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیا بعض سے مقدم ہیں، اور بعض سے موخر اور بعض کی معاصر، اس کی وجہ ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیاء سے یکساں تعلق ہے۔ اس کے وجود کی ضوفشانی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے، بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں۔(۱۰۶) اسی سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں: (۱۰۷)

"بدء (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو (خالق کے) ساتھ ہے اور یکساں قائم ہے۔ اس اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے عطا کرنے والے کے لیے ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں۔ اس کی (سب سے) یکساں نسبت ہے۔ بدء ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لیے خلق کے اعتبار سے وہی اولیت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے نہ کہ حق سبحانہ کے اعتبار سے"۔

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کونسی چیز کس وقت ظاہر ہوگی۔ لیکن خود یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ گذر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقع کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شئے اس وقت سے پہلے موجود ہو سکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقت مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شئے قبل ازیں کہ اس میں وجود کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے، اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں:(۱۰۸)

"بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گذشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انہیں آج پیدا کر دے، یا آئندہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا تتمہ ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے، جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انہیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی، انہیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انہیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا"۔

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ بھی ذاتِ باری نہیں، بلکہ خود ممکنات ہیں۔ یہ گذر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور عدمِ انتہا کے ساتھ دفعۃً موجود ہو جانا محال ہے۔ دفعۃً وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہو جانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہو سکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پذیر نہیں ہوگا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں یعنی اس کے وجود کی انتہا ہو گئی۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے، جو محال ہے۔ ذات باری اپنی ایجاد اور تکوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی۔ لہٰذا وجوداً ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضاء ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں:(۱۰۹)

"اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں اور جو غیر متناہی ہیں وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آ سکتی ہیں (یعنی بلاترتیب موجود ہو جانا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اسکے لیے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔ ممکنات میں جو ترتیب ہے، وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات نے وجود عطا کیا ہے اور یہ یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نورِ تجلی پر واقع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو دیکھ لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، اس کا نام وجود ہے"۔

کائنات کا حدوث اور قِدَم:

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذاتِ باری کے مرتبۂ وجود میں بھی عالم موجود نہیں۔ لہذا عالم اس کے مرتبۂ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبۂ اسماء و صفات سے ہے اور اسماء و صفاتِ باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجودِ باری سے موخر ہیں، اس لیے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجودِ باری سے موخر ہے۔ فرمایا:(۱۱۰)

"اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہوتا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجوداً حق تعالیٰ کے برابر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ نسبتیں اللہ کا ازلی حکم ہیں، جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے موخر ہو، لہذا عالم کو حادث کہنا صحیح ہے"۔

چونکہ عالم کا تعلق ذاتِ باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔(۱۱۱) لہذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں:(۱۱۲)

"بدء (ابتداء آفرینش) کے معنی ہیں خود ذاتِ موجد کے تقاضے سے ممکنات کے وجود کا پے بہ پے افتتاح بلا زمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے۔ چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے بجز اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو"۔

لہذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا خود باری تعالیٰ، نہ عالم کی کوئی زمانی ابتداء، نہ باری تعالیٰ کی، نہ ذاتِ باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے، ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔ ایک کا اول ہونا بعینہ دوسرے کا اول ہونا ہے۔ کہتے ہیں:(۱۱۳)

"ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حدود و قیود سے برتر، لہذا جو شئے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کے تابع ہے۔ حق کا اول ہونا اس مقید کا اول ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عالم کے بغیر نہیں۔ (صرف) اس کی طرف اولیت کی نسبت اور (تنہا) اسکے ساتھ وصفِ صحیح نہیں بلکہ سب اسمائی نسبتیں اسی طرح ہیں"۔

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف ہے، اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ دوسرا ذاتاً معدوم ہے اور اس پر وجود طاری ہے۔(۱۱۴)

باری تعالیٰ کے درجات ازلاً اور ابداً مستمر اور غیر متناہی ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی تجلیات کا محل اس کے یہی درجات ہیں اور تجلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذاتِ باری کا ہر درجہ یا تجلی عالم کا ایک درجہ ظہور ہے، اس لیے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اسی کو کہتے ہیں جو مستمر اور غیر محدود ہو۔ لہذا عالم بھی ابداً ازلاً قدیم ہے۔ مگر عالم کی یہ قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں، بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عالم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ اس کی ابتدا، نہ انتہا۔ لیکن اس کا ہر تشخیصی درجہ اور ہر جزئی مرتبہ حادث ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ مگر خود ان درجات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرماتے ہیں:(۱۱۵)

"حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انہی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں، گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں۔۔۔ دونوں طرفوں میں یعنی نہ ازل میں نہ ابد میں، جن کا (خود) ظہور اس شئے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم سے۔ اگر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے، جیسا کہ واقع ہے، چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بدء نہیں اور بدء کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک درجہ ہے جس کی بنا پر وہ عالم کی مشابہت سے بلند ہے۔ عالم کے درجات جو بعینہ اس کے درجات ہیں، ان کی ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتداء ہے، بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجے میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے"۔

حدوث و قدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے۔ اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازلی اور ابدی ہے۔(۱۱۶) اور عین ذات ہے۔ اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب، اور ذاتِ باری شخصی حیثیت میں قدیم ہے۔ لہذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے، شخصی طور پر قدیم ہے۔(۱۱۷) اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق کو موجود بناتا ہے اور عالمِ مثال باری تعالیٰ کے مرتبہ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالمِ برزخ اور عالمِ آخرت:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے۔۔۔ نہ حیات فنا ہونے والی شئے ہے، نہ عالم

ختم ہونے کی چیز، موت فنا نہیں، بلکہ حیات کے ایک نئے استحالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالمِ آخرت موجودہ عالم کا انقطاع نہیں، بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے۔ اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے۔ "جن اہل اللہ کو اللہ نے باطن میں عیاناً مشاہدہ کرادیا ہے، انہیں دنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے یکے بعد دیگرے استحالات کا علم ہے۔ (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دنیا میں استحالہ ہوا"۔(۱۱۸)

حیاتِ دنیوی، حیاتِ برزخی اور حیاتِ اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں کوئی امتیاز نہیں اور نہ عالمِ برزخ کی کوئی ضرورت۔ وضاحت فرماتے ہیں:(۱۱۹)

"اور اگر ہم نہ ہوتے تو آخرت اور دنیا میں امتیاز نہ رہتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں سے اس نسبت میں صرف انسان اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لیے اپنے اسم ظاہر کی بنا پر ظہور قرار دیا۔ اور اسم باطن کی بنا پر جنات کے لیے اخفا مقرر کیا۔ ان کے باہر دوسری سب چیزیں ان کی (تابع) اور مسخر ہیں"۔

سب سے پہلے ہمارا ظہور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے، لہٰذا اس عالم کو "دارِ دنیا اور دارِ اولیٰ" کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیاتِ دنیوی۔ اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت برزخی یعنی درمیانی اور وسطی زندگی ہے جس کا مقام عالمِ برزخ ہے، برزخی زندگی سے ان صورتوں میں بدل جانا جن میں حشر ونشر ہوگا، اخروی زندگی ہے، اور عالمِ آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری زندگی ہے۔(۱۲۰)

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور تخیلی ہیں، عالمِ آخرت میں محسوس اور واقعی ہو جائیں گی۔ لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔

اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشو و نما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے جو طاقت اور تحمل درکار ہے وہ حاصل ہو جائے۔ چنانچہ عالمِ برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے۔ عالمِ برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:(۱۲۱)

"انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانہ پیری ماہِ ولادت ہے، اور اسے دنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روزِ حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس سال کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے، جو امورِ الٰہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں۔ چنانچہ دارِ کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں، جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسّی ہو جاتا ہے"۔

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیال ہیں۔ اس لیے حیات دنیوی ہویا برزخی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ اگر ان میں فرق نہ ہوتا تو ان میں اختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساسِ بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور، اور یہ بیداری حقیقۃً خود بھی خواب ہی ہے، جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے، چونکہ اسی طرح کی خواب آسا تبدیلیاں یکے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں میں سے کسی خواب پر بھی خواب کا گمان نہیں ہوتا۔ گویا یہ مسلسل زندگی اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ بھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:(۱۲۲)

وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے۔ جب اخروی زندگی میں مبعوث ہوں گے تو مبعوث شخص کہے گا: "ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اٹھایا؟" بعد الموت کے وقفے میں اس کی ہستی ایسی ہوگی، جیسے سوتے میں سونے والے کی، باوجودیکہ صاحبِ شریعت نے اس کا نام بیداری کہا ہے، اسی طرح جس حالت میں تم ہو گے اس سے منتقل ہونا ناگزیر ہے"۔

زمان اور ازل:

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں ایک تو یہی عام مفہوم جس کی آفتاب کے طلوع و غروب سے حد بندی ہوتی ہے اور دن، رات، ماہ و سال اس کے اجزا ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک الافلاک یا دوسرے افلاک یا دوسرے متمیزات کی حرکت سے ہوتا ہے اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں،(۱۲۳) بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے:(۱۲۴)

> "زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں۔ مگر زمانہ وہمی شئے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں، افلاک اور دوسری متمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے، جب ان سے متعلق لفظ "کب" سے سوال ہو"۔

چونکہ ہر موجود زمانے کا معروض ہے اور اسے دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمانی نسبت، تقدم، تاخر اور معیت حاصل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا تو خود اس کے لیے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوتا و علیٰ ہذا القیاس۔(۱۲۵)

جس طرح بعض اشیاء دوسری اشیاء سے زماناً موخر ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی موخر ہیں، اور باری تعالیٰ ان سے زماناً مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمانی نسبت سے موصوف ہے۔ لیکن اس کا یہ موصوف ہونا اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنباط جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذاتِ باری سے ذاتاً موخر ہیں۔ اس لیے عالم کو زمانی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، جو عالم میں جاری ہیں، اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے۔(۱۲۶)

"رب مربوب کے لیے زمانہ ہے اور مربوب رب کے لیے کیونکہ ہر ایک کے لیے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے، وہ دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لیے کہا جاتا ہے کہ "اس کے مثل کوئی شے نہیں"، کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ باہم نسبت ختم ہوگئی۔ مگر ہر ایک کے لیے یہ صورت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے، نہ کہ احکام کے اعتبار سے۔ جب احکام کا لحاظ کیا جائے جو حق کے عالم کے ساتھ اور عالم کے حق کے ساتھ وابستہ ہیں، تو یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے احکام دوسرے کے لیے زمانہ ہو جائیں گے"۔

اس وہمی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذاتِ باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بُعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں، وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجود صرف ہے اور ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے۔ ان دونوں وجودوں میں ایک وہمی امتداد اور وہمی خلاء یا فصل حائل ہے۔(۱۲۷)

ممکنات کے لیے زمانے کی جو حیثیت ہے، وہی باری تعالیٰ کے لیے ازل کی ہے۔ جس طرح زمانہ عینی وجود نہیں رکھتا۔ اسی طرح سے ازل کا کوئی عینی وجود نہیں ہے۔(۱۲۸) باری تعالیٰ کو ازلی کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم یا اول نہیں اور یہ سلبی اور عدمی مفہوم ہے، اور محض وہمی۔(۱۲۹) خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازلی کہا جا سکتا، نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا، اور نہ ان کا کوئی متعین مفہوم ہو سکتا تھا۔

شان اور فعل:

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفتاب کے طلوع و غروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں، اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے "یومِ شان" کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے۔(۱۳۰)

"ایام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانۂ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک شان میں ہے، اس سے متعلق ہے۔ زمانۂ فرد کا نام یوم اس لیے رکھا گیا کہ اسی میں شان کا حدوث ہوتا ہے۔ یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے"۔

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہٖ خلق اور تکوین ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں:(۱۳۱)

"کل یوم ہو فی شان" میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم زمانِ فرد اس کی ایجاد ہے"۔

یہ یوم جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، فعل اور تاثیر ہے۔ فعل اور تاثیر آنی اور دفعی ہیں، ان میں کوئی امتداد نہیں۔ گویا یہ ایک آن ہے جو لمحِ بصر (پلک جھپکنے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق

ہے، دنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا ظہور ممکنات کی اثرپذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے ورنہ فی نفسہ اس میں نہ صغر ہے نہ کبر۔ اس کو صغیر اور کبیر یا آنی کہنا اسی عام شمسی دن کے لحاظ سے ہے۔(۱۳۲)

"ایام کی مقداریں اگرچہ مختلف ہیں اور ان کا شمار کنندہ شمسی دن ہے، تاہم اللہ کا امر ان میں نظر کی جھپک جیسا ہے۔ یہ تمثیل افہام و تفہیم کے لیے ہے۔ بلکہ وہ تو اس مقدار سے بھی بہت کم ہے اس کی مقدار وہی زمانہ فرد ہے جو یومِ شان ہے"۔

مکان و حیز:

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شئے ہے جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہوا اور قائم ہو یا گذرتے ہوئے اسے قطع کر رہا ہو۔ مکان کا یہی مفہوم ہے جس میں لوگ عام طور سے لفظ مکان بولتے ہیں یعنی "جگہ"، ایسا پھیلاؤ یا امتداد جو کسی جسم کو گھیرے ہو اور وہ جسم اس میں پوری طرح سمایا ہوا ہو۔ شیخ اسے حیز کہتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک مکان اور حیز دونوں نسبتی اور اضافی ہیں، ان کا کوئی عینی وجود نہیں۔ اجسام متمکنہ یا متمیزہ کو کسی دوسرے جسم سے حرکت یا سکون کی بنا پر جو خاص تعلق ہوتا ہے، اس کی یہ تعبیریں ہیں۔ اس تعلق سے قطع نظر ان دونوں کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:(۱۳۳)

"زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمان وہمی شئے ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ حیز اور زمان کا بھی عینی وجود نہیں، وجود متحرک و ساکن اشیا کا ہے مکان وہ شئے ہے جس پر اجسام ٹھہرے ہوئے ہیں، وہ شئے نہیں ہے جس میں اجسام سمائے ہوئے ہیں، تو وہ حیز ہے نہ کہ مکان۔ چنانچہ مکان بھی اضافی شئے ہے جو ایسے موجود عینی سے متعلق ہے۔ جس پر جسم ٹھیرا ہوتا ہے۔ یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گذر کر قطع کرتا ہے"۔

حرکت و سکون:

حرکت و سکون بھی شیخ کے نزدیک نسبتی اور اضافی امور ہیں۔ واقع میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں، جسے حرکت یا سکون کہا جاسکے۔ بلکہ یہ متمیز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کی ہے:(۱۳۴)

حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیز اجسام کی اضافتیں ہیں، جو مکان رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبہ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی صلاحیت ہو۔

للعقل لب ولا لباب احلام	وللنهى فى وجود الكون احكام
تمضى الليالى مع الانفاس فى عمه	للخوض فيه و ايام و اعوام
وما لنامنه من علم و معرفة	الا القصور و اقدام و ايهام
العلم بالله نفى العلم عنك به	فكل ما نحن فيه اوهام (۱۳۵)

حواشی

۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۴۔
۲۔ ایضاً، ۶۲۸:۲۔
۳۔ ایضاً، ۱۸۱:۱، نیز ۶۵:۲۔
۴۔ کتاب المنصوص، وہم و رسالۃ الحجب: ۱۰۳:۱۰۴۔
۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۰۸:۱۔
۶۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
۷۔ فتوحات مکیہ، ۵۴۷:۳، نیز ۱۹۶:۴۔
۸۔ ایضاً، ۳۱۳:۲۔
۹۔ ایضاً، ۲۱۱:۲۔
۱۰۔ ایضاً، ۳۱۳:۱۔
۱۱۔ فتوحات مکیہ، ۹۹:۳۔
۱۲۔ ایضاً، ۴۱۸:۳۔
۱۳۔ ایضاً، ۵۳۵:۳۔
۱۴۔ فتوحات مکیہ، ۵۰۴:۲، ۳۰۹، ۴۵۹، ایضاً، ۵۳۵:۳۔
۱۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۔۱۸۲۔
۱۶۔ ایضاً، ۶۲۸:۲، نیز الکبریت الاحمر مختصر الفتوحات للشعرانی، باب ۱۹۔
۱۷۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۔۱۸۲۔
۱۸۔ فتوحات مکیہ، ۱۳۱:۱۔
۱۹۔ کتب الاجوبۃ عن المسائل المنصوریہ، سوال ۶۵۔
۲۰۔ رسالہ مراتب الوجود۔
۲۱۔ رسالہ مراتب الوجود۔
۲۲۔ کتاب الاجوبہ سوال ۵۸۔
۲۳۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
۲۴۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
۲۵۔ کتاب المنصوص، نص اول۔
۲۶۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸۔
۲۷۔ رسالۃ الاحدیۃ۔
۲۸۔ فصوص الحکم، فص الکلمۃ الالیاسیۃ فی الحکمۃ الالیاسیۃ۔
۲۹۔ فتوحات مکیہ، ۱۳۲:۱۔
۳۰۔ ایضاً، ۵۶:۲۔
۳۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۹۶:۴۔
۳۲۔ فصوص الحکم، فص کلمہ قلبیہ فی حکمۃ شعیبیہ۔
۳۳۔ تذکرۃ الغواص و عقیدۃ اہل الاختصاص: ۲۶:۲۵۔
۳۴۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۔۱۸۲۔
۳۵۔ فصوص الحکم: فص کلمہ قلبیہ فی کلمۃ شعیبیہ۔
۳۶۔ فتوحات مکیہ، ۷۸:۳۔
۳۷۔ کتاب الاجوبہ، سوال ۶۲۔
۳۸۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۰:۳۔
۳۹۔ فتوحات مکیہ، ۱۱۶:۲۔
۴۰۔ ایضاً، ۴۲۵:۴۔
۴۱۔ ایضاً، ۵۵:۲۔
۴۲۔ ایضاً، ۱۱:۳۔
۴۳۔ فتوحات مکیہ، ۶۰:۲، ۱۵۱۔
۴۴۔ ایضاً، ۱۹۳:۳۔
۴۵۔ ایضاً، ۱۹۳:۲۔
۴۶۔ کتاب المنصوص، نص اول۔
۴۷۔ فتوحات مکیہ، ۱۱:۳۔
۴۸: ایضاً، ۴۴۸:۲۔۴۴۹۔
۴۹۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۴۔
۵۰۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
۵۱۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔
۵۲۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۔
۵۳۔ ایضاً، ۲۷۹:۲ ۔ ۲۸۰۔
۵۴۔ ایضاً، ۱۰۰:۱، ۱۳۲۔
۵۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۵۴:۲۔
۵۶۔ ایضاً، ۳۱۰:۲۔
۵۷۔ ایضاً، ۶۴:۲۔
۵۸۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۔
۵۹۔ فتوحات مکیہ، ۴۲۵۔
۶۰۔ الکبریت الاحمر، ۲۶۰:۴۶۳۔
۶۱۔ فتوحات مکیہ، ۳۱:۲۔
۶۲۔ ایضاً۔
۶۳۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
۶۴۔ ایضاً، ۳۶۵:۲۔

۶۵۔ فتوحات مکیہ، ۲:۳۱۱۔
۶۶۔ ایضاً، ۲:۱۱۳۔
۶۷۔ ایضاً، ۲:۳۹۹۔۴۰۰۔
۶۸۔ کتاب الاجوبہ، سوال ۵۸۔
۶۹۔ فتوحات مکیہ، ۲:۳۹۵۔۴۲۲۔
۷۰۔ فتوحات مکیہ، ۱:۱۳۲، نیز ۲:۳۲۲۔
۷۱۔ ایضاً، ۲:۴۳۰۔۴۳۱۔
۷۲۔ ایضاً، ۲:۴۳۲۔
۷۳۔ فتوحات مکیہ، ۲:۴۳۲۔
۷۴۔ ایضاً۔
۷۵۔ ایضاً۔
۷۶۔ فتوحات مکیہ، ۲:۴۳۲۔
۷۷۔ فتوحات مکیہ، ۲:۲۵۴۔
۷۸۔ ایضاً۔
۷۹۔ ایضاً۔
۸۰۔ فتوحات مکیہ، ۲:۴۵۴۔
۸۱۔ فتوحات مکیہ، ۲:۱۵۱۔
۸۲۔ ایضاً، ۲:۶۲۔
۸۳۔ ایضاً، ۲:۴۰۱۔
۸۴۔ کتاب التجلیات: ۱۵۔
۸۵۔ فتوحات مکیہ، ۳:۳۲۴۔
۸۶۔ ایضاً۔
۸۷۔ ایضاً، ۲:۴۵۷۔
۸۸۔ فتوحات مکیہ، ۳:۳۲۴۔
۸۹۔ رسالہ شق الجیب: ۲۶۔
۹۰۔ فتوحات مکیہ، ۲:۲۸۵۔
۹۱۔ ایضاً، ۱:۴۵۔
۹۲۔ ایضاً، ۲:۳۵۔
۹۳۔ القول النفیس: ۲۔
۹۴۔ فتوحات مکیہ، ۲:۱۵۱۔
۹۵۔ فتوحات مکیہ، ۲:۴۵۸۔
۹۶۔ ایضاً، ۲:۱۶۰۔
۹۷۔ ایضاً۔
۹۸۔ ایضاً، ۳:۵۶۴۔
۹۹۔ ایضاً، ۲:۱۵۱۔
۱۰۰۔ فتوحات مکیہ، ۲:۱۵۱۔
۱۰۱۔ ایضاً، ۲:۴۵۹۔
۱۰۲۔ ایضاً۔
۱۰۳۔ فتوحات مکیہ، ۳:۲۵۴۔
۱۰۴۔ فتوحات مکیہ، ۳:۲۵۴۔
۱۰۵۔ ایضاً۔
۱۰۶۔ ایضاً، ۲:۲۸۰۔
۱۰۷۔ ایضاً، ۲:۵۵۔
۱۰۸۔ فتوحات مکیہ، ۲:۶۰۔
۱۰۹۔ ایضاً، ۴:۴۲۵۔
۱۱۰۔ فتوحات مکیہ، ۴:۴۲۵۔
۱۱۱۔ ایضاً، ۲:۴۵۶ ـ ۴۵۸۔
۱۱۲۔ ایضاً، ۲:۵۵۔
۱۱۳۔ فتوحات مکیہ، ۲:۵۵۔
۱۱۴۔ ایضاً، ۱:۹۹، ۱۰۰۔
۱۱۵۔ ایضاً، ۳:۱۷۸۔
۱۱۶۔ فتوحات مکیہ، ۱:۱۰۰۔
۱۱۷۔ ایضاً، ۱:۱۳۲۔
۱۱۸۔ ایضاً، ۳:۲۵۳۔
۱۱۹۔ ایضاً۔
۱۲۰۔ ایضاً، ۱:۲۵۳۔
۱۲۱۔ فتوحات مکیہ، ۴:۲۸۲۔
۱۲۲۔ ایضاً، ۲:۳۱۳۔
۱۲۳۔ فتوحات مکیہ، ۳:۵۴۶۔
۱۲۴۔ ایضاً، ۲:۴۵۸۔
۱۲۵۔ ایضاً، ۱:۳۲۵۔
۱۲۶۔ ایضاً، ۳:۵۴۷۔
۱۲۷۔ فتوحات مکیہ، ۱:۹۹، ۱۰۰۔
۱۲۸۔ ایضاً، ۲:۴، نیز ۱:۳۲۴۔
۱۲۹۔ رسالۃ الحروف: ۲۰۷۔
۱۳۰۔ فتوحات مکیہ، ۱:۳۲۵۔
۱۳۱۔ ایضاً، ۴:۴۲۵۔
۱۳۲۔ فتوحات مکیہ، ۱:۳۳۵، نیز ۲:۸۲۔
۱۳۳۔ ایضاً، ۲:۴۵۸۔
۱۳۴۔ ایضاً، ۲:۴۵۷۔
۱۳۵۔ فتوحات مکیہ، ۴:۴۱۱۔

شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

ابن عربی (ف ۶۳۸/۱۲۴۰) کے نظریہ وحدۃالوجود پر زیادہ مدت نہیں گذری تھی کہ اس کی مخالفت متکلمین اور صوفیہ، دونوں ہی جانب سے ہونے لگی۔ متکلمین کی جماعت سے جن شخصیتوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی ان میں عظیم سلفی اسکالر علامہ ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ) اور مشہور اشعری عالم سعدالدین تفتازانی (ف ۷۹۳ھ) قابل ذکر ہیں۔ صوفیہ کی جماعت میں خراسان کے مشہور صوفی شیخ علاء الدولہ سمنانی (ف ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۶ء) اور ہندوستان کے سلسلہ نقشبندیہ کے مشہور صوفی اور مصلح بزرگ شیخ احمد سرہندی (ف ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء) نمایاں ہیں۔

شیخ سمنانی کی کتاب "العروہ لاہل الخلوۃ" نہ تو شائع ہوئی اور نہ ہی اس پر کسی نے کام کیا، تاہم ابن عربی کی نصوص الحکم کے مشہور شارح عبدالرزاق کاشی کے خط کے جواب میں شیخ سمنانی نے جو خط لکھا اور جس کا حوالہ جامی نے اپنی کتاب "نفحات الانس" میں دیا ہے اس سے وحدت الوجود کے نظریہ کے خلاف دو اہم نکات سامنے آتے ہیں ایک یہ کہ "اگر اللہ تعالیٰ کا وجود اور عالم کا وجود ایک ہی ہے تو ہر بری اور غلیظ شئے بعینہ اللہ قرار پائے گی"۔ ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں: "عظیم ہے وہ ہستی جو کائنات میں ہر شئے کو وجود بخشتی ہے اور خود ان کا وجود بھی ہے"۔ ان الفاظ پر شیخ سمنانی نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "اگر آپ کسی کو یہ کہتے ہوئے سنیں کہ زید کے فضلات بعینہ زید ہیں، تو یقیناً آپ بے حد غصہ ہوں گے اور اس شخص کو ہرگز معاف نہیں کریں گے۔ اسی طرح کے الفاظ اگر اللہ تعالیٰ کے تعلق سے بولے جائیں تو آپ کا کیا حال ہوگا"۔(۱)

شیخ سمنانی کا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ طریق تصوف کے ابتدائی مرحلہ میں صوفیہ کرام کے لئے خدا کے وجود کو بعینہ کائنات کا وجود قرار دینا کوئی نئی بات نہیں ہے۔ لیکن تصوف کے آخری مرحلہ میں صوفیہ اس مقام سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اور عالم اور اللہ تعالیٰ کے وجود کو ایک قرار نہیں دیتے۔ اس مقام پر وہ اللہ کی مطلق تنزیہ کی تصدیق کرتے ہیں اور اپنے تعلق سے سوائے کسی کے اور کچھ نہیں کہتے کہ وہ محض اللہ کے بندے اور غلام ہیں۔ شیخ سمنانی نے خود اپنے بارے میں کہا ہے کہ اپنے سلوک کی ابتداء میں انہوں نے خدا کے ساتھ متحد ہونے کا دعویٰ کیا اور

عالم اور اللہ کو ایک وجود قرار دیا۔ لیکن سلوک کے آخری مرحلے تک پہنچتے ہی انہوں نے محسوس کیا کہ یہ خیال صحیح نہیں تھا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے بالکلیہ منزہ اور ماوراء ہے۔ کاشی کے نام ان کے دوسرے خط میں جو پہلے مختصر خط کی تائید و وضاحت ہے یہ بات اور زیادہ کھل کر آتی ہے۔ ہم اس خط کا ضروری حصہ یہاں نقل کرتے ہیں۔ شیخ نے لکھا ہے:

"جب میں نے خط کو دوبارہ پڑھا اور کیشی کی رباعی تک پہنچا (جو اس خط میں مذکور ہے) تو میں نے محسوس کیا کہ اس مقام پر جو بات اس پر منکشف ہوئی ہے اس کو بے حد خوشی ہوئی وہ وہی بات ہے جو مجھ پر بھی پہلے ظاہر ہوئی تھی۔ ابتداء سلوک میں میں بھی اس تجربہ سے گذرا ہوں اور مجھے بھی بہت خوشی ہوئی ہے۔ لیکن میں اس مقام سے آگے جا چکا ہوں۔ میں جب مکاشفہ کے ابتدائی اور درمیانی مراحل طے کر چکا اور آخری مرحلہ پر پہنچا تو پہلے مکاشفوں کی غلطی مجھ پر بالکل اسی طرح واضح ہوئی جیسے سورج کی روشنی۔ اس مقام پر پہنچ کر مجھے وہ یقین حاصل ہوا جو ہر شک وشبہ سے بالاتر تھا"۔

کشف کے درمیانی مرحلہ میں مجھ پر اس طرح کے خیالات وارد ہوئے۔ جن کا اظہار کیشی کی رباعی میں ہوا ہے۔ اس مرحلہ پر اللہ تعالیٰ کو میں نے اس طرح دیکھا جیسے کہ ایک دریا ہو، اس میں بے پناہ لہریں اٹھ رہی ہوں۔ ان سے کچھ کو زندگی ملے اور کچھ کو موت، دوسری طرف مخلوقات کچھ وسیع اور کچھ تنگ دائروں کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ کچھ مخلوقات خوش تھیں، ان کی خوشی اللہ کے کرم و رحمت کا عکس تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنی مہربانی سے ان کے دائرے کو سعت بخشی تھی اور ان کی بقا کی مدت طویل کر دی تھی۔ دوسری مخلوقات کا دائرہ تنگ تھا وہ پریشان حال تھیں۔ ان کی یہ تنگی اور پریشانی اللہ تعالیٰ کے غیظ وغضب کا عکس تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے دائرہ کو تنگ کر دیا تھا، اور ان کی بقاء کی مدت کم کر دی تھی۔ زندگی عطا کرنے والے کی حیثیت سے وہ دریا کچھ دائروں (مخلوقات) کو حیات عطا کرتا اور موت دینے والے اور فناء کرنے والے کی حیثیت سے۔ وہ کچھ دوسری مخلوقات کو صفحہ ہستی سے مٹا دیتا، وہ دریائے مواج فنا بھی کرتا اور نئی مخلوقات کو جنم بھی دیتا، لیکن جب میں کشف کے آخری مرحلہ پر پہنچا تو حق الیقین کی تیز ہوا چلی جس سے ابتدائی اور درمیانی مرحلوں کے پردے چاک ہوگئے۔ حق الیقین سے عین الیقین کا غبار اڑ گیا۔

عزیز من! خالص اور بے آمیز علم جو پوری طرح حقیقت کے مطابق ہو وہ ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔ علم الیقین کشف کے ابتدائی مرحلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ عین الیقین درمیانی مرحلہ میں اور حق الیقین آخری مرحلہ میں۔ حق الیقین کی طرف ہی قرآن کی اس آیت سے اشارہ ہوتا ہے۔ "اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو یہاں تک کہ تمہیں یقین آ جائے"۔ اس مرحلہ کے افکار ہی خالص اور بے آمیز ہوتے ہیں۔ جن پر حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس مرحلہ میں جو بات نکلتی ہے وہی پوری طرح سے حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔

آپ نے ذکر کیا ہے کہ طریق تصوف کی آخری منزل جس کا "منازل السائرین" میں ذکر ہے۔ توحید کا تجربہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، دراصل اس کا مصنف اٹھاسی ویں منزل پر رک گیا تھا۔ آخری سویں منزل عبودیت کی منزل ہے۔ اس منزل پر صوفی ابتدائی مرحلہ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ درمیان میں وہ ولدیت کے

تمام مقامات سے گذرتا ہے، جہاں وہ اللہ تعالیٰ کو مختلف صورتوں میں دیکھتا ہے۔ جنید بغدادی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا، طریقت کی آخری منزل کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ''آغاز کی طرف واپسی''۔

عزیز من! توحیدی تجربہ کے ابتدائی و درمیانی مراحل میں خاص طور پر سماع کے وقت میں میں نے اکثر و بیشتر قوال کو گانے کے لئے کچھ رباعیات دی ہیں اور ان رباعیات کی مٹھاس اور حلاوت سے بہت دیر تک محظوظ ہوتا رہا ہوں۔ ان رباعیات میں سے ایک رباعی یہ تھی۔(۲)

این من نہ منم اگر منے ہست توئی — در در برین پیراہنے ہست توئی

در راہ غمت نہ تن بمن ماندہ جاں — در زانکہ مراجان و تنے ہست توئی

ترجمہ: یہ میں میں نہیں ہوں، یہ اگر میں ہوں تو تم یہ ہو

جو بھی لباس مجھ پر ہے وہ تم ہو

تمہاری محبت میں نہ تو جسم ہی میرا رہ گیا ہے اور نہ روح

کیونکہ جو جسم یا روح میری ہے وہ تم ہو۔

اس مقام پر جہاں حلول کو کفر قرار دیا جاتا ہے اور اتحاد کو توحید کہا جاتا ہے میں نے یہ اشعار پڑھے ہیں:

ان ا من اهوی و من اهوی انا — لیس فی المراۃ شیءٌ غیرنا

قد سھی اَلْمُنْشِدُ اذا انشدہ — نحن روحان حللن بدنا

اثبت الشرکۃ شرکا واضحاً — کل من فرّق فرقاً بیننا

انا لا انادیہ ولا اذکرہ — ان ذکری و ندائی یا انا

ترجمہ: میں وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ میں ہے

ہمارے علاوہ آئینہ میں کوئی دوسرا نہیں ہے

شاعر سے خطا ہوئی جب اس نے کہا

ہم دو ارواح ہیں جو ایک ہی جسم میں رہتے ہیں۔

دراصل وہ کسی دوسرے کے وجود کا اثبات کرتا ہے جو ہمارے درمیان فرق پیدا کرتا ہے

میں نہ اس کو پکارتا ہوں اور نہ اس کو یاد کرتا ہوں

میری پکار اور میرا ذکر صرف یہ ہے ''یا انا''

اس کے بعد میں جب صوفی طریقہ کی انتہائی اور آخری مرحلہ تک پہنچا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ محض دھوکا تھا۔ میں نے خود سے کہا کہ ''حق کی طرف واپسی غیر حق میں پڑے رہنے سے بہتر ہے، عزیز من تمہیں بھی اسی راستہ کی پیروی کرنی چاہیے''۔(۳)

شیخ احمد نے نظریہ وحدۃ الوجود کو عقلی و نقلی دونوں بنیادوں پر ہدف تنقید بنایا، شیخ سمنانی کی طرح انہوں نے بھی واضح کیا کہ وحدت کا تجربہ صوفی کے سلوک کی محض ایک درمیانی منزل ہے، آخری منزل

نہیں۔ صوفی کو اپنا سلوک جاری رکھنا چاہیے اور اس درمیانی مرحلہ سے آگے بڑھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کا ادراک کرنا چاہیے اور اپنی عبودیت کا دوبارہ اثبات کرنا چاہیے۔ شیخ احمد کے لئے یہ سب کچھ ذاتی سرگزشت تھے۔ وہ بھی ان تمام مقامات و مراحل سے گذرے تھے جن کا ذکر سمنانی نے کیا ہے۔ وہ بھی عبودیت کے آخری مرحلہ کو پہنچے تھے۔ آنے والے صفحات میں ہم ان تمام نکات پر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شیخ احمد نے ایک اور کارنامہ انجام دیا۔

اپنے سلوک کی روشنی میں شیخ احمد نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی جگہ ایک دوسرا نظریہ تشکیل دیا جسے وحدۃ الشہود یا توحید شہودی کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ شیخ احمد کے نام کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس نظریہ کو ہم نے اپنی کتاب Sufism and Shariah میں اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس جگہ ہم اسے تفصیل کے ساتھ پیش کرنا چاہتے ہیں۔

شیخ احمد سرہندی اور ان کا سلوکی سفر:

شیخ احمد مغل حکمران اکبر کی تاج پوشی کے آٹھ سال بعد جمعہ کے روز ۱۴، شوال ۹۷۱ھ مطابق ۲۶ مئی ۱۵۶۴ء کو دہلی سے شمال و مغرب کی جانب تقریباً اسی کلومیٹر دور سرہند میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ عبدالاحد (ف ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) اور سرہند کے مقامی اساتذہ سے حاصل کی اور قرآن حفظ کیا۔ پھر انہیں کلام اور فلسفہ کی تعلیم کے لئے سیالکوٹ میں والد ماجد کے دوست ملا کمال کے پاس اور حدیث کی تعلیم کے لئے صحیح البخاری کے شارح ملا یعقوب چرخی کے پاس بھیجا گیا۔ ملا کمال کو علوم عقلیہ میں مہارت حاصل تھی۔ ان کے شاگردوں میں مشہور عالم کلام ملا عبدالحکیم سیالکوٹی (۱۰۲۷ھ/۱۶۵۶ء) تھے جو شیخ احمد کے ہم درس بھی تھے۔ شیخ نے تفسیر و حدیث کی کتابیں قاضی بہلول بدخشانی سے پڑھیں۔ سترہ سال کی عمر میں اپنی تعلیم مکمل کر کے شیخ سرہند واپس آ گئے اور طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کی مدد کرنے لگے۔ تین سال بعد (۹۹۱ھ/۱۵۰۳ء) میں شیخ آگرہ چلے گئے، جہاں ایک مدرسہ میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے۔ آگرہ ہی میں ان کی ملاقات دربار اکبری کے فضلا جیسے فیضی علامی (ف ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء)، ابوالفضل (ف ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء) اور مؤرخ بدایونی (ف ۱۰۶۴ھ/۱۶۱۵ء) سے ہوئی۔

انہیں یہ جاننے کا موقعہ ملا کہ اسلام کے تعلق سے دربار اکبری کے اکابر کی فکر میں کیا تبدیلیاں واقع ہو رہی ہیں، وہ محضر نامہ جو اکبر کو شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح اور نئے قوانین وضع کرنے کا اختیار دیتا تھا فیضی اور ابوالفضل کے والد ملا مبارک کی قیادت میں اکبر کو پیش کیا گیا تھا۔ ایک سال بعد اکبر کو ایک نئے مذہب "دین الٰہی" کے بانی اور سرپرست کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا۔ اس ضمن میں اسلام کی بنیادی تعلیمات مثلاً نبوت و رسالت، بعث بعد الموت اور شرعی قوانین کی جگہ مختلف مآخذ سے ماخوذ قوانین نافذ کئے جانے لگے۔ نبوت کے بارے میں سوال اٹھایا گیا اور رسالت محمدی کی خاتمیت سے انکار کر دیا گیا۔

یہ صورت حال دیکھ کر شیخ احمد بے حد بے چین ہوئے۔ اپنی پہلی کتاب "اثبات النبوۃ" میں جسے انہوں نے آگرہ ہی میں مرتب کیا تھا، لکھتے ہیں:

"میں نے دیکھا کہ لوگ نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض انبیاء و رسل کی نبوت کو میں نے دیکھا کہ لوگ نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض انبیاء و رسل کی نبوت کو مشکوک قرار دیتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ اس شریعت کا انکار کیا جا رہا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے تھے۔ یہ رجحان اس قدر قوی ہو گیا ہے کہ ارباب حل و عقد مذہبی علماء و فضلاء کو ایذا دیتے ہیں اور ناقابل بیان تکلیف و پریشانی سے دوچار کر رہے ہیں۔ نیز یہ سب ایذا رسانیاں محض اس وجہ سے ہو رہی ہیں کہ یہ علماء شریعت کی مخلصانہ پیروی کرتے ہیں اور انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت پر یقین رکھتے ہیں"۔(۵)

اس اسلام مخالف دین الٰہی کے ایک راہنما کے خیالات شیخ احمد نے اس طرح بیان کئے ہیں:

"نبوت دراصل ایک حکیمانہ فعل ہے، اس کا مقصد انسانوں کی فلاح و بہبود کی حفاظت اور سماجی رشتوں کو استوار کرنا، لوگوں کے درمیان اختلافات مٹانا اور خواہشات نفس کی اتباع سے روکنا ہے۔ مگر آخرت کی نجات سے نبوت کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس کی غایت محض عمدہ کردار، اچھے سلوک و برتاؤ اور ان بھلائیوں کو فروغ دینا ہے جن کی وضاحت فلاسفہ نے اپنی کتابوں میں کی ہے"۔

شیخ احمد نے اپنی کتاب میں نبوت کے بارے میں اس سیکولر نظریہ پر تنقید کی ہے اور نبوت کا واضح اور جامع نظریہ پیش کیا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تعلق سے شیخ احمد نے لکھا ہے: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی روشنی میں بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشن علمی و عملی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینا، صحیح عقائد اور اچھے کردار کو پروان چڑھانا اور قلب کے امراض اور روح کی کثافتوں کو دور کرنا تھا۔(۶)

شیخ عبدالاحد آگرہ تشریف لائے انہیں یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ ان کا بیٹا اس لادینی نظریہ کے اثر سے پوری طرح محفوظ ہے اور ہر طرح کی تشکیک سے بلند ہے۔ وہ انہیں سرہند واپس لے گئے، راستے میں تھانیسور میں ان کی شادی ایک اعلیٰ گھرانے کی لڑکی سے کر دی۔ اپنے آبائی وطن واپس ہونے کے بعد شیخ احمد نے طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کا ہاتھ بٹانا شروع کیا۔ بقیہ اوقات تصوف کی امہات کتب کے مطالعہ میں گذارتے۔ "کلاباذی کی "التعرف"، سہروردی کی "عوارف المعارف" اور ابن العربی کی "فصوص الحکم" پڑھ ڈالیں۔ شیخ کے والد شیخ عبدالاحد کی مذہبی علوم اور تصوف پر اچھی نظر تھی۔ شروع میں وہ سلسلہ چشتیہ کے مشہور بزرگ شیخ عبدالقدوس گنگوہی (ف ۹۹۱ھ/۱۵۰۳ء) کے پاس بیعت کے لئے گئے۔ شیخ نے یہ کہہ کر انہیں واپس کر دیا کہ پہلے فقہ اور حدیث کی کتابوں کے مطالعہ میں وقت گذاریں، پھر بیعت کے لئے آئیں۔ چنانچہ کئی سال کتابوں کے مطالعہ اور شمالی ہند کے مختلف مقامات کی زیارت میں گذارے۔ اس کے بعد جب وہ گنگوہ گئے تو شیخ عبدالقدوس انتقال فرما چکے تھے۔ ان کی جگہ پر ان کے صاحبزادے رکن الدین نے چشتیہ سلسلہ کی قیادت سنبھال لی تھی۔ شیخ عبدالاحد نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی تاہم سلسلہ چشتیہ کے علاوہ دوسرے سلاسل میں بھی شیخ عبدالاحد نے تربیت حاصل کی۔ شیخ احمد سرہندی نے تصوف کی کتابیں اپنے والد بزرگوار سے پڑھیں اور ان کی راہنمائی میں تصوف کے مراحل طے کیے۔ اپنی کتاب "مبدا و معاد" میں لکھتے ہیں:

"میں نے نسبت فردیہ اپنے والد ماجد سے حاصل کی، اور انہوں نے اس نسبت کو ایک بزرگ صوفی سے حاصل کیا تھا جو زہد و عبادت اور کرامات کے لئے مشہور تھے۔۔۔ میں نے نوافل کا اور بالخصوص فرض نمازوں کا ذوق اپنے والد ماجد سے حاصل کیا اور انہوں نے یہ ذوق ایک چشتی شیخ سے حاصل کیا تھا"۔(۷)

شیخ عبدالاحد تصوف کی خامیوں سے پوری طرح آگاہ تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے کو بھی ان غلطیوں سے بچنے کی تلقین کی جن کا ارتکاب بالعموم صوفیہ کر رہے تھے۔ شیخ احمد نے ایک جگہ لکھا ہے: "میں نے اپنے والد ماجد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ (امت کے) ستر فرقوں میں سے جو فرقے گمراہ ہو چکے ہیں ان کی اکثریت تصوف سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ وہ صوفیہ ہیں جنہوں نے اپنے سلوک کو مکمل نہیں کیا اور غلط راہوں پر جا پڑے اور گمراہ ہو گئے۔(۸) شیخ عبدالاحد وحدۃ الوجود کے نظریہ میں یقین رکھتے تھے۔ مگر وہ ابن عربی کے اندھے مقلد نہیں تھے۔ شیخ احمد لکھتے ہیں کہ والد ماجد نے کائنات کو ایک آزاد حیثیت دینے کی کوشش کی تھی جو ابن عربی کے یہاں اسے حاصل نہیں ہے۔(۹) شیخ احمد اس وقت اس لائق نہیں تھے کہ وہ اس نکتہ پر اپنے والد ماجد کی بحث سمجھ سکیں، لیکن نظری مسائل میں اپنے والد کی آزادیٔ فکر کا بخوبی اندازہ کر سکتے تھے اور یقیناً اس سے متأثر ہوئے ہوں گے۔

والد کے انتقال (۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) کے بعد شیخ احمد حج کے لئے جاتے وقت دہلی پہنچے۔ دہلی میں ان کی حاضری خواجہ باقی باللہ (ف ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے یہاں ہوئی جس سے ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ کی ابتداء ہوئی۔ خواجہ باقی باللہ کی ترغیب پر شیخ احمد کچھ وقت ان کے ساتھ گذارنے کو تیار ہو گئے۔ اس عرصہ میں وہ خواجہ باقی باللہ سے اتنے متأثر ہوئے کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور سلسلہ نقشبندیہ سے وابستہ ہو گئے۔ پھر انہی کی رہنمائی میں فناء حقیقی کے مقام تک پہنچے۔ جسے حق الیقین یا جمع الجمع کی منزل کہا جاتا ہے۔(۱۰) ان کا یہ روحانی سفر جاری رہا تا آنکہ فرق بعد الجمع کے مقام پر پہنچے۔ فرق بعد الجمع کا مقام خواجہ کی نظر میں انسانی کوشش کی انتہاء اور مقام تکمیل ہے۔(۱۱) خواجہ باقی باللہ اپنے شاگرد شیخ سرہندی کی اس حیرت انگیز ترقی سے بہت متأثر ہوئے۔ ایک دوست کے نام خط میں انہوں نے لکھا:

"سرہند سے شیخ احمد نامی ایک شخص ابھی جلد ہی آیا ہے۔ وہ بہت پڑھا لکھا ہے اور غیر معمولی عملی خوبیوں اور صلاحیتوں کا مالک ہے۔ اس نے میرے پاس چند دن قیام کیا مگر اس مدت میں جو کچھ اس سے مشاہدے میں آیا ہے اس کی بنیاد پر مجھے امید ہے کہ وہ مستقبل میں ایک ایسا مشعل ثابت ہو گا جس سے پوری دنیا روشن ہو گی"۔(۱۲)

بعد کے چار سالوں میں سرہندی نے اپنے شیخ سے دو بار ملاقاتیں کیں۔ دوسری ملاقات میں جب کہ وہ سرہند واپس ہو رہے تھے تو خواجہ باقی باللہ نے سرہندی کو اپنا خلیفہ مقرر کیا، ارشاد کی ذمہ داری سونپی اور کچھ شاگرد انہیں سپرد کئے۔ سرہندی کو ذمہ داری قبول کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس ہوئی لیکن خواجہ باقی باللہ نے سیر و سلوک میں ان کی ترقیات کا ذکر کیا اور اس ذمہ داری کے سنبھالنے کے لئے ان کی اہلیت کی تصدیق کی۔(۱۳) تیسری اور آخری بار جب سرہندی خواجہ باقی باللہ کی وفات (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) سے کچھ پہلے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس ملاقات میں خواجہ نے خود اپنے بیٹوں کو تعلیم و تربیت کے لئے ان کے حوالے کیا۔(۱۴)

شیخ احمد سرہندی نے تصوف کے میدان میں اپنی ترقیات کا متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ان کے سلوک کے پہلے مرحلہ کا بیان ہے:

''میں بچپن سے ہی توحید وجودی میں یقین رکھتا تھا۔ میرے والد بزرگوار اس نظریہ میں یقین رکھتے تھے اور وجودی خطوط پر روحانی وظائف کا اہتمام کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود انہیں اپنے اخفی میں مرتبۂ بے کیف حاصل تھا۔ جیساکہ مقولہ ہے کہ فقیہ کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے، میں بھی اس نظریہ (واحدۃ الوجود) کو اچھی طرح سمجھتا تھا۔ اور اس کی دل و جان سے قدر کرتا تھا اور اس سے خوش تھا۔ لیکن بعد میں جب اللہ تعالیٰ نے مجھے خواجہ باقی باللہ کے پاس پہنچایا اور انہوں نے مجھے نقش بندی طریقہ کی تعلیم دی اور اس میدان میں میری ترقیات کو بنظر غائر مشاہدہ کیا تو مجھ پر نقش بندی طریق کے زیراثر بہت جلد ہی توحید وجودی منکشف ہوگیا۔ میں پوری طرح اس توحید میں کھو گیا اور اس توحید کے معارف اور افکار مجھ پر القاء ہونے لگے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کا شاید ہی کوئی نکتہ ایسا رہا ہو جو مجھ پر منکشف نہ ہوا ہو۔ ''تجلیٔ ذات'' جسے صاحبِ ''فصوص'' نے روحانی سفر کی معراج قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے آگے کوئی چیز نہیں سوائے ''عدم محض'' کے، میں اس تجلی سے بھی سرفراز ہوا۔ اس تجلی کے حقائق اور صداقتوں سے بھی میں واقف ہوا جن کو شیخ نے خاتم الاولیاء کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ میں اس توحیدی تجربہ میں اس قدر فنا ہوگیا تھا اور اس سے اس قدر مسحور تھا کہ اپنے خواجہ کے پاس ایک خط میں مَیں نے مندرجہ ذیل دو مصرعے تحریر کر کے بھیجے۔ یقیناً یہ مصرعے سُکر کی پیداوار تھے۔

ترجمہ: ''افسوس یہ شریعت اندھوں کی شریعت ہے، ہمارا راستہ کفار اور مجوسیوں کا راستہ ہے۔

کفر اور ایمان اس حسن (ازل) کے زلف و رخسار ہیں۔ ہمارے اس طریق سفر میں کفر اور ایمان دونوں ایک ہی شئے ہیں۔ یہ صورتحال میرے ساتھ مہینوں اور سالوں تک باقی رہی۔(۱۵)

اپنے روحانی سفر کے دوسرے مرحلے کا ذکر شیخ سرہندی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

''کچھ عرصہ بعد مجھے اشیاء کی کشف کا غلبہ ایسا ہوا کہ میں نے توحید وجودی کے سلسلے میں توقف کیا۔ مگر یہ توقف حسنِ ظن کی بنیاد پر تھا نہ کہ انکار کی بنیاد پر۔ ایک عرصہ تک اسی توقف کی حالت میں رہا۔ بالآخر نوبت انکار تک پہنچی۔ مجھے دکھایا گیا کہ توحید وجودی کمتر درجہ کی چیز ہے۔ اور مجھ سے کہا گیا کہ ظلیت کے مقام میں قدم رکھوں (یعنی یہ یقین کروں کہ اشیاء اللہ کا صرف ظلّ (سایہ) ہیں اور اس سے مختلف ہیں) توحید وجودی کا انکار میرے لئے اختیاری عمل نہیں تھا۔ میں نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے نکلوں کیونکہ بہت سے عظیم صوفیہ اسی مقام

پر تھے۔ اس طرح میں جب ظلیت کے مقام پر پہنچا اور خود کو اور عالم کو ظل پایا جیسا کہ صوفیہ کا دوسرا گروہ اعتقاد رکھتا ہے، تو میں نے چاہا کہ اس مقامِ ظلیت سے مجھے ہٹایا نہ جائے کیونکہ یہ نظریہ وحدۃ الوجود کے نظریہ سے مشابہت رکھتا تھا جواب بھی میرے لئے کمال کی علامت تھا۔ لیکن ایسا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اپنی محبت اور رحمت سے مجھے اس مقام سے بھی آگے اٹھایا اور عبدیت کے مقام پر پہنچایا، (یعنی یہ تصور کہ انسان محض اللہ کا بندہ ہے اور کچھ نہیں اور یہ کہ اشیاء خدا کی مخلوق اور اس سے جدا ہیں اور خدا کائنات سے کلیۃً ماوراء ہے)۔ اس وقت مجھے اس مقام کی عظمت کا احساس ہوا اور میں اس کی بلندیوں کا قائل ہو گیا۔ اپنے پچھلے مشاہدات پر نادم ہوا۔ اللہ کی طرف رجوع کیا اور اس سے مغفرت چاہی۔ اگر میری رہنمائی اس طرح نہ ہوئی ہوتی، ایک مقام کے بعد دوسرے مقام کی عظمت سے آشنا نہ کیا گیا ہوتا تو میں توحید وجودی کے مقام ہی میں پڑا رہتا کیونکہ میری نظر میں توحید وجودی کے مقام سے اونچا کوئی اور مقام نہ تھا۔ اللہ ہی حقیقت کا احقاق کرتا ہے اور وہی صحیح راستہ دکھاتا ہے"۔ (١٦)

شیخ احمد نے چالیس سال کی عمر میں ہی یہ تینوں مقامات طے کر لئے تھے۔ بعد کے بیس سال انہوں نے ایک ایسے فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل اور دفاع میں صرف کئے جو ان کے روحانی تجربات کے مطابق ہو، اس نظریہ کو مختلف الفاظ، توحید شہودی، وحدۃ الشہود اور ظلیت سے یاد کیا گیا ہے۔ پہلی دونوں اصطلاحات اس نظریہ کے منفی پہلو اور آخری اصطلاح اس کے مثبت پہلو کی نسبت سے اختیار کی گئی ہیں۔ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ وجود الٰہی اور وجود کائنات کی عینیت ...جس کا مشاہدہ صوفیہ اپنے سلوک میں کرتے ہیں... صرف ایک شہود کی حیثیت سے صحیح ہے لیکن حقیقت سے متعلق ایک نظریہ کی حیثیت سے درست نہیں ہے۔ مزید برآں اس عینیت کا مشاہدہ ایک صوفی کو اپنے سلوک کے پہلے مرحلہ میں ہوتا ہے، بعد کے مراحل میں وہ یہی دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات سے بالکل مختلف ہے، اول اس معنی میں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود سے علیحدہ ہے۔ دوم اس معنی میں کہ اللہ کے مقابلہ میں کائنات کا وجود دوسرے درجے کا ہے۔ اللہ کا وجود اصلی ہے بلکہ وجود اصل معنی میں اسی کا وجود ہے اور کائنات کا وجود محض ظلی ہے۔ اس لئے اس نظریہ کو ظلیت کا نام دیا گیا ہے لیکن ظلیت کا نظریہ سرہندی کا آخری نظریہ نہیں ہے۔ ایک سایہ اپنے اصل سے مختلف ہوتا ہے، لیکن چونکہ سایہ اصل کا عکس ہوتا ہے اس لئے یہ بھی ایک معنوں میں اصل سے متحد ہے۔ اس لئے اللہ کی غیریت کو ظاہر کرنے کے لئے ظلیت کی اصطلاح مناسب نہیں ہے۔ اس لئے شیخ سرہندی نے اس اصطلاح کو اپنی بعد کی تحریروں میں ترک کر دیا اور قرآن مجید کی اصطلاحات، عبدیت اور خلق کو استعمال کیا تاکہ اللہ کی مکمل تنزیہ کا تصور اچھی طرح واضح ہو جائے۔ عبدیت کی اصطلاح انسانوں کے تعلق سے استعمال کی اور خلق کی اصطلاح کائنات کے تعلق سے۔ ظلیت اور عبدیت کی اصطلاحوں کے درمیان فرق لفظی نہیں حقیقی ہے۔ آنے والے صفحات میں اس فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

شیخ سرہندی کی فکر کے تین پہلو ہیں۔ ایک ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود پر عقلی اور نقلی تنقید۔ جہاں تک نقلی بنیادوں پر تنقید کا تعلق ہے تو ہم اس سے یہاں بحث نہیں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی عقلی تنقید کا موضوع ارادۂ الٰہی اور ارادۂ انسانی کی جبریت اور دوسرے بہت سے امور ہیں۔ مگر اس تنقید کا خاص ہدف اللہ اور کائنات کے وجود کی عینیت ہے۔

شیخ سرہندی کی فکر کا دوسرا جزء، کائنات کی ظلیت اور خدا کے وجود اصلی سے اس کے صدور کا اثبات ہے۔ اگرچہ اس کام میں شیخ نے وجودی فلسفہ کی اصطلاحات ہی سے کام لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں ایک نئے نظریہ کی تشکیل میں کامیاب نظر آتے ہیں۔ مگر چونکہ جو زبان شیخ سرہندی نے استعمال کی ہے وہ ابن عربی سے مستعار ہے اور چونکہ انہوں نے اپنا نظریہ مختلف مراحل میں تشکیل دیا ہے اور چونکہ انہوں نے اس نظریہ کو پیش کرنے کے لئے غیر موزوں طریقہ یعنی خطوط کو ذریعہ بنایا۔ اس لئے ان کے افکار کو صحیح طور پر سمجھنا اور ان افکار کو ابن عربی کے افکار سے ممیز کرنا خاصا دشوار امر ہے۔ اس مضمون سے ہمارا اصل مقصد ان کے افکار کو پیش کرنا اور یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ افکار ان کے پیش رو (ابن عربی) کے افکار سے بہت مختلف ہیں۔

شیخ سرہندی کی فکر کا تیسرا پہلو تاریخی نوعیت کا ہے۔ انہوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ابویزید، شبلی، ابوسعید ابوالخیر وغیرہ اولین صوفیہ کے بیانات بظاہر بہت سے لوگوں کے لئے وحدۃالوجود کی پیش بینی نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ درحقیقت ان کے بیانات فلسفیانہ نہیں صوفیانہ ہیں اور وہ حقیقت کا بیان نہیں روحانی تجربات کا تذکرہ ہیں۔ ان کا صحیح فہم وجودی کے بجائے شہودی خطوط پر ہونا چاہیے۔ میرا جی چاہتا ہے کہ میں اسی پہلو پر تفصیلی سے گفتگو کروں لیکن طوالت کے خوف سے قلم کو روکنا پڑتا ہے۔

شیخ سرہندی نے نہ صرف تصوف کا ایک متبادل فلسفہ تشکیل دیا، جو بذاتِ خود ایک بڑی کامیابی ہے، انہوں نے اس سے بھی زیادہ بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں۔ انہوں نے صوفیانہ افکار و اعمال کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے ان چیزوں کو زبردست تنقید کا ہدف بنایا ہے جنہیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے مطابق نہیں پاتے، یہ کام انہوں نے جس جرات سے کیا ہے اس کی مثال تصوف کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ پھر غالباً شیخ سرہندی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے طریقۂ نبوت اور طریقۂ ولایت کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ اگرچہ وہ اس میدان میں بہت زیادہ آگے نہیں جاسکے لیکن انہیں یقیناً ایک ایسے اہم کام کو شروع کرنے کا شرف حاصل ہے جسے مزید ترقی شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) نے دی اور جسے شاہ اسماعیل (۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء) نے تکمیل تک پہنچایا۔

شیخ سرہندی کا تیسرا کارنامہ صوفیہ کے روحانی تجربات کا تنقیدی جائزہ ہے۔ عموماً صوفیہ اپنے روحانی تجربات کی نوعیت، آغاز و محرکات اور ان کی عملی قدر و قیمت پر گفتگو نہیں کرتے۔ شیخ سرہندی نے جس ڈھنگ سے یہ کام کیا ہے اور جن حدود تک اسے پہنچایا ہے اس کی بنا پر بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس افق پر یکتا ستارہ کی طرح ضیاپاش ہیں۔

شیخ سرہندی کی کوششوں کا ہی نتیجہ ہے کہ نقش بندی سلسلہ ہندوستان کے گوشے گوشے میں پہنچا اور اس کے زیر اثر تصوف کے دوسرے سلاسل طریق نبوت سے قریب تر آئے۔ بہت سے تلامذہ کو تربیت دے کر شیخ نے لوگوں کی زندگیوں کی اصلاح و تزکیہ کے لئے مختلف مقامات پر روانہ کیا۔ مغل حکمران اکبر کے وضع کردہ دین الٰہی کے اثرات کو روکنے اور حکومت کو شرعی قوانین کا پابند کرنے میں شیخ کا کیا کردار رہا ہے ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن اس ضمن میں ان کی غیر معمولی خدمات سے شائد ہی کسی کو انکار ہوگا۔ اسلامی تصورات کی تجدید اور اسلامی زندگی کو فروغ دینے میں شیخ نے جو گراں قدر خدمات انجام دیں ان کی بنیاد پر انہیں بجا طور پر مجدد الفِ ثانی کہا

جاتا ہے۔ اگرچہ شیخ کا یہ کام ہمارا موضوع نہیں لیکن شیخ کا تعارف کراتے وقت اس کا ذکر ضروری تھا۔

شیخ احمد سرہندی کے افکار و خیالات کو سمجھنے اور جاننے کا اہم ذریعہ ان کے وہ شائع کردہ خطوط ہیں جو انہوں نے ۲۲ سال کی مدت میں مختلف لوگوں کو لکھے۔ جن لوگوں کو شیخ نے خطوط لکھے ان میں ان کے پیر خواجہ باقی باللہ اور ان کے صاحبزادے اور خود شیخ کے صاحبزادے اور تلامذہ، مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے صوفیہ اور علماء اور حکمراں طبقہ کے افراد شامل ہیں۔ ان خطوط میں سے بعض بالکل ہی مختصر بمشکل ایک اور آدھا صفحہ میں اور بعض اتنے لمبے ہیں کہ بڑی تختی کے تقریباً ساٹھ صفحات پر مشتمل ہیں جو معقول حجم کی کتاب بن سکتے ہیں۔ ان خطوط کو تین جلدوں میں مدوّن کیا گیا ہے۔ پہلی جلد ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں مرتب ہوئی، اس میں تین سو تینتیس (۳۳۳) خطوط ہیں۔ دوسری ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں مرتب ہوئی اور ننانوے (۹۹) خطوط پر مشتمل ہے اور تیسری جلد ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۱ء میں مرتب ہوئی، اس میں ایک سو چودہ (۱۱۴) خطوط ہیں۔ بعد میں دس مزید خطوط شامل کئے گئے جن میں سے پہلے نو خطوط کو شیخ کے صاحبزادے شیخ معصوم نے صحیح قرار دیا۔ یہ تمام خطوط زمانی اعتبار سے ان جلدوں میں شامل نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ کچھ کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ پہلے لکھے گئے لیکن انہیں ان خطوط کے بعد جگہ دی گئی جو بعد میں لکھے گئے۔

نظریۂ وحدۃ الوجود پر تنقید:

ہم یہاں وحدۃ الوجود کے نظریہ پر شیخ سرہندی کی تنقید، اس کی خوبیوں اور خامیوں سے صرف نظر کرتے ہوئے مختصراً بیان کریں گے۔ ہمارا مقصد شیخ کے ذہن کو سمجھنا اور ان مسائل کے بارے میں جن سے ہمارا اس مقالہ میں تعلق ہے شیخ کے افکار میں بصیرت حاصل کرنا ہے۔ اس سے ہمیں شیخ سرہندی اور شیخ ابن عربی کے خیالات کے درمیان فرق کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ اس عمل کے نتیجہ میں امید ہے کہ بعد کے صوفیہ کے یہاں ان دونوں بزرگوں کے نظریات میں اختلاف کو کم کر کے پیش کرنے اور اسے محض لفظی ثابت کرنے کی کوشش کی اہمیت گھٹے گی۔

شیخ سرہندی کا کہنا ہے کہ وجودی فکر میں اللہ تعالیٰ حقیقتاً ارادہ اور قدرت کا مالک نہیں ہے۔ ابن عربی اللہ تعالیٰ کی لئے ارادہ و قوت کا اثبات صرف لفظ کی حد تک کرتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کی نفی کرتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ وہ اشیاء کو اللہ پر لازمی اور واجب قرار دیتے ہیں۔ شیخ لکھتے ہیں:

"نظریۂ وحدۃ الوجود اشیاء کو اللہ پر واجب و لازمی قرار دیتا ہے اگرچہ اس نظریہ کے قائلین لفظ ایجاب کے استعمال سے گریز کرتے ہیں اور اللہ کے لئے ارادہ کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن فی الحقیقت وہ اللہ کے ارادہ کے منکر ہیں، اس معاملہ میں وہ دوسرے تمام فرقہ کے لوگوں سے مختلف ہیں۔ اپنے خیالات کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں: اللہ قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہتا ہے تو کرتا ہے، اگر نہیں چاہتا تو نہیں کرتا۔ لیکن ان کے نزدیک پہلے قضیہ کا شرطیہ جملہ لازمی اور دوسرے قضیہ کا شرطیہ جملہ محال ہے۔ یہ تقریر اللہ پر اشیاء کو واجب بلکہ مسلط کرتی ہے اور اس کی قدرت کی نفی کرتی ہے۔ دراصل اس نظریہ کے قائلین اور فلاسفہ کے نظریات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قوت کسی کام کو کرنے اور نہ کرنے کی استعداد کو کہتے ہیں لیکن وحدۃ الوجود کے قائلین کرنے کو واجب اور لازمی قرار دیتے ہیں اور نہ کرنے کو ناممکن بتاتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کے قائلین کا وہی عقیدہ ہے جو فلاسفہ کا ہے۔ ان

حضرات کا یہ خیال کہ وہ لفظ ارادہ کا اثبات کر کے اپنے کو فلاسفہ سے ممیّز کر سکیں گے ان کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا کیونکہ پہلے قضیہ میں وہ ارادہ کو ضروری قرار دیتے ہیں اور دوسرے قضیہ میں محال۔ حالانکہ ارادہ دو مساوی امکان متبادلات کے درمیان انتخاب کا نام ہے۔ اگر متبادلات مساوی طور پر ممکن نہیں ہیں تو انتخاب کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ میں مساوی الامکان متبادلات کی بات ہی نہیں ہے کیونکہ ایک لازمی اور واجب ہے اور دوسرا ناممکن اور محال ہے۔(۱۷)

شیخ سرہندی نے لکھا ہے کہ جس انداز سے وجودیوں نے قضا وقدر کا نظریہ پیش کیا ہے اس سے بھی اللہ پر اشیاء واجب اور لازمی قرار پاتی ہیں۔(۱۸)

شیخ سرہندی کی تنقید کا دوسرا نکتہ ابن عربی کا شر کا تصور ہے۔ شیخ نے لکھا ہے:

"شیخ اکبر ابن عربی مظاہر عالم میں شر و فساد اور خرابیوں کو اہمیت نہیں دیتے، ان کے خیال میں حقائق ممکنات (شیخ سرہندی شیخ ابن عربی کے اعیان ثابتہ کے بجائے حقائق ممکنات کا لفظ استعمال کرتے ہیں) اللہ تعالیٰ کے صور علمیہ میں جو اس کی ذات کے آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں، جس کے علاوہ خارج میں کوئی شئے موجود نہیں ہے، اور ان صورِ علمیہ کو واجب الوجود کے شئون و صفات قرار دیتے ہیں، جن کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کو واحد کہیں اور ممکنات کے وجود کو عین واجب کا وجود قرار دیں۔ اسی لئے شیخ شر و نقص کو نسبتی اور اضافی کہتے ہیں اور شر خالص اور فساد خالص کا کوئی وجود تسلیم نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں کوئی بھی شے فی نفسہ شر نہیں، نہ کفر فی نفسہ شر ہے اور نہ ضلالت۔ کفر و ضلالت ایمان اور عمل صالح کی نسبت سے شر ہیں نہ کہ بذاتِ خود۔ کفر و ضلالت بذاتِ خود خیر ہیں کیونکہ ان کے ارباب نے ان کے تعلق سے انہیں تقدس عطا کر دیا ہے"۔(۱۹)

شیخ سرہندی نے فنا، کشف اور مذہبی امور کی درجہ بندی سے متعلق ابن عربی کے نظریات کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے لیکن ہم اس کا ذکر بعد میں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی تنقید کا اصل ہدف ابن عربی کا اللہ اور کائنات کی عینیت کا نظریہ ہے۔ شیخ سرہندی اس بات سے پوری طرح آگاہ تھے کہ ابن عربی کائنات اور اللہ کے درمیان مطلق عینیت کے قائل نہیں تھے۔ ابن عربی اللہ اور کائنات کو ایک بھی کہتے ہیں اور ان کے درمیان امتیاز بھی کرتے ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے خیال میں ابنِ عربی کے یہاں امتیاز کا پہلو غیر اہم ہے اور عینیت کا پہلو بنیادی اور فیصلہ کن ہے، جس کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہے کہ اشیاء محدودہ کی صفات حقیقت میں وجود لامحدود کی صفات قرار پاتی ہیں اور محدود اشخاص کے افعال و اعمال اللہ ہی کے۔ افعال و اعمال ہو جاتے ہیں۔ فصوص الحکم کے شارح اور وحدۃ الوجود کے نظریہ کے مفسر عبدالرحمٰن جامی خود اپنے طور پر اس نتیجہ کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"ہر قوت اور ہر عمل جو مظاہر سے، صادر ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے دراصل اس ذاتِ الٰہیہ سے صادر ہوتا ہے جن کے یہ مظاہر ہیں۔ ذاتِ الٰہیہ خود کو ان اشکال میں ظاہر کرتی ہے۔ شیخ ابن عربی (اللہ ان سے راضی ہو) نے "حکمت عالیہ" میں لکھا ہے: "افراد فعل، انجام نہیں دیتے۔ ان کا رب ہی ان کے اندر فعل انجام دیتا ہے۔ افراد کے لئے تو بس یہ کافی ہے کہ عمل کا انتساب ان کی طرف کیا جائے۔ قوت اور عمل کو مخلوقات کی طرف منسوب اس لئے کیا جاتا ہے کہ اللہ کا ان میں ظہور ہوتا ہے نہ اس لئے کہ عمل مخلوقات سے سرزد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد

فرماتا ہے: "اللہ نے تم کو اور اسے جو تم کرتے ہو پیدا کیا"۔ قرآن کی اس آیت کو پڑھو اور سمجھو کہ "تمہارا وجود، قوت اور عمل سبھی کچھ اس اللہ کی طرف سے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں ہے"۔(۲۰)

شیخ سرہندی کے خیال کے مطابق، توحید فعلی کا نظریہ بالکل اسی طرح غلط ہے جس طرح توحید وجودی کا نظریہ۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کی وحدت کا اثبات دراصل سکر کا نتیجہ ہے۔ اس معاملہ میں واضح اور غیر مبہم سچائی یہ ہے کہ فاعل متعدد ہیں صرف ان کا خالق ایک ہے۔(۲۱)

جب افعال کا خالق اللہ کو قرار دیا جائے گا تو انسانی ارادہ کی نفی ہو گی اور مرد و زن کی شخصیتیں غیر حقیقی ہو جائیں گی اور پھر وہ ایک اخلاقی وجود کی حیثیت سے باقی نہیں رہیں گے اور مذہبی تکالیف کے مکلف قرار نہیں پائیں گے، اور نہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کی طرف سے حساب و کتاب اور جزا و سزا بے معنی ہو جائیں گے۔(۲۲)

نظریۂ عینیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے اور دوسرا لازمی نتیجہ جو پہلے نتیجہ کے برعکس ہے، یہ ہے کہ اللہ ہی تمام اچھی اور بری صفات سے متصف ہے۔ شیخ سرہندی تحریر فرماتے ہیں:

"وحدۃ الوجود کے قائلین اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اللہ ہی تمام صفات، لازمی اور ممکن سے متصف ہے۔ اگرچہ کہ یہ لوگ وجود کے مختلف درجات میں نزول کے قائل ہیں لیکن ہر درجہ اور ہر سطح میں ایک ہی وجود کو تمام صفات سے متصف گردانتے ہیں۔ ایک ہی ذات ہے جو خوش بھی ہوتی ہے اور دکھ بھی اٹھاتی ہے۔ گرچہ کہ وہ ایسا مختلف صورتوں اور شکلوں کے بھیس میں کرتی ہے"۔(۲۳)

عینیت کا وجودی نظریہ مذہبی صداقتوں، اقتدار اور اعمال کو بھی متاثر کرتا ہے۔ شیخ سرہندی نے اس نکتہ کی وضاحت اپنے ایک خط میں اس طرح کی ہے:

"کچھ ایسے لوگ جو اللہ کی تنزیہ اور تشبیہ کو یکجا کردینے کا دعویٰ کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اللہ کی تنزیہ میں یقین تو ہر مومن کرتا ہے لیکن ایک عارف باللہ ہی تشبیہ پر یقین کرتا ہے اور خلق کو خالق کا ظہور سمجھتا ہے۔ کثرت کو وحدت کی قبا قرار دیتا ہے اور خالق کو خلق میں مشاہدہ کرتا ہے۔ ان کے خیال میں تنزیہ خالص میں یقین ایک طرح کی خامی ہے اور وحدت کو کثرت سے ماوراء مشاہدہ کرنا ایک شر ہے۔ جو لوگ وحدت خالصہ پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں انہیں یہ لوگ ناقص اور فروتر سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کثرت کے بغیر وحدت کا مشاہدہ وحدت کی تحدید اور تقیید ہے"۔

اللہ کے رسول تنزیہ خالص کی دعوت دیتے ہیں اور آسمانی کتابیں (خدا کی خلق سے) غیریت کا سبق دیتی ہیں۔ تمام پیغمبر انسانی اور غیر انسانی ہر طرح کے خداؤں کی نفی اور ان کے انکار کی دعوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ایسے واجب الوجود کی وحدانیت کی طرف بلاتے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں اور جس کی تعریف ممکن نہیں۔ کیا کسی نے کسی رسول کو اللہ کی تشبیہ میں یقین کی دعوت دیتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ خلق خالق کا ظہور ہے۔ سارے رسولوں نے واجب الوجود کی وحدانیت کی تصدیق کی ہے اور ارباب من دون اللہ کی تردید کی ہے۔ لیکن ان حضرات نے خدا کے علاوہ بہت سے ارباب بنا لئے ہیں جنہیں یہ رب الارباب کا ظہور کہتے ہیں۔ یہ حضرات

رسولوں کے طریقہ سے واقف نہیں ہیں۔ ان کے پیغام کی بنیاد تو ثنویت پر قائم ہے یعنی یہ کہ غیر (یعنی کائنات) کا وجود ہے اور وہ اللہ سے مغائر ہے۔ ان کے کلام سے (خدا اور کائنات کی) عینیت اور وحدت کا استنباط بالکل غلط ہے۔ اگر فی الحقیقت ایک ہی ذات کا وجود ہے اور تمام دوسری موجودات اس کے مظاہر اور اشکال ہیں جن کی عبادت اسی ایک وجود (اللہ) کی عبادت ہے، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں، تو پھر ایسا کیوں ہوا کہ انبیاء و رسل نے غیروں کی عبادت کو سختی سے منع کیا اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی پرستش کرنے والوں کو ازلی سزا بھگتنے کی دھمکی اور وعید سنائی اور انہیں اللہ کا دشمن قرار دیا؟

"ان حضرات میں سے کچھ کہتے ہیں کہ انبیاء و رسل نے وجود کی وحدت کے راز اس لئے نہیں بتائے کہ عوام الناس کا ذہن بہت محدود ہوتا ہے، وہ اپنی تعلیمات کی عمارت غیر (کے وجود) اور اس کی غیریت پر اٹھاتے ہیں، وہ وحدت کو چھپاتے ہیں اور کثرت کی بات کرتے ہیں۔ یہ تشریح قابلِ قبول نہیں بالکل اسی طرح جیسے شیعہ حضرات کا تقیہ کا نظریہ قابلِ قبول نہیں ہے۔ انبیاء و رسل کو سچائی کی تعلیم دینی چاہیے۔ اگر سچائی یہی ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور اس وجود (اللہ) کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں تو اس حقیقت کو انبیاء و رسل کیوں چھپائیں گے اور ایسی بات کیوں کریں گے جو صحیح نہیں ہے۔ ایسے معاملات میں جن کا خاص طور سے اللہ کی ذات و صفات اور اس کے افعال سے تعلق ہے انہیں تو صداقت کے اظہار میں ہر کسی سے آگے ہونا چاہیئے۔

"یہ حضرات ایسے لوگوں کو مشرک کہتے ہیں جو وجود کی ثنویت پر یقین رکھتے ہیں اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی عبادت سے احتراز کرتے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں یہ حضرات ان لوگوں کو موحد کہتے ہیں جو وجود کی وحدت پر یقین رکھتے ہیں خواہ وہ ہزاروں بتوں کی پرستش کر رہے ہوں بشرطیکہ وہ ان کو ذات واحد کا ظہور سمجھیں اور ان کی عبادت کو بعینہٖ اس کی عبادت قرار دیں۔ یہ فیصلہ اب آپ کو کرنا ہے کہ ان دونوں گروہوں میں سے کون موحد ہے اور کون مشرک، "انبیاء و رسل نے کبھی وحدۃ الوجود کی دعوت نہیں دی، کبھی یہ نہیں کہا کہ وجود کی ثنویت پر ایمان لانے والے مشرک ہیں۔ انہوں نے وحدۃ المعبود کی تعلیم دی ہے اور دوسروں کی عبادت کو شرک قرار دیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ چونکہ وحدۃ الوجود کے قائلین کائنات کو خدا سے الگ کوئی شئے نہیں سمجھتے اور نہ اس سے الگ وجود قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ غیر اللہ کی عبادت کی تردید نہیں کرتے حالانکہ غیر غیر ہے چاہے وہ اسے تسلیم کریں یا نہ کریں"۔ (۲۴)

عینیت یا وحدت کا نظریہ مذہبی ترجیحات کو یکسر بدل کر رکھ دیتا ہے۔ یہ بات شیخ سرہندی نے یوں بیان کی ہے:

"ان میں سے کچھ حضرات کا خیال ہے کہ نماز کا کوئی حاصل نہیں، کیونکہ اس کی بنیاد، ان حضرات کے خیال میں، غیر اور اس کی غیریت کے مفروضہ پر ہے۔ نماز کے مقابلہ میں روزہ ان کے خیال میں زیادہ اہم ہے۔ فتوحات مکیہ کے مصنف (ابن عربی) نے لکھا کہ روزہ کے ذریعہ انسان اللہ کی صمدیت (بے نیازی) میں شریک ہوتا ہے، اس کے بالمقابل نماز میں انسان غیر اور غیریت تک گر جاتا ہے اور عابد اور معبود کے درمیان فرق کرنے لگتا ہے۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ بیان اور یہ دعویٰ صرف توحید وجودی کا نتیجہ ہے جس میں اصحاب سکر ہی یقین رکھتے ہیں"۔ (۲۵)

شیخ سرہندی کا نقطۂ اختلاف:

مندرجہ بالا تنقید سے ظاہر ہے کہ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کے نظریہ کو قطعاً تسلیم نہیں کریں گے۔ وہ اس خیال کی تائید نہیں کرسکتے کہ وجود ایک ہے خواہ اسے آپ خدا کہیں یا کائنات اور نہ ہی وہ ان کے درمیان مطلق اور مشروط کی اصطلاحات کے ذریعہ فرق کریں گے جیسا کہ وجودی کرتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ یہی کہیں گے کہ خدا کائنات سے کلیۃً مختلف ہے۔ خدا اور کائنات کا فرق ایک ہی وجود کے دو مختلف مظاہر کا فرق نہیں ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین کہتے ہیں اور نہ ہی یہ فرق درجات کا فرق ہے جیسا کہ اشراقیین کا خیال ہے۔ وحدۃ الوجود اور فلسفۂ اشراق کے ماننے والے دونوں کے نزدیک وجود ایک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے قائلین وجود کے اندر کسی معنی میں درجات تسلیم نہیں کرتے اور اسے ہر طرح یکساں اور واحد سمجھتے ہیں، اشراقیین وجود میں کامل (خدا) اور غیر کامل (کائنات) کا امتیاز کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کی دونوں ہی تعبیروں کو مسترد کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کسی بھی طرح کی کوئی نسبت نہیں ہے۔ خدا کا وجود ایک مختلف نوعیت کا وجود ہے۔

اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان مطلق امتیاز کو برقرار رکھنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وجود کو لابشرط شی ایک مجرد تصور (امر انتزاعی) قرار دیا جائے جس کے مقابل خارج میں کوئی وجود نہ ہو اور صرف منفرد موجودات کا اثبات کیا جائے۔ ایسی صورت میں اللہ دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار پائے گا۔ بلاشبہ وہ دوسری موجودات سے بالکل مختلف ہوگا، تاہم وہ ایک خاص وجود سمجھا جائے گا۔

یہ ایک روایتی کلامی موقف ہے جہاں سے ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ/۱۳۲۷ء) اور سعد الدین التفتازانی (ف ۷۹۳ھ/۱۳۹۰ء) وحدۃ الوجود کے خلاف اپنے تنقید کی شروعات کرتے ہیں۔ متکلمین یہ نہیں سوچتے کہ دوسری موجودات کے ساتھ ساتھ خدا کو بھی ایک وجود تسلیم کرکے وہ کائنات کو خدا کے مساوی قرار دے دیتے ہیں اور نہ ہی یہ سوچتے ہیں کہ یہ کہہ کر کہ کائنات خدا کے ساتھ موجود ہے وہ دراصل خدا کی ذاتی صفات میں کسی شئے کو شریک کرنے کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔

شیخ سرہندی یہ راستہ اختیار نہیں کرتے۔ ایسا کرنے کے بجائے وہ وجود کے دو مفاہیم کے درمیان امتیاز پیدا کرتے ہیں۔ ایک مفہوم وہ ہے جس میں کائنات کی تمام چیزیں وجود رکھتی ہیں لیکن خدا کا وجود اس معنی و مفہوم میں وجود نہیں ہے۔ وجود کا دوسرا مطلب وہ ہے جس کے مطابق وجود محض ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔ سرہندی کہتے ہیں کہ یہی وجود وجود اصلی ہے۔ اس لئے وجود کے اصلی معنی کے اعتبار سے وجود خدا کا عین ہے، اور کائنات کا جو وجود ہے وہ وجود اصلی نہیں محض ظلی ہے۔

اللہ کے وجود کا اثبات اور دوسری موجودات کے وجود سے انکار کے معاملہ میں شیخ سرہندی ابن العربی کے ساتھ ہیں۔ انہیں کی طرح یہ بھی متکلمین کو شرک فی الوجود کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔(۲۶) یعنی یہ کہ وہ وجود کے تعلق سے اشیاء کو اللہ کے ساتھ شریک کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ شیخ سرہندی اور ابن عربی کے درمیان یہ اتفاق محض ظاہری ہے۔ کیونکہ اگر ایک یہ کہتا ہے کہ وجود ایک ہے یعنی خدا اور اس کے علاوہ کوئی شئے وجود نہیں رکھتی تو اس قضیہ کا مطلب دوسرے کے مطلب سے بالکل جدا ہے، حالانکہ دوسرا بھی یہی جملہ کہتا ہے۔ ابن عربی کے مطابق

"وجود ایک ہے" کا مطلب یہ ہے کہ وجود تو ایک ہے لیکن ایک زاویہ سے دیکھئے تو وہ اللہ ہے اور دوسرے زاویہ سے دیکھئے تو وہ کائنات ہے، اس لئے اللہ کے علاوہ کچھ بھی موجود نہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق "وجود ایک ہے" کا مطلب یہ ہے کہ صحیح اور حقیقی معنوں میں وجود اصلی ایک ہے اور وہ خدا ہے، اور یہ کائنات جو اللہ سے الگ وجود رکھتی ہے اس کا کوئی اصلی وجود نہیں ہے، یہ محض ظلّی وجود رکھتی ہے۔ یہ قضیہ کہ "خدا کے سوا کچھ بھی موجود نہیں" کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی وجود کی حیثیت سے محض خدا موجود ہے اور اس معنی میں کائنات موجود نہیں۔

سوال اٹھتا ہے کہ شیخ سرہندی وجود اصلی اور وجود ظلی میں فرق کس طرح کرتے ہیں؟ ہم اس سوال پر جلد ہی گفتگو کریں گے۔ لیکن اس جگہ اس بات کی وضاحت ہو جانی چاہیے کہ وجود ظلّی کا جو کچھ بھی مطلب ہو بہرکیف اس کا مندرجہ ذیل تین معانی میں سے کوئی بھی مطلب نہیں ہو سکتا: (۱) وہ ایک نچلے درجہ کا وجود نہیں جو صرف درجہ میں وجود اصلی سے مختلف ہو، (۲) نہ وہ وجود اصلی کا کوئی فیضان (Emanation) ہے اور، (۳) نہ وہ ایسی چیز ہے جو ایک معنی میں وجود اصلی ہے اور ایک معنی میں وجود اصلی سے مختلف۔ شیخ سرہندی اس خیال کو بالکل مسترد کرتے ہیں کہ اشیاء ممکنہ کا وجود واجب الوجود کے وجود سے نہ مختلف ہے اور نہ ہی اس کا عین ہے۔(۲۷) مختصراً یہ کہ خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان ناقابلِ رفع اور ناقابلِ بیان فرق ہے۔ دوسرے الفاظ میں وجود کی ثنویت ہے لیکن اگر آپ گہرائی میں جائیں تو معلوم ہوگا کہ ثنویت بالکل نہیں ہے اور وجود حقیقی معنی میں ایک اور صرف ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔

ظلّی وجود کا تصور:

شیخ احمد سرہندی کا وجود ظلّی کا تصور ان کے فلسفہ کا سب سے زیادہ نیا اور انوکھا اور سب سے زیادہ مشکل تصور ہے۔ انہوں نے اس تصور کو اپنے صاحبزادوں اور تلامذہ کے سامنے بار بار واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے کچھ غیر معمولی ذہین اور ذکی تھے لیکن انہیں اس تصور کو سمجھنے میں بڑی دقت پیش آئی اور انہوں نے بار بار اس کی وضاحت چاہی۔

ظلی وجود سے شیخ سرہندی کی کیا مراد ہے اور وہ اس وجود کو اصلی وجود (اللہ) سے کس طرح ممیز کرتے ہیں؟ اسے سمجھنے کے لئے ہمیں ایک معروضی شئے اور آئینہ میں اس کے عکس کی مثال سے مدد لینی چاہیے۔ یہی وہ مثال ہے جس کی مدد سے شیخ نے اس نکتہ کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ معروض ایک خارجی وجود رکھتا ہے، اس کا وجود ہمارے اذہان سے خارج میں ہوتا ہے۔ اور ہر انسان کے مشاہدہ میں آ سکتا ہے اور خارج میں اس کے کچھ اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اس کا عکس بھی ہمارے ذہن سے خارج میں ہوتا ہے اور ہر کسی کے مشاہدے میں آتا ہے۔ اور کچھ نتائج جو معروض اصلی سے مرتب ہوتے ہیں اس کے عکس سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کہتا ہے کہ اس نے زید کو دیکھا ہے حالانکہ اس نے محض زید کا عکس آئینہ میں دیکھا خود زید کو نہیں دیکھا تو اسے غلط نہیں کہا جائے گا۔(۲۸) کیونکہ عکس کا بھی خارج میں ایک وجود ہے۔ عکس محض ایک خیال نہیں جو ذہن میں موجود ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جو ذہن سے خارج میں اپنا وجود رکھتا ہے۔

لیکن اگرچہ عکس کا ایک خارجی وجود ہے تاہم یہ دوسری معروضات یا اشیاء کی طرح وجود نہیں رکھتا، کیونکہ

پہلی بات تو یہ کہ یہ اتنا زیادہ موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہوتا جتنا خود معروض، دوم یہ، اور یہ زیادہ اہم بات ہے کہ اس کا وجود اس طرح کے مکان (Space) میں نہیں ہوتا جس طرح کے مکان میں ایک معروض اپنا وجود رکھتا ہے۔ فرض کیجئے کہ اگر معروض آئینہ کے سامنے ایک میٹر کی دوری پر ہے تو اس کا عکس آئینہ سے ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہوتا۔ اگر آپ آئینہ کے پیچھے جاکر دیکھیں گے تو وہاں کچھ نظر نہیں آئے گا۔ اب اگر عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ آئینہ کے اندر ہے؟ مگر ایسا بھی نہیں ہے۔ کیونکہ آئینہ بمشکل تین ملی میٹر موٹا ہوتا ہے اور عکس آپ کو ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عکس آئینہ میں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے عکس نہ تو آئینہ کے پیچھے ہے اور نہ ہی آئینہ کے اندر اور یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ آئینہ کے سامنے بھی نہیں ہے۔ اس لئے عکس اس طرح کے مکاں میں موجود نہیں جس طرح کے مکان میں اس کا معروض ہے۔ دوسری طرف یہ بات بھی صحیح ہے کہ عکس کسی قسم کے مکان میں ضرور موجود ہے کیونکہ وہ محض ایک خیال نہیں ہے، ہماری آنکھیں اس کا بالکل اسی طرح مشاہدہ کرتی ہیں جس طرح اس کے معروض کا۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ آئینہ کا عکس جس طرح کے مکان کا احاطہ کرتا ہے وہ اس طرح کا مکان نہیں ہے جس طرح کے مکان کا احاطہ ابن عربی کے فلسفہ میں عالم مثال کی چیزیں کرتی ہیں۔ کیونکہ عکس نہ تو کوئی روحانی شئے ہے اور نہ ہی کوئی مثالی شئے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر عکس کس طرح کے مکان میں ہے؟

شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ عکس کا وجود حقیقی مکان میں نہیں ہے بلکہ صرف ظلی مکان میں ہے، خارج حقیقی میں نہیں بلکہ خارج ظلی میں۔ شیخ اس سے جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگرچہ عکس کا مکان (خارج) معروضی شئے کے مکان (خارج) کی طرح معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم اسے غور سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک طبیعی مکان نہیں ہے، اگرچہ کچھ معاملات میں اس کے مشابہ ہے لیکن حقیقت میں عکس کا مکان طبیعی مکان کا صرف ایک سایہ (ظلؔ) ہے۔

اگر عکس معروض کی طرح عمل نہیں کرتا اور اس مکان میں موجود نہیں ہے جس میں معروض ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عکس کا وجود اس قسم کا نہیں ہے جس قسم کا معروض کا وجود ہے۔ اس لئے اس کا وجود محض ظلی ہونا چاہیے۔ بظاہر لگتا ہے کہ معروض کی طرح عکس کا بھی حقیقی وجود ہو لیکن بدقت نظر دیکھا جائے تو ایسا نہیں ہے، عکس محض معروض کے وجود سے ایک مشابہت رکھتا ہے، حقیقی وجود نہیں ہے۔ معروضِ حقیقی کے وجود اور عکس کے ظلی وجود کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سرہندی نے کہا ہے کہ یہ فرق درجہ کا نہیں بلکہ نوع کا ہے۔ بہت سارے معاملات میں معروض سے اس کی مشابہت کے باوجود عکس بالکل مختلف نوع کا وجود ہے بالکل ایسے ہی جیسے اس کا مکان ایک مختلف نوع کا مکان ہے حالانکہ اس کے اور معروض کے معاملات کے درمیان ظاہری طور پر مشابہت ہے۔ معروض کے وجود کے بالمقابل عکس کا وجود وہمی وجود کے سوا کچھ نہیں۔ مگر عکس کے وجود کو وہمی کہنے کے یہ معنی نہیں کہ شیخ سرہندی اسے محض خیالی اور بالکل غیر حقیقی وجود کہیں۔ عکس کا وجود ہمارے ذہن کے خارج میں ہے اور نفسِ امری ہے، ایک حقیقت ہے جو سب کے مشاہدہ میں آتی ہے، محض دھوکا نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عکس کا وجود نہ عالم طبیعی کا جزء ہے نہ عالم روحانی اور نہ عالم مثال کا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عکس

ایک واقعی شئے ہے، محض وہم کی پیداوار نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں، عکس حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی، اس کا وجود ہے بھی اور نہیں بھی، یہ بذات خود منفرد نوعیت کا وجود ہے۔

شیخ احمد یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود کا محض ایک ظل ہے، یا یہ کہ کائنات ایک ظلی وجود ہے تو اس سے شیخ وہ تمام باتیں مراد لیتے ہیں جو عکس کے وجود کے تصور میں آ سکتی ہیں اور جن کا ذکر ابھی ہم نے کیا ہے۔ پہلی بات جو وہ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ اور کائنات دو مختلف وجود ہیں، ہر ایک اپنے طور پر موجود ہے، دونوں ایک ہی وجود نہیں ہیں، جیسا کہ وحدۃ الوجود کے ماننے والے سمجھتے ہیں۔ کسی وجود کا ظل اپنے اصل معروض سے بنیادی طور پر مختلف اور الگ ہوتا ہے۔(۲۹) شیخ سرہندی کے تصور ظل کا یہ بنیادی نکتہ ہے۔ دوسری بات جو شیخ سرہندی کہنی چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ کائنات (Ontologically) اللہ سے مختلف ہے۔ کائنات عددی طور پر ایک علیحدہ وجود ہی نہیں بلکہ ایک مختلف نوع کا وجود ہے۔ اللہ حقیقی وجود ہے بلکہ صرف وہی حقیقی وجود ہے اور یہ کائنات اس کے مقابلے میں محض ایک خیال اور وہمی وجود ہے۔ اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود اس کائنات کے وجود سے ہر طرح بالاتر اور منزہ ہے۔ شیخ سرہندی کائنات سے متعلق ان تمام نظریات کی تردید کرتے ہیں جو کسی طرح کی تشبیہ کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ کائنات خدائی وجود کا معدود (Emanation) نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کی کوئی تجلی یا تعین ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین مانتے ہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ "میرے نزدیک تعین جیسی کوئی چیز نہیں ہے، غیر متعین (خدا) کو کوئی شئے متعین نہیں کر سکتی۔ اس طرح کے تصورات شیخ محی الدین ابن عربی اور ان کے اتباع کے نظریہ سے میل کھاتے ہیں۔ اگر اس طرح کے الفاظ میری تحریروں میں ملتے ہیں تو انہیں ظاہری مفہوم پر نہیں محمول کرنا چاہئے۔(۳۰) اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ کائنات محض ایک وہم اور دھوکا نہیں ہے۔ ہمارے ذہن کے خارج میں اس کا وجود ہے، جس طرح سے کہ عکس کا اپنے معروض سے علیحدہ خارج میں ایک وجود ہے اور ہر کوئی اس کا ادراک اور مشاہدہ کر سکتا ہے، چوتھی بات یہ کہ یہ کائنات پوری طرح اللہ پر منحصر ہے۔ اپنے وجود اور بقا دونوں کے لئے، بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ عکس اپنے معروض پر منحصر ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین خدا اور کائنات میں ایک دوسرے پر انحصار کے قائل ہیں۔ شیخ احمد اس تصور کی تردید کرتے ہیں اور صرف کائنات کے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یکطرفہ انحصار کی بات کرتے ہیں۔

یہ چار بنیادی تصورات شیخ سرہندی کے اس نظریہ کے عناصر ہیں کہ کائنات اللہ کا ظل ہے، حقیقی وجود سے عاری اور محض ایک خیالی وجود کی حامل۔ یہ سبھی نکات شیخ سرہندی کے خطوط میں مختلف مقامات میں جدا جدا بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے خطوط کی تیسری جلد کے ایک خط کے ایک جزء کا یہاں ترجمہ پیش کیا جارہا ہے جس میں یہ تصورات واضح طور پر بیان ہوئے ہیں۔

"عالم وہم سے میری مراد وہ حالت ہے کہ ایک شئے دیکھنے میں آئے لیکن اس کا وجود نہ ہو، آئینہ میں صرف زید کی تصویر نظر آتی ہے لیکن وہاں کسی چیز کا وجود نہیں۔ زید آئینہ میں نہیں ہوتا، وہاں صرف ایک مثالی ظہور ہوتا ہے جو وجود سے عاری ہے۔ یہ حقیقت مجھے ایک مصدق کشف اور ایک واضح مشاہدہ میں آئی ہے

کہ اللہ نے اس کائنات کو وہم کی دنیا میں اپنی طاقت سے پیدا کیا اور اپنی قدرت تامہ سے اس وہمی ظہور کو وجود بخشا۔ اس عالم وہم کو وجود نہیں صرف ظہور حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس عالم میں یہ کائنات اللہ کے ذریعہ پیدا کی گئی ہے اس لئے اس نے ظہور کے ساتھ ساتھ ایک طرح کا وجود بھی حاصل کر لیا ہے۔ اس لئے چونکہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کا ایک فعل ہے اس لئے اسے ظہور کے ساتھ ایک وجود بھی حاصل ہے اور اس کی اپنی صفات ہیں اور آثار بھی۔ یہ وہمی دنیا مرتبۂ علمی اور مرتبۂ خارجی دونوں ہی سے مختلف ہے، مگر مرتبۂ علمی کے مقابلہ میں مرتبۂ خارجی سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا وجود مرتبہ علمی میں موجود اشیاء کے مقابلے میں مرتبہ خارجی میں موجود اشیاء سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس کی دوسری طرف معرض موجودات کی دنیا ہے۔ عالمِ وہم میں وجودِ حقیقی کا ظہور مثالی ظہور کے بالمقابل جو مخفی اور غیر مشاہد وجود کی دنیا ہے معروضی ظہور سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم وہم میں ظلی معروضیت کو داخل کیا ہے اور اس عالم میں خیالات کو وجود عطا کیا ہے۔ اس نے عالمِ خارجی کو ظلی معروضیت کے ساتھ ایک ظلی مکان میں پیدا کیا ہے۔

مختصر یہ کہ خارجِ حقیقی میں صرف ایک ماورائی ذات (اللہ) کا وجود ہے اور خارج ظلی میں کائنات اپنی تمام کثرت کے ساتھ ظلی وجود کی حامل موجود ہے جس کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے تخلیقی ارادہ نے کی ہے۔ خارجِ حقیقی میں وحدت حقیقت ہے اور خارجِ ظلی میں کثرت حقیقت ہے، نیز یہ کثرت مرتبۂ علمی میں بھی ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وحدت اور کثرت دونوں ہی حقیقت ہیں، لیکن ہر ایک اپنی اپنی دنیا میں۔ جس طرح اس کائنات کی معروضیت اور وجود محض ظلی ہیں، اسی طرح اس کی تمام تر صفات مثلاً حیات، علم اور قدرت وغیرہ بھی اللہ کی صفات کے اظلال ہیں، وہ حقیقت نفسِ امری بھی جس کا انتساب کائنات کے وجود کی طرف کیا جاتا ہے وجود الٰہی کی حقیقت نفسِ امری کا ظل ہے۔(۳۱)

وجود اور عدم وجود:

یہ بات کہ کائنات اور اللہ دو مختلف اور جدا وجود ہیں اور یہ کہ کائنات ایک ظلی وجود ہے اور اللہ ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ اللہ کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ اس سے ماوراء اور منزہ ہے، صوفیانہ تجربہ کا اظہار ہے نہ کہ اس تجربہ کی فلسفیانہ توضیح و تشریح۔ بالکل اسی طرح اس حقیقت کو معروض اور اس کے عکس کی مثال کی مدد سے واضح کرنا اس تجربہ میں داخل متعدد نکات کو بیان کرنیکی ایک کوشش ہے۔ ان نکات میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ متکلمین نے ہمیشہ ہی اللہ کی مطلق تنزیہ اور ماورائیت کا اثبات کیا ہے اور صوفیہ نے بھی اصل اور ظل (سایہ) جیسی اصطلاحات اکثر استعمال کی ہیں۔ شیخ سرہندی کے یہاں جو بات نئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ان تمام حقائق کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال دیتے ہیں۔ ظل کا لفظ مثلاً شیخ سرہندی کے یہاں وضاحت کے لئے مثال کے طور پر نہیں آیا ہے، وہ ایک بالکل ہی مختلف قسم کے وجود کی نمائندگی کرتا ہے، ایک ایسے وجود کی جو حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی۔ یہ ایک نئے طرح کے عالم کی نشاندہی کرتا ہے جو ان عوالم سے مختلف ہے جن کا ذکر وحدۃ الوجود کے قائلین کے یہاں ملتا ہے۔ گزشتہ اوراق میں اس عالم کی ابتدائی جھلک آپ نے دیکھی ہو گی۔ آئندہ اوراق میں ہم یہ دیکھیں گے کہ اس تصور کو شیخ سرہندی ایک فلسفہ کی شکل کس طرح دیتے ہیں۔

تصوف پر لکھی ہوئی کتابیں، صوفیہ کے روحانی تجربات اور ان کے فلسفیانہ نظریات کے درمیان تعلق پر زیادہ روشنی نہیں ڈالتیں۔ اس بات کا شعور بھی کم ہی نظر آتا ہے کہ فلسفہ کا علم رکھنے والا صوفی، فلسفیانہ زبان میں اپنے ان روحانی تجربات کو پیش کرنے میں بہت زیادہ وقت لے سکتا ہے جنہیں اس نے تھوڑے ہی وقت میں حاصل کر لیا ہو۔
شیخ سرہندی خواجہ باقی باللہ کے پاس جب ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء میں آئے تو وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے تھے، پھر وحدۃ الوجود کی اس عقلی یقین کی تصدیق بعد میں انہیں روحانی تجربات کے ذریعہ ہوئی۔ لیکن بعد میں وہ اس مقام سے آگے بڑھے اور پھر اشیاء کو (اللہ کے) سائے اور اظلال کی حیثیت سے دیکھنا شروع کیا۔ ایسا صرف ایک یا دو سالوں کے درمیان ہوا۔ کیونکہ ان چار سالوں میں جو انہوں نے شیخ باقی باللہ (م: ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے ساتھ ان کی وفات سے پہلے گزارے۔ شیخ سرہندی نہ صرف وحدۃ الوجود کے مقام سے گزر چکے تھے بلکہ وہ ظلیت کے مقام سے بھی گزر چکے تھے اور تنزیہ کامل کے مقام میں داخل ہو چکے تھے جہاں انہوں نے، اپنے بیان کے مطابق، اللہ تعالیٰ کو عالم سے بالکل علیحدہ اور کلیۃً ماوراء دیکھا۔ گرچہ ان پر عالم کی ظلیت کا مشاہدہ دو ہی سال میں ہو گیا تھا لیکن اس مشاہدہ کی بنیاد پر ایک فلسفہ تشکیل دینے میں انہوں نے بعد کے دس سال سے لے کر پندرہ سال لگائے۔ (۳۲) اور اس مشاہدہ کے کچھ فلسفیانہ مضمرات ان پر بیس سالوں کے بعد واضح ہو سکے۔ (۳۴)
علمِ کلام میں شیخ سرہندی کو پہلی تربیت وسط ایشیاء کے علماء سے حاصل ہوئی۔ اس کے بعد ان کو تربیت ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود میں ملی اور یہ دونوں تربیتیں شیخ سرہندی کے ذاتی تجربہ یعنی وحدۃ الشہود کے خلاف تھیں۔ کیونکہ متکلمین نے کائنات کی ظلی حیثیت کو تسلیم نہیں کیا تھا اور وحدۃ الوجود کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کی مطلق ماورائیت اور تنزیہ کے تصور کو قبول نہیں کیا تھا، لیکن چونکہ شیخ سرہندی کے پاس کوئی نیا فلسفہ نہیں تھا اور نہ ہی نئی اصطلاحات تھیں اس لئے فطری طور پر وہ فکری شکل سے دوچار رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی وہ ایک بات کہتے ہیں اور بعد میں اس پر نظر ثانی کرتے ہیں۔ کسی اصطلاح کی تعریف کبھی وہ وحدۃ الوجود کے خطوط پر کرتے ہیں اور کبھی کلامی خطوط پر۔ ایک بار وہ ایسا لفظ استعمال کر جاتے ہیں جو ان کے نظامِ تصور سے میل نہیں کھاتا اور پھر جب تناقض کا احساس ہوتا ہے تو اسکو ترک کر دیتے ہیں۔ ایسے اور اس طرح کے مسائل کا پیش آنا اس وقت بالکل فطری ہے جب کوئی اپنے خیالات کا ایسی زبان میں اظہار کرے جس کی تخلیق اس مقصد کے لئے نہیں ہوئی۔ اس لئے ہمیں شیخ کے نظریات کی تشریح میں بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔
ابن عربی کے نظریہ عینیت کے بنیادی نکات کو شیخ سرہندی نے مندرجہ ذیل انداز میں مختصراً یوں بیان کیا ہے:

"چونکہ وحدۃ الوجود کے قائلین کے مطابق علم الٰہی اور عالم خارجی میں سوائے واجب الوجود اور اس کے اسماء و صفات کے کوئی اور نہیں اور یہ اسماء و صفات اس کے عین ہیں اور چونکہ تعینات علمیہ بھی ذاتِ الٰہی کے عین ہیں، اس کی شبیہ، مثال یا عکس نہیں، اور چونکہ وجود ظاہر میں منعکس موجودات، ان کے خیال کے مطابق، ہو بہو وہی ہستیاں ہیں، ان کی شبیہات نہیں اس لئے عینیت کا تصور لازم آتا ہے اور یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ "سبھی کچھ وہی (اللہ) ہے" (۳۳) (ہمہ اوست)۔ دوسرے الفاظ میں تصور وحدت یا تصورِ عینیت مندرجہ ذیل چار قضایا کا

لازمی نتیجہ ہے"۔

اول یہ کہ عالم ظاہر اور عالم معنی دونوں ہی میں وجود صرف ایک ہے (یعنی اللہ)۔ دوم یہ کہ واجب الوجود کے اسماء و صفات اس کی ذات سے مختلف نہیں بلکہ عین ذات ہیں۔ سوم، اعیان ثابتہ ذات واجب کے عین ہیں نہ کہ اس کی شبیہات اور چہارم، عیان ثابتہ کے وہ مظاہر جو ظاہر میں منعکس ہوتے ہیں وہ اعیان ثابتہ کی عین ہیں نہ کہ ان کی شبیہات۔

شیخ سرہندی عینیت کے ان قضایا کو رد کر کے ان کی جگہ پر دوسرے چار تنزیہی قضیے پیش کرتے ہیں۔ اول، وجودِ حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے اور یہ کائنات ایک ظلی وجود ہے۔ دوم، اللہ کے اسماء و صفات اللہ کی ذات سے مختلف ہیں گرچہ کہ اس سے جدا نہیں ہیں۔ سوم: اشیاء کی اعیان ثابتہ ذات الٰہی کے اظلال ہیں اور اس سے مختلف ہیں اور چہارم اور آخری بات یہ کہ اس کائنات میں موجود اشیاء اعیان ثابتہ کے اظلال ہیں جو خارج ظلی میں وجودِ ظلی پر مرتسم ہیں۔

شیخ سرہندی کا پورا فلسفہ انہیں قضایا کے گرد گھومتا ہے۔ اپنے اس فلسفہ کو واضح کرنے کے لئے وہ وجود کے حمل مواطاۃ اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرتے ہیں یعنی ان جملوں کے درمیان مثلاً "الف وجود ہے" اور "الف موجود ہے"۔ وجود علیٰ سبیل حمل مواطاۃ اللہ ہے یعنی اللہ وجود ہے۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں کچھ کہنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے "وہ وجود ہے" نہ یہ کہ یہ کہا جائے کہ "وہ موجود ہے"۔(۳۴) مگر کوئی کہہ سکتا ہے کہ اللہ وجود رکھتا ہے یا موجود ہے بشرطیکہ وہ اس سے یہ مطلب لے کہ "اللہ وجود ہے"۔ حاصل یہ ہے کہ سرہندی وجود اور ذاتِ الٰہی کو بعینہٖ ایک قرار دیتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک ایسا موقف اختیار کرتے ہیں جو ان متکلمین کے موقف سے مختلف ہے جن کا خیال ہے کہ وجود ایک صفت ہے۔ وہ وجود کو صفت نہ مان کر ابن عربی کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔ وجود بحیثیت ایک صفت کے معروضاتِ دنیا سے متعلق ہے۔ ان معروضات کو موجود یا وجود کی حامل کہا جانا چاہیے، اور وجود نہیں کہنا چاہیئے۔ ان کے سلسلے میں ہر چیز کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرنا چاہیئے اور وجود کو ذات سے منسوب کرنا چاہیئے۔ متکلمین اور فلاسفہ اس طرح کا امتیاز کرتے ہیں لیکن وجودی حضرات ایسا نہیں کرتے اور ایسا نہ کر کے یہ حضرات اس نظریہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ وجود ایک ہے۔ دوسری طرف متکلمین یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ خدا کے سیاق میں وجود کو علیٰ سبیل المواطاۃ استعمال کرنا چاہیئے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ کو دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار دے دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حمل مواطاۃ اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرنے میں ناکامی وجودیوں کو وجود کی وحدت (Monism) اور متکلمین کو وجود کی کثرت (Pluralism) تک پہنچا دیتی ہے۔

جس وجود کو ہم علیٰ سبیل حمل المواطاۃ اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی وجود کہلاتا ہے اور جس وجود کو علیٰ سبیل حل الاشتقاق اشیاء کی طرف منسوب نکرتے ہیں ظلی وجود ہوتا ہے۔ اس فرق کی وجہ عدم (Non-being) ہے۔ اللہ کا وجود حقیقی ہے کیونکہ عدم سے پاک ہے۔ کائنات کی اشیاء اظلال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات میں عدم ہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق، اس کائنات کا پورا ڈھانچہ عدم کی بنیاد پر قائم ہے۔ شیخ سرہندی عدم

کے معنی میں بھی حمل مواطاۃ اور حمل اشتقاق کی بنا پر فرق کرتے ہیں۔(۳۵) جیسا کہ انہوں نے وجود کے معاملے میں کیا ہے۔ عدم علی سبیل حمل مواطاۃ خالص عدم ہے، مطلق نقص، شر محض اور محال ہے۔ اس کے مقابل میں، وجود علی سبیل حمل مواطاۃ خالص وجود، مطلق کمال، خیر محض اور قائم بالذات ہے۔ عدم علی سبیل حمل اشتقاق ایک ظلی وجود ہے۔ عدم محض محال اور ناقابلِ تصور ہے لیکن عدم کی خاص شکلیں قابل فہم اور ممکن ہیں۔

شیخ سرہندی عدم کو وجود کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں اور خالص عدم کو خالص وجود کے بالمقابل اور عدم کے خاص اشکال کو وجود کے خاص اشکال کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں۔ خارج میں جو کچھ ہے اور قائم بالذات نہیں ہے عدم سے کسی معنی میں متصف ہے۔ خدا کی ذات قائم بالذات ہے اس لئے یہ خالص وجود ہے۔ اللہ کی صفات جو اس کی ذات سے ممیز ہیں اس (ذات) پر منحصر ہیں اور اس لئے وہ بھی اپنے اندر عدم کا ایک عنصر رکھتی ہیں۔ "جس کے اندر بھی رائحۂ امکان پایا جائے گا، سمجھ لو اس میں عدم کا کوئی عنصر شامل ہوگا"۔(۳۶) اللہ کی صفات سے لے کر سب سے نچلے درجے کے وجود تک اس کائنات میں ہر شئے مختلف درجوں میں عدم کی حامل ہے۔ عدم کا یہ تصور بنیادی اعتبار سے افلاطونی ہے اور تمام تر ابن عربی کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کے مطابق عدم وجود کا نہ ہونا ہے، جو نہ تو وجود کا مخالف ہے اور نہ ہی اس کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ اس لئے جب ابن عربی عدم کو شر قرار دیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد "اچھائی یا خیر کے نہ ہونے" کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی۔ دوسری طرف شیخ سرہندی کے مطابق، عدم ایک مثبت شر ہے، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ ابن عربی کے خالص موضوعی نقطۂ نظر کے برعکس شیخ سرہندی شر کے تعلق سے ایک معروضی تصور رکھتے ہیں۔ درحقیقت ابن عربی کے یہاں عدم کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس، سرہندی عدم کو وجود کے برعکس ایک متوازی اصول تصور کرتے ہیں۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے وجود اور عدم کی ثنویت، اور خیر و شر کی دوئی لازم نہیں آتی؟ کیا وجود محض سے عدم محض کا اختلاف وجود کو محدود یا متاثر نہیں کرتا، بالکل ایسے ہی جیسے عدم کے خاص اشکال وجود کے خاص اشکال کو متاثر کرتے ہیں؟ اس سوال کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ عدم محض کوئی شئے نہیں ہے، ناقابلِ تصور اور محال ہے۔ اس لئے اس کے لئے وجود محض کی تحدید اور اس کو متاثر کرنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ محض ایک خیال ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا سوچنا ایسا ہی ہے جیسا ناممکنات کے بارے میں سوچنا۔ یہ صرف وجود محض کے تصور کی مخالفت کرتا ہے نہ کہ خود وجود محض کی۔ کیونکہ وجود محض اختلافات سے بالاتر ہے۔(۳۷) دوسری طرف عدم کی خاص شکلیں ناممکنات نہیں ہیں اور عدم محض کی طرح محض خیالات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ موجودات خاص شکلوں کی مخالفت کرتی ہیں اور انہیں متاثر کرتی ہیں۔ درحقیقت عدم شیخ سرہندی کی فکر میں، افراد سازی (Individuation) کا ایک اصول ہے جیسا کہ افلاطون کے فلسفہ میں ہے، برخلاف اس کے ابن عربی عدم کا جو منفی تصور رکھتے ہیں اس کی وجہ سے وہ عدم کو افراد سازی کا عمل سپرد نہیں کرتے۔

اللہ:

اللہ کی ذات اور اس کا وجود دونوں ایک ہی حقیقت ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے شیخ سرہندی اپنے فلسفہ کا

آغاز کرتے ہیں۔ بعد میں ان وجوہات کی بنا پر جن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے، وہ اللہ کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ لیکن اس بات سے کہ وجود اس کی ذات سے ممیز یا بعینہ وہی ہے۔ شیخ سرہندی کے اس نقطہ نظر میں کوئی فرق نہیں واقع ہوتا کہ اللہ کا وجود ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ کائنات محض ایک ظل (سایہ) ہے۔ اس بنیادی مقدمہ سے شیخ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ کائنات میں ہے یا کائنات سے باہر ہے، بعینہ کائنات ہے یا اس سے مختلف۔ تشبیہ و تنزیہ، وحدت و اختلاف کا مسئلہ دو وجود کی بنیاد پر اٹھتا ہے۔ لیکن چونکہ صرف ایک ہی وجود ہے (یعنی اللہ)۔ اس لئے یہ نسبتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں:

"موجود کی کوئی نسبت موہوم سے قائم نہیں ہوتی، موجود کے بارے میں نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ موہوم میں ہے اور نہ یہ کہنا کہ وہ اس سے مختلف ہے۔ موجود کی دنیا میں موہوم ناپید ہے۔ اسلئے دونوں کے درمیان دونو ں نسبتیں نہیں۔ اس نکتہ کو ہم ایک مثال سے واضح کریں گے۔ ایک نقطہ کو جو روشن ہو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو اس سے آگ کا ایک دائرہ بن جاتا ہے، گرچہ ہمیں آگ کا ایک دائرہ نظر آتا ہے لیکن خارج میں کوئی دائرہ نہیں ہوتا۔ وہاں تو صرف ایک نقطہ ہے۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا کوئی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے نقطہ نہ تو دائرہ کے اندر ہے اور نہ ہی اس سے باہر، نہ بعینہ دائرہ ہے اور نہ ہی اس سے مختلف۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا وجود نہیں۔ اور دونوں کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہوسکتی"۔(۳۸)

قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پوری کائنات کو محیط ہے اور یہ کہ وہ اس سے بہت قریب ہے۔ شیخ سرہندی اس طرح کی آیات کی تشریح دو طرح سے کرتے ہیں۔ کبھی تو متکلمین کی اتباع کرتے ہوئے وہ ان آیات کی تعبیر علم کے معنی میں کرتے ہیں۔(۳۹) "اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا احاطہ کر رکھا ہے یا اس سے بہت قریب ہے"۔ ان جملوں کا مطلب وہ یہ لیتے ہیں کہ خدا اس کائنات کے ہر ہر جزء سے اچھی طرح واقف ہے، کبھی کہتے ہیں کہ ان آیات کی حقیقت ہم نہیں جان سکتے۔ ہم ان پر اس لئے یقین کرتے ہیں کہ خدا نے یہ جملے کہے ہیں۔(۴۰) کائنات کا وجود خدا کی ذات سے ہے اور وہ خدا سے اسی طرح وابستہ ہے جس طرح عکس کا وجود اپنے معروض کے تابع اور اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن اس تبعیت کی صحیح حقیقت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔(۴۱)

خدا کی مطلق تنزیہ سے شیخ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کائنات خدا کا کوئی تعین نہیں ہے، کائنات ایک وہمی وجود ہے اسی لئے یہ حقیقی وجود (خدا) کا کوئی تعین یا ظہور نہیں ہوسکتی۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں: "یہ صوفی تعین کا قائل نہیں ہے۔ غیر متعین کا کوئی یقین ہو کیسے ممکن ہے۔ اس تصور کے قائل تو شیخ محی الدین اور ان کے متبعین ہیں، اگر ہمارے کلام میں تعین کا کہیں ذکر آیا ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی حیثیت ایک لفظ سے زیادہ نہیں۔(۴۲)

چونکہ اللہ تمام نسبتوں سے بالاتر ہے اس لئے اس کی حقیقت ہم جان نہیں سکے۔ یہ بات صرف اللہ کی ذات کے لئے ہی صحیح نہیں ہے اس کے وجود کے لئے بھی ہے۔(۴۳) اللہ اس کائنات سے کلیۃً ماوراء ہے۔ مگر ابن عربی بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے علم سے بالاتر ہے۔ لیکن اس کی وجہ ابن عربی کے نزدیک کچھ اور ہے۔ اللہ کی ذات ہمارے فہم سے بالاتر ہے کیونکہ وہ تمام نسبتوں سے بلند ہے۔ ابن عربی بھی یہ جملہ کہتے ہیں۔ لیکن خدا ہمارے فہم سے بالاتر ہے، کی وجہ ان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ خدا کا وجود عالم کے وجود سے ماوراء ہے۔ اس کی وجہ ان کے

نزدیک یہ ہے کہ چونکہ ہم ایک محدود وجود کے حامل ہیں اس لئے ہم خدا کے غیر محدود مظاہر کو جان نہیں سکتے جن کو خدا کا وجود شامل ہے۔

صفاتِ الٰہیہ:

اللہ صفات سے موصوف ایک ذات ہے۔ وہ ہمیشہ سے صفات و شئون سے متصف ہے۔ شیخ سرہندی عاری الصفات ذات کا تصور نہیں کر سکتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اسماء و صفات سے عاری ذات محض ایک خیال ہے۔(۴۴) اس بات میں شیخ سرہندی اور ابن عربی کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی اس فرق کو ذہنی فرق کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتے۔ شیخ سرہندی اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ وہ احدیت اور واحدیت جیسے الفاظ استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ابن عربی پر تنقید کرتے وقت وہ ان پر یہ الزام نہیں لگاتے کہ وہ خدا کی ذات کے عاری الصفات ہونے کے قائل ہیں۔

جس نکتہ پر شیخ سرہندی ابن عربی سے اختلاف کرتے ہیں وہ صفات کا تصور ہے۔ ابن عربی صفات کو اللہ کی ذات اور اس کے ازلی شئون جو اشیاء کے اعیان ثابتہ ہیں یا کائنات میں ان کے خارجی تعینات کے درمیان نسبت و اضافت سے تعبیر قرار دیتے ہیں۔ چونکہ ان اضافتوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لئے وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ان صفات کا کوئی وجود ذاتِ الٰہیہ کے علاوہ ہے۔ شیخ سرہندی اس کے بالکل برخلاف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات پر زاید وجود کی حامل ہیں۔ اس لئے ابن عربی اور شیخ سرہندی کے درمیان اختلاف اس نکتہ پر ہے کہ اللہ کی ذات کو اس کی صفات سے ممیّز کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ دونوں ہی اس بات پر متفق ہیں کہ صفات کو ذات سے الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف صفات کی کنہ و حقیقت کے مسئلہ میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کے بارے میں سرہندی لکھتے ہیں: ''سات یا آٹھ صفات جو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ ہیں ان کا خارج میں وجود ہے۔ اہل حق کے علاوہ کسی نے بھی ان صفات کے وجود خارجی کا اثبات نہیں کیا ہے۔ متاخرین صوفیہ نے بھی ان کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے اور ذات پر ان کے زائد ہونے کو محض ذہنی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ''صفات کا اختلاف ذات الٰہیہ سے صرف ذہنی ہے حقیقت میں نہیں۔ اس مسئلہ میں اہلِ حق کا نقطۂ نظر ہی صحیح ہے کیونکہ وہ مشکاۃِ رسالت سے ماخوذ ہے اور کشف اور فراست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔(۴۵) ان صفات میں حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع وبصر، کلام اور خلق (تکوین) شامل ہیں۔ صرف آخری صفت تکوین کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے مگر شیخ سرہندی کو یقین ہے(۴۶) کہ تکوین اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفات میں شامل ہے۔

یہ کلام کا معروف نظریہ ہے لیکن شیخ سرہندی اس کے قائل صرف اس لئے نہیں ہیں کہ یہ ان متکلمین کا نظریہ ہے جنہیں وہ اہل حق کہتے ہیں۔ وہ اس وجہ سے بھی اس کے قائل ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی مطلق تنزیہ اور ماورائیت کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان صفات ذاتیہ کے لئے کائنات سے بے نیاز ہے۔ ابن عربی کے خیال کے مطابق خدا ان صفات کے لئے کائنات کا محتاج ہے جس طرح کہ کائنات اپنے وجود کے لئے خدا کی محتاج ہے۔ خدا کائنات کو وجود عطا کرتا ہے اور کائنات خدا کو صفات عطا کرتی ہے۔ خدا اور کائنات ابن عربی کی فکر

میں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ شیخ سرہندی کے نظریہ میں خدا کی صفات ذاتیہ اس کی ذات کا حصہ ہیں۔ اس لئے اس کی ذات قائم بذاتہ ہی ہے۔

صفات کے تعلق سے کلامی نقطہ نظر پر بالعموم جو اعتراض کیا جاتا ہے، اس اعتراض کو شیخ سرہندی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں یوں پیش کیا ہے:

"اگر صفات بھی خارج میں موجود ہیں تو وہ یا تو ممکن الوجود ہوں گی یا واجب الوجود۔ ممکن الوجودیت زمانی وجود پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان معترضین کے مطابق ہر ممکن الوجود کا وجود زمانی ہوتا ہے، دوسری طرف اگر صفات واجب الوجود ہیں تو اس سے خدا کی وحدت کی نفی ہو گی۔ مزید یہ کہ اگر صفات کو ممکن الوجود مان لیا جائے تو اللہ کی ذات صفات سے عاری ہو جاتی ہے۔ اور اس سے جہالت اور نااہلیت اللہ پر لازم آتی ہے"۔ (۵۳)

شیخ سرہندی ان اعتراضات کا جواب کبھی یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات صرف ذہن میں صفات سے مختلف ہے خارج میں نہیں، اس لئے صفات ذات سے الگ اور جدا نہیں کی جا سکتیں۔ ذات اور صفات دو الگ قائم بالذات وجود نہیں ہیں۔ اس لئے قدماء کی کثرت کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ (۵۴) کبھی شیخ اس سے مختلف جواب دیتے ہیں: کہتے ہیں کہ:

"اس مشکل کا حل جو مجھے بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ "اللہ تعالیٰ قائم بالذات ہے یعنی اپنی ذات سے موجود ہے، وجود کے ذریعہ نہیں چاہے یہ وجود اس کی ذات کا عین ہو یا اس سے مختلف۔ اللہ کی صفات بھی اللہ کی ذات سے موجود ہیں اللہ کے وجود سے نہیں۔ درحقیقت وجود کو اس سطح تک رسائی نہیں ہے۔ شیخ علاء الدولہ نے اس نقطہ کی طرف نشاندہی کی جب انہوں نے لکھا: "رب کائنات کی دنیا وجود کی دنیا سے بالاتر ہے، اس لئے اس سطح پر امکان و وجوب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ امکان و وجوب اضافتیں ہیں ماہیت اور وجود کے درمیان۔ اس لئے جو شے وجود سے بلند ہو وہاں امکان و وجوب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ وہ صداقت ہے جو عقل کی گرفت سے ماوراء ہے۔ عقل وہاں تک رسائی نہیں پا سکتی اس لئے وہ انکار کی جرات کرتی ہے۔ اس کا انکار صرف وہی نہیں کرتے جنہیں اللہ نے محفوظ رکھا ہے"۔ (۴۷)

اللہ کی صفات بسیط ہیں اور ان کے معروضات کی کثرت ان کی کثرت کے لئے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کرتی"۔ ذات کی طرح صفات بھی فقید المثال، بے نظیر اور مکمل بسیط ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ہی ناقابلِ تقسیم علم ہے جس سے تمام چیزیں جو ابتداء سے انتہا تک پیش آ سکتی ہیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک ہی کامل ناقابل تقسیم قدرت ہے جس کے ذریعہ ماضی و حال کی ہر چیز وجود میں آتی ہے، ایک ہی ناقابلِ تقسیم کلام ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک گویا ہے۔ یہی حال دوسری صفات کا ہے۔ معلوم یا مخلوق اشیاء کی کثرت خدا کی صفات میں تکثر و تعدد پیدا نہیں کرتی۔ اشیاء خدا کی معلومات اور مخلوقات ہیں لیکن اس کی وجہ سے خدا کی صفتِ علم خلق متاثر نہیں ہوتی۔ یہ صداقت عقل کی رسائی سے باہر ہے۔ اہل عقل اور اہل منطق بمشکل ہی اس کو تسلیم کریں گے، بلکہ اسے ناممکن کہیں گے کہ اشیاء اللہ کو معلوم ہیں پھر بھی اس کا علم ان اشیاء سے جڑا ہوا نہیں ہے یا یہ کہ اشیاء اللہ کی مخلوق ہیں، اس کے باوجود اس کی صفتِ خلق مخلوقات سے جڑی ہوئی نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ

الوہیت کے تناظر میں ماضی و مستقبل حال کا محض ایک آن ہیں۔ گویہ آن اس سطح پر اپنا وجود نہیں رکھتا لیکن ہم اس کا استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ اس سے بہتر لفظ ہمارے پاس نہیں ہے۔ اس آن میں ماضی و مستقبل کی ہر شئے معلوم ہے۔ اللہ تعالیٰ زید کو، مثال کے طور پر، ایک ہی آن میں موجود اور غیر موجود دونوں حالتوں میں جانتا ہے۔ جنین کی شکل میں بھی اور بچہ کی شکل میں بھی، جوان کی حالت میں بھی اور بوڑھے کی حالت میں بھی، زندہ بھی اور مردہ بھی، برزخ میں بھی اور حشر اور جزاو سزا کے دن موجود بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ آن واحد ان مختلف حالات سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہو گا تو پھر آن باقی نہیں رہے گا اور زمان کی شکل اختیار کرلے گا جو ماضی و مستقبل میں منقسم ہوتا ہے، اس لئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ ان مختلف حالات میں زید کا وجود ہے بھی اور نہیں بھی۔(۴۸) حقیقت کے تناظر میں زماں کا وجود نہیں وہاں صرف ایک آن بسیط ہے۔ اس لئے اشیاء کی کثرت و تنوع خدا کی صفات کی بساطت کے لئے کوئی دشواری پیدا نہیں کرتی اور اللہ کی وحدانیت کے تصور کو متاثر نہیں کرتی"۔ تخیل ذات وصفات کے درمیان امتیاز کرتا ہے، دونوں کو جدا وجود تصور کرتا ہے، ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں رکھتا ہے، اور صفات کو ذات کا پردہ بناتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں دو مختلف وجود نہیں ہیں اور ان کے درمیان مزاحمت و مخالفت نام کی کوئی چیز نہیں۔ دونوں مل کر ایک ایسی وحدت بناتے ہیں جس کی کوئی اور نظیر نہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ذات کو صفات سے جدا کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس وقت پیش آتی ہے جب خدا کے تصور کا عقلی تجزیہ کیا جائے، دوسری اس وقت جب کہ صوفیہ خدا کی ذات پر مراقبہ کرتے ہیں۔ "جب ایک صوفیٔ کامل خدا کی ذات پر مراقبہ میں مستغرق ہوتا ہے تو اس وقت خدا کے اسماء و صفات اس کی نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ذات الٰہی کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا، لیکن ذات کا صفات سے علیحدگی کا یہ عمل صوفی کے ذاتی و داخلی ادراک کا معاملہ ہے نہ کہ کوئی معروضی حقیقت"۔(۴۹)

اگرچہ اللہ تعالیٰ حقیقی صفات کا حامل ہے تاہم اس کی ذات قائم بنفسہ ہے۔ "اللہ کا وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ذات اس کے وجود اور اس کی مختلف صفات جیسے حیات، علم، قدرت، سمع و بصر، ارادہ، کلام اور تکوین کے لئے جن پر اس کا وجود دلالت کرتا ہے کافی ہے۔ ان کمالات کے لئے ذات کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ گرچہ یہ حقیقت ہے کہ خدا ان صفات سے ہمیشہ سے متصف ہے"۔(۵۰) اس موقف کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ "اگر اللہ کی ذات اس کی تمام صفات کے وجود کے لئے کافی ہے تو آپ اس کے ساتھ صفات زائدہ کا اثبات کیوں کرتے ہیں اور قدماء کے تعدد کا خطرہ کیوں مول لیتے ہیں۔ فلاسفہ اور معتزلہ ذات کے سوا کسی اور کا اثبات نہیں کرتے اور صفات کا انکار کرتے ہیں اس لئے وہ اس خطرہ میں نہیں پڑتے"۔ شیخ سرہندی نے یہ اعتراض نقل کر کے اس کا جواب اس طرح دیا ہے: "خدا کی ذات بدرجہ کمال منزہ اور ہر شئے سے ماوراء ہے۔ وہ اپنی ذات میں کافی اور بے نظیر ہے لیکن اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ تخلیق کے لئے خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تعلق ہونا چاہئے۔ اس لئے صفات کو ایک درجہ نیچے اترنا ہوتا ہے اور ثانوی مرتبہ (یعنی ظلیت) اختیار کرنا ہوتا ہے تاکہ کائنات کی اشیاء کے ساتھ ان کا تعلق قائم ہو سکے۔ اگر صفات واسطہ نہیں ہوتیں تو کوئی چیز وجود میں نہیں آتی"۔(۵۱)

کہا جا سکتا ہے کہ گرچہ فلاسفہ اور معتزلہ نے معروضاتی صفات کا اثبات نہیں کیا ہے تاہم وہ علم الٰہی

میں ان کے امتیاز کے قائل ہیں اس لئے وہ بھی تکوین و تخلیق کو بلاواسطہ خالص ذات کی طرف منسوب نہیں کرتے"۔ اس جواب الجواب کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ "مثالی تأملات (Ideal Considerations) مثالی موجودات کے لئے تو کافی ہو سکتے ہیں اور ان صوفیہ کو مطمئن کر سکتے ہیں جن کے لئے یہ کائنات محض تصور اور خیال میں وجود رکھتی ہے لیکن ایسی کائنات جو خارج میں وجود رکھتی ہو اس کے لئے مثالی تأملات کافی نہیں ہیں۔ اس کے لئے حقیقی صفات ضروری ہیں"۔(۵۲)

تخلیق (تکوین):

شیخ سرہندی کے نزدیک کائنات اشیاء کی ماہیات یا اعیان کا وجود خارجی میں ظہور ہے۔ ابن عربی بھی کائنات کی توجیہ اسی ڈھنگ سے کرتے ہیں۔ مگر یہ اتفاق صرف ظاہری ہے کیونکہ ماہیت اور وجود سے ایک کی جو مراد ہے وہ دوسرے کی نہیں، دونوں میں بنیادی اختلاف ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات خدا کی ذات کے تعینات ہیں اور اس کے ساتھ متحد ہیں، وہ جواہر حقیقی موجودات ہیں جو ازل سے اللہ کے علم میں اس کی ذاتی شئون کی طرح موجود ہیں۔ ابن عربی جب انہیں عدم کہتے ہیں تو اس کا مطلب، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، صرف یہ ہے کہ وہ خارجی دنیا میں اپنا وجود نہیں رکھتیں۔ وہ یہ ہرگز نہیں کہتے کہ یہ ماہیات حقیقی معنوں میں عدم ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات جنہیں وہ حقائقِ ممکنات کا نام دیتے ہیں، وجود کے بجائے عدم کے تعینات ہیں جو وجود کا ایک شائبہ لئے ہوتے ہیں۔ جو وجود (حقیقی) کا عدم کے آئینہ میں صرف ایک عکس یا ظل ہے"۔(۵۲) مثال کے طور پر انسان کی ماہیت عدم کی کچھ خاص تعینات جیسے موت، جہل، عجز، شر اور قبح وغیرہ ہیں جو ان تعینات عدمیہ میں وجود حقیقی کی صفات جیسے علم، قدرت، خیر اور حسن وغیرہ کے ان عکوس کا عنصر لئے ہوتے ہیں جو ان کے مخالف عدمات کے آئینے میں منعکس ہوتی ہیں۔ اس لئے انسان کی ماہیت یا حقیقت دراصل عدم ہے جو وجود کا ایک ایسا شائبہ لئے ہوئے ہے جو وجود حقیقی کا عکس یا ظل ہے، اگرچہ وجود حقیقی سے بنیادی اعتبار سے مختلف اور وجود باقی اعتبار سے وجود حقیقی سے فروتر ہے۔ حقائق ممکنات خدا کی ذاتی شئون نہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے متحد ہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں، وہ تو عدم کے تعینات ہیں جو اللہ کے علم میں محض ایک خیال کی حیثیت سے ہوتے ہیں نہ کہ اس کے ذاتی شئون کی حیثیت سے۔ بنیادی اعتبار سے وہ عدمات ہیں موجودات نہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں۔ ماہیات یا اعیان کے بارے میں ان کے تصور اور ابن عربی کے تصور میں جو فرق ہے شیخ سرہندی نے اسے یوں بیان کیا ہے:

"میرے نزدیک یہ عدمات اللہ کے اسماء و صفات کے عکوس کے ساتھ ممکنات کے حقائق ہیں۔ عدمات کی حیثیت مادہ کی ہے اور عکوس کی حیثیت ان کے صور کی ہے جو مادہ پر مرتسم ہیں۔ شیخ محی الدین کے مطابق حقائقِ ممکنات (جنہیں وہ اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں) بعینہ خدا کے اسماء و صفات کے وہ تعینات ہیں جو خدا کے علم میں موجود ہیں۔ اس کے برخلاف میرے نزدیک حقائق ممکنات عدمات ہیں جو اللہ کے اسماء و صفات کے بالمقابل ہیں مگر اسماء و صفات کے وہ عکوس لئے ہوئے ہیں جو خدائی علم میں عدمات کے آئینے میں متشکل ہیں اور ان اسماء و صفات کے ساتھ وابستہ ہیں"۔(۵۳)

حقائقِ ممکنات کے اس تصور پر وحدۃ الوجود کے قائل ایک صوفی نے کچھ اعتراضات کئے۔ ایک اعتراض یہ تھا کہ ممکنات کے حقائق عدمات نہیں ہو سکتے۔ کوئی مثبت شئے ہونی چاہئے۔ شیخ سرہندی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکنات کے حقائق خالص عدمات نہیں ہیں، ان کا ایک علمی وجود ہے ایک خاص قسم کا ثبوت جو ممکنات کے حقائق کے لئے کافی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ "اگر حقائق ممکنات عدمات ہوتے تو اللہ کی ذات اس میں ان کے موجود ہونے کی وجہ سے متاثر ہوگی"۔ شیخ سرہندی نے جواب میں لکھا: "یہ ایک عجیب و غریب اعتراض ہے، اللہ تعالیٰ ہر اچھی اور بری چیز کا علم رکھتا ہے، کوئی چیز اللہ میں موجود نہیں ہوتی نہ وہ ان سے متصف ہوتا ہے، پھر کس طرح یہ عدمات اللہ کے وجود میں داخل ہو جائیں گی"۔ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ چونکہ انبیاء و اولیاء بھی مخلوق ہیں اس لئے ان کے حقائق بھی، اس خیال کے مطابق عدمات ہوں گے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو اس سے ان کے وقار کا انکار لازم آئے گا۔ شیخ سرہندی اس کا دندان شکن جواب اس طرح دیتے ہیں کہ "اپنی حکمت کاملہ اور قدرت تامہ کے ذریعہ اللہ نے انہیں اس لائق بنایا کہ وہ اس کے اسماء و صفات کی عکاسی کریں۔ انہیں نبوت و ولایت کے محاسن سے آراستہ کیا، اپنے کمالات کے عکوس سے پیراستہ کیا اور عزت بخشی بالکل ایسے ہی جس طرح اس نے انسان کو گندے پانی کے ایک قطرہ سے پیدا کیا اور پھر اعلیٰ مقامات تک پہنچایا۔ بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ انسان کے وقار کے تحفظ میں بڑے کوشاں ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کو مجروح کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے، ہمہ اوست کا نعرہ لگاتے ہیں، ہر غلیظ اور قبیح کو اللہ کا عین قرار دیتے ہیں اور اس پر اصرار کرتے ہیں لیکن عدم کو انسان کی طرف منسوب کرنے میں شرم محسوس کرتے ہیں اور اس کی جرات نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ انہیں انصاف کرنے کی توفیق دے"۔ چوتھا اعتراض تھا کہ شیخ سرہندی اپنی بدعات کے ذریعہ اجماع صوفیہ کی مخالفت کر رہے ہیں۔ شیخ سرہندی نے اس الزام کے جواب میں کہا: "ہم تو ہمہ اوست کے نظریہ کو بدعت سمجھتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ ہمہ از اوست صوفیہ کرام کا متفقہ نظریہ ہے۔ فصوص الحکم کے مصنف اب تک نشانۂ تنقید اس لئے بنتے رہے کہ انہوں نے ہمہ اوست کا نظریہ پیش کیا ہے۔ میرا نظریہ ہمہ از اوست کا ہے۔ یہ نظریہ شرع (نقل) اور عقل دونوں میزانوں پر پورا اترتا ہے اور کشف والہام بھی اس کے موید ہیں"۔(۵۴)

حقائق ممکنات سے متعلق شیخ سرہندی کے تصور کے بارے میں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، شیخ نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "آئینہ عدم سے آپ کی کیا مراد ہے، عدم تو لاشئے محض ہے، پھر کس طرح وہ وجود کا آئینہ بن سکتا ہے؟ اس کا جواب شیخ سرہندی نے یہ دیا: "بلاشبہ عدم لاشئے محض ہے اس معنی میں کہ خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن علم الٰہی میں لاشئے نہیں ہے، پھر جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان کے مطابق اس کو ایک طرح کا ذہنی وجود حاصل ہے۔ عدم کو وجود کا آئینہ اس لئے کہا گیا ہے کہ جو بھی برائی یا خرابی عدم کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کا اثبات اس ذہنی وجود کے لئے کیا جاتا ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ اسی طرح ہر کمال جس کی نفی عدم کے بارے میں کی جاتی ہے اس کا اثبات وجود کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اس لئے عدم وجود کے کمالات کے ظہور کی شرط ہے۔ یہی معنی ہیں اس قول کے کہ عدم وجود کا آئینہ ہے۔(۵۵)

حقائق ممکنات علم الٰہی میں بہت ہی نچلے درجے کا وجود رکھتے ہیں، خارجی وجود میں ظہور کے وقت تو ان کا

درجہ اور گھٹ جاتا ہے۔ یقیناً خارج میں ظہور کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقائق علم الٰہی سے خارجی دنیا میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خارج میں موجودات کو انہیں خیالات کے مطابق خلق کرتا ہے جو ان کے متعلق اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ شیخ سرہندی اس عمل کو "ظلّی وجود کے ساتھ حقائق کے انصباغ کا نام دیتے ہیں۔(۵۶) اس انصباغ کی صحیح حقیقت غیر معلوم ہے۔ جیسا کہ ابن عربی کے وہاں بھی ہے۔ لیکن شیخ سرہندی دو نکات کو بالکل واضح کرتے ہیں۔ اوّل یہ کہ اشیاء کا وجود اللہ کے وجود سے مختلف ہے۔ دوم یہ کہ وجود حقیقی کے بالمقابل اشیاء کا وجود محض ایک ظل ہے۔

عالم اعراض:

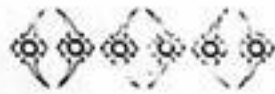
گزشتہ اوراق میں ظلی وجود پر گفتگو کے دوران ہم نے دیکھا ہے کہ شیخ سرہندی کے نزدیک کائنات کا وجود ایک الگ ہی قسم کا وجود ہے جسے ہم بہتر الفاظ میں "غیر حقیقی ۔ حقیقی وجود"، یا "غیر موجود وجود" کہہ سکتے ہیں۔ شیخ سرہندی اپنے فلسفۂ تخلیق کی دوسری تعبیر میں جہاں وہ اللہ کی ذات کو وراء الوجود قرار دیتے ہیں کائنات کی اشیاء کے لئے ذات کی نفی کرتے ہیں اور انہیں ذات سے محروم محض اعراض قرار دیتے ہیں۔ کائنات جوہر سے عاری محض ایک مجموعۂ اعراض ہے۔ خارج میں کوئی جوہر نہیں، جس کو علماء جوہر کہتے ہیں دراصل وہ ایک دوسرا عرض ہے۔ اس لئے یہ کائنات محض اعراض کی دنیا ہے۔ ایک عرض دوسرے عرض سے وابستہ ہے۔ اعراض کا یہ پورا مجموعہ وجود حقیقی کے سہارے قائم ہے۔ وہی ایک ذات اور جوہر ہے جس نے ان اعراض کو سنبھال رکھا ہے"۔(۵۷)

معتزلی عالم نظام یہ کہنے میں حق بجانب تھا کہ یہ کائنات عالم اعراض کا ایک مجموعہ ہے لیکن وہ ان اعراض کو ذات واحد کی طرف منسوب کرنے میں کامیاب نہیں ہوا۔ اشاعرہ کی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے ان اعراض کے لئے جواہر کا اثبات کیا اور جوہر لایتجزا کا نظریہ پیش کیا۔ ابن عربی نے اس نکتہ کو پالیا کہ جس ذات سے اعراض کو منسوب کیا جانا چاہئیے وہ ذات الٰہیہ کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو سکتا، لیکن انہوں نے دو غلطیاں کیں۔ علماء کی طرح ابن عربی نے بھی یہ مان لیا کہ اعراض لمحاتی ہیں، جس لمحہ وجود میں آتے ہیں اسی لمحہ فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکے کہ علماء نے اعراض کے لمحاتی ہونے کے لئے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بہت کمزور ہیں اور ناکافی ہیں"۔(۵۸) صوفیہ کے لئے اعراض کی لمحاتی خصوصیت ایک موضوعی تجربہ ہے۔ معروضات ان کے شعور میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الٰہی سے پھرتی ہے اور اس وقت ان کے شعور سے غائب ہو جاتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الٰہی پر مرکوز ہوتی ہے۔ مرکوز ہونے اور پھرنے کے یہ لمحات تسلسل کے ساتھ ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے جاتے رہتے ہیں جس کے نتیجہ میں معروضات کے لمحاتی ہونے، ان کے مستقل فنا ہونے اور دوبارہ رونما ہونے کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔(۵۹)

دوسری اور بڑی غلطی جو ابن عربی نے کی ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے ذات الٰہی کو اعراض سے جدا نہیں کیا ہے۔ "کائنات ایک مجموعۂ اعراض ہے ایک ذات واحد نہیں"، کا مطلب ابن عربی کے مطابق یہ ہے کہ ذات واحد ایک جگہ کسی ایک مخصوص مجموعۂ اعراض میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری جگہ دوسرے مجموعۂ اعراض میں کچھ اس طرح کہ ذات واحد کے سوا ان مجموعۂ اعراض کا کوئی اپنا علیحدہ تشخص نہیں ہے۔ اعراض کے یہ مجموعے جنہیں مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے جدا اعیان ہیں جو ذات واحد سے بالکل اس طرح جھول رہے ہیں یا اس پر منحصر ہیں جس طرح

کہ ایک شئے کے کثیر عکوس جو آئینے میں نظر آتے ہیں اس شئے سے وابستہ اوراس پر منحصر ہوتے ہیں"۔(۶۰)

اگر یہ معروضات محض اعراض ہیں اور کوئی اپنا جوہر نہیں رکھتیں جوان اعراض کا مرجع ہو تواس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر معروض کا مرجع اللہ کی ذات ہے۔ شیخ سرہندی اس منطقی نتیجہ کو قبول کرتے ہیں لیکن وہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا جائز نہیں سمجھتے کہ انسانی انا اور خدائی انا ایک ہی ہے۔ کیونکہ انسانی انائیں جس طرح غیر حقیقی ہیں گرچہ کہ ذاتی اعتبار سے غیر حقیقی ہیں لیکن عدم محض نہیں ہیں بلکہ ظلی وجود کی حامل ہیں اور متحرک اور فعال ہیں۔ انائے الٰہی انسانی انا کا سہارا اور اس معنی میں ہر انا کا مرجع ہے"۔(۶۱)

اگر تمام اعراض کا قیام خدا کی ذات سے ہے تو کیا اعراض کی امکانیت اس کی ذات کو متاثر نہیں کرے گی؟ یہ اعتراض صحیح ہوتا اگر شیخ سرہندی نے خدا کو اعراض کا محل تصور کیا ہوتا جس میں یہ اعراض رہتے، بستے اور پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شیخ پیدا ہونے، رہنے اور بسنے کے اس رشتہ سے انکار کرتے ہیں۔ شیخ سرہندی کے نزدیک یہ اعراض اللہ کی طرف بالکل ایسے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جیسے افکار و خیالات ذہن کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ ان اعراض کا انحصار اللہ کی ذات پر بالکل ایسا ہی ہے جیسے افکار کی بقا کا انحصار ذہن و دماغ پر۔ کائنات کی معروضات اور اشیاء اللہ پر ایسے ہی منحصر ہیں جس طرح سے کہ ساحر کی تخلیقات ساحر پر۔(۶۲) اس طرح کے انحصار میں محل اور اس محل میں پیدا ہونے اور رہنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ساحر کا سحر ساحر میں موجود ہوئے بغیر ساحر پر منحصر ہوتا ہے بالکل اسی طرح یہ پوری کائنات اللہ پر منحصر ہے۔ اس نے اس کائنات کو حِس و وہم کے قلمرو میں پیدا کیا اور اسی میں قائم اور مکمل کیا ہے اور آخرت کی جزا وسزا کو اسی سے وابستہ کیا ہے۔ خارج کی موجودات بذاتِ خود قائم و دائم نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کے ذریعہ قائم ہیں بغیر اس کے کہ وہ ان کا محل ہو اور وہ ان سے متاثر ہو۔

حواشی و مراجع

۱۔ جامی، عبدالرحمٰن "نفحات الانس" لکھنؤ نول کشور، ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، صفحہ ۴۳۶۔

۲۔ ایک رباعی یہ ہے:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست — آں صورت آں کس است کاں نقش آراست
دریائے کہن چوں برزند موجے نو — موجش خوانند در حقیقت دریاست

ترجمہ: "ہر شکل جو وجود کے پردے پر ظاہر ہوتی ہے وہ دراصل اس ہستی واحد کی شکل ہوتی ہے جو انہیں شکل عطا کرتا ہے۔ جب ایک پرانے دریا میں کوئی نئی لہر پیدا ہوتی ہے تو دراصل وہ لہر نہیں ہوتی، دریا ہی ہوتا ہے اگرچہ لوگ اسے لہر کا نام دیتے ہیں"۔

۳۔ جامی، "نفحات الانس" (جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے)، صفحات ۴۳۷۔۴۴۰۔

۴۔ عبدالحق انصاری "Sufism and Shariah" اسلامک فاؤنڈیشن لسٹر دوسرا ایڈیشن صفحات ۱۱۰۔۱۱۶۔

۵۔ سرہندی، شیخ احمد "اثبات النبوۃ" اردو ترجمہ کے ساتھ عربی ایڈیشن۔ ناشر غلام مصطفیٰ خان کراچی ۱۳۸۳ھ صفحات ۵ - ۶۔

۶۔ ایضاً صفحات ۷۔۸۔

۷۔ سرہندی، شیخ احمد "مبدا و معاد" دہلی مطبع انصاری صفحہ ۴۔

۸۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" مدوّن: نور محمد لاہور ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء (آئندہ اس کا حوالہ صرف "مکتوب سرہندی" کے طور پر دیا جائے گا) جلد نمبر۱، خط نمبر ۲۲۰، صفحہ ۴۴۲، فرمان محمد "حیات مجدد" لاہور مجلس ترقی ادب ۱۹۸۵ء، صفحہ ۴۔

۹۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر۲، ۴۴ صفحات ۹۸۰۔۹۹۰۔

۱۰۔ ایضاً، جلد نمبر۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۱۔

۱۱۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۴۔

۱۲۔ ندوی، سید ابوالحسن علی، "تاریخ دعوت و عزیمت" جلد نمبر ۴ لکھنؤ صفحات ۱۵۰ - ۱۵۱، ابوالاعلیٰ مودودی، تجدید و احیاء دین" دہلی صفحہ ۹۰، محمد حسن "مقامات امام ربانی مجدد الف ثانی" لکھنؤ شاہی پریس ۱۳۳۳ھ، صفحہ ۹۔

۱۳۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۴۔

۱۴۔ ایضاً، جلد نمبر۱، ۲۶۶، صفحہ ۵۸۵، ندوی سید ابوالحسن علی ندوی، "تاریخ دعوت و عزیمت" (مذکورہ بالا) جلد چار، صفحہ ۱۵۰۔

۱۵۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات"، جلد نمبر۱، ۳۱، صفحات ۱۰۲۔۱۰۳۔

۱۶۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۱۶۰ صفحات ۳۳۸ - ۳۳۹۔

۱۷۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۸۶ صفحات ۶۹۷ - ۶۹۸۔

۱۸۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۸۶ صفحات ۶۹۸۔

۱۹۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۳۴ صفحہ ۴۹۴۔

۲۰۔ جامی، عبدالرحمٰن، "لوائح" لائحہ ۲۹۔

۲۱۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" جلد نمبر۱، ۳۰ صفحہ ۱۰۱۔

۲۲۔ ایضاً جلد نمبر۳، ۳۲ صفحہ ۱۲۸۱۔

۲۳۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۱۶۰، صفحات، ۳۳۶۔۳۳۷۔

۲۴۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۷۲، صفحات: ۶۵۰ - ۶۵۲۔

۲۵۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۶۱، صفحہ: ۵۷۳۔

۲۶۔ ایضاً جلد نمبر۲، ۱، صفحہ ۸۵۴۔

۲۷۔ ایضاً جلد نمبر۱، ۲۷۲، صفحات، ۶۶۰ - ۶۶۱۔

۲۸۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۸۹، صفحہ: ۱۴۵۲۔
۲۹۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحہ ۸۵۷۔
۳۰۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸۔
۳۱۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۰۹، صفحہ ۱۵۱۶۔
۳۲۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۵، صفحہ ۸۷۱۔
۳۳۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحات ۸۵۵، ۸۵۶۔
۳۴۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۴، صفحہ ۴۸۵۔
۳۵۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۴، صفحہ ۴۸۷۔
۳۶۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۷۶، صفحہ ۱۴۱۲۔
۳۷۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۲۳۴، صفحہ ۲۸۷۔
۳۸۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحات ۱۱۵۲۔۱۱۵۳۔
۳۹۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۳۰، صفحہ ۱۰۳۔
۴۰۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۳۔
۴۱۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۵۔
۴۲۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸۔
۴۳۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۴، صفحہ ۴۸۵۔
۴۴۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۱۱، صفحہ ۸۸۴۔
۴۵۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۲، صفحات ۸۶۰ ۔ ۸۶۱۔
۴۶۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۳، صفحہ ۸۶۳۔
۴۷۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۲، صفحہ ۸۶۱۔
۴۸۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۶، صفحات ۷۸۲ ۔ ۷۸۳۔
۴۹۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۱۱، صفحات ۸۸۴ ۔ ۸۸۵۔
۵۰۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحہ ۱۲۶۲۔
۵۱۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۳، ۱۲۴۴۔
۵۲۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۴۔۱۲۶۵۔
۵۳۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۱، صفحہ ۸۵۷، جلد نمبر ۱، ۲۳۴ صفحہ ۴۸۸۔
۵۴۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۲۷، صفحہ ۹۱۹۔
۵۵۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۴، صفحہ ۴۹۶۔
۵۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۴، صفحہ ۴۸۸۔
۵۷۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۴۵، صفحات ۹۹۲۔ ۹۹۳۔
۵۸۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۴۵، صفحات ۸۹۵ ۔ ۸۹۶۔
۵۹۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۴۵، صفحہ ۹۹۵۔
۶۰۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۴۵، صفحہ ۹۹۴۔
۶۱۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۶۴، صفحہ ۱۳۶۲۔
۶۲۔ ایضاً جلد نمبر ۲، ۴۵، صفحہ ۹۹۴۔

الظاهر
الباطن
الوالي
التواب
المنتقم
العفو
اللہ اور فکرِ اسلامی

اللہ

نذیر نیازی

اَللّٰہ: (ع) (نیز دیکھیے اِلٰہ و اَللّٰھُمَّ - الکائن الاعلی (الف الف، ع)، اللہ وہ ذات ہے جو اعلی اور بلند ترین ہے۔ قرآن کریم میں "اللہ" کا لفظ ۲۶۹۷ بار مذکور ہوا ہے۔ (دیکھیے المعجم المفہرس، بذیل مادہ)۔ تاج العروس میں ابن العربی کا قول نقل ہوا ہے کہ اللہ اسم علم ہے اور اس برحق معبود پر دلالت کرتا ہے جس میں تمام حقائق وجود یہ مجتمع ہیں (دیکھیے بذیل مادہ الف ل ہ)۔ اللیث کا قول ہے کہ اللہ ذات باری تعالیٰ کا اسم اعظم ہے۔ اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَحْدَہٗ اور بقول السید مرتضی الزبیدی اکثر عارفین کا بھی یہی خیال ہے (قب تاج العروس، بذیل مادہ الف ل ہ)۔

لفظ "اللہ" کے لغوی معنوں کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں (تاج العروس، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ ان اقوال میں سے صرف چار کا علامہ بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے (البیضاوی، ۱: ۴)۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ "اللہ" کا لفظ اِلٰہ سے مشتق ہے، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے شروع میں الف ل تعریف کا اضافہ کر دیا گیا، اور اس بات کی دلیل کہ الف ل تعریف ہمزہ کے بدل کے طور پر آیا ہے یہ ہے کہ ندا کی صورت میں ہمزہ قطعی ہے اور واضح طور پر پڑھا جاتا ہے، جیسے یَا اَللّٰہ۔ ابو علی الفارسی النحوی کی بھی یہی رائے ہے (الصحاح، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ المنذری کا قول ہے کہ ابوالہیثم سے جب اللہ کے اسم کی لغوی تحقیق کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ حقیقت میں یہ اِلاہ تھا، الف ل تعریف داخل کیا گیا تو اَلا لٰہ ہو گیا، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو گرا دیا گیا اور ہمزہ کی حرکت لام کو دے دی۔ چنانچہ وہ اَلِلاہ کہنے لگے اور اس طرح چونکہ لام تعریف متحرک ہو گیا تھا جو ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور دو ہم جنس حروف، یعنی دو متحرک لام ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے پہلے لام کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا گیا اور "اَللّٰہ" ہو گیا (لسان العرب: تاج العروس، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ الجوہری نے نقل کیا ہے کہ سیبویہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ اللہ کے نام کی اصل "لاہ" ہو جیسا کہ ایک عرب شاعر کہتا ہے:

کَحَلْفَۃٍ مِنْ اَبِیْ رَبَاحٍ   یَشْھَدُھَا لَاھُہُ الْکُبَارُ

(یعنی ابو رباح کی اس قسم کی مانند جس پر اس کا بڑا دیوتا شاہد ہے)۔

پھر جب اس پر ال تعریف داخل کیا گیا تو اسے اسم علم کا قائم مقام تصور کر لیا گیا، جیسا کہ العباس اور الحسن اسم علم کے قائم مقام تصور کیے جاتے ہیں (الصحاح، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ البیضاوی نے دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ اللہ کی ذات کا اسم علم ہے اور اسی سے خاص ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اصل میں تو یہ صفاتی نام تھا، مگر جب اللہ کی ذات سے یہ اس قدر مختص ہو گیا

کہ اس کی ذات کے سوا اور کسی کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اسے اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی، جس طرح ثریا اصل میں وصفی نام تھا، مگر کثرت استعمال کی وجہ سے ستاروں کے جھمکے سے مختص ہو گیا اور اسے اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ البیضاوی نے چوتھا قول یہ نقل کیا ہے کہ اصل میں یہ سریانی کے لفظ لاہا سے بنا ہے (البیضاوی، ۱:۵)۔ اس سلسلے میں قاضی شہاب الدین الخفاجی کا یہ قول ہے کہ اللہ کی اصل، اشتقاق یا اس کے عربی و غیر عربی ہونے کے بارے میں کئی اقوال ہیں اور ان میں بہت اختلاف ہے، حتی کہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ جس طرح انسانی عقول خدا کی ذات و صفات کے بارے میں ٹھوکریں کھاتی رہی ہیں اسی طرح لفظ "اللہ" کے سلسلے میں بھی حیران و ششدر رہ گئی ہیں، کیونکہ اس لفظ میں بھی ان صفات کی نورانی شعاعوں کا عکس ہے، جس کے باعث اہل بصارت و بصیرت حیرت زدہ ہیں اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

دُوْنَ صِفَاتِهٖ تَحَيَّرَ الصِّفَاتُ وَضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيْفُ اللُّغَات ۔ (حاشیته الشهاب علی تفسیر البیضاوی، ۱:۵).

ترجمہ: اللہ کی صفات کے بارے میں تمام وصفی نام متحیر ہیں، زبانوں کے قواعد گم ہو کر رہ گئے ہیں۔

بعض علماء نے اس لفظ کو سامی زبانوں کے ایک مشترک لفظ سے ماخوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے (تب Lexicon: Lane، بذیل مادہ الف ل ہ)، مگر اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ دراصل سامی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ اور ہم معنی بھی ہیں، لیکن محض مشابہت کی بنا پر انہیں دخیل کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ الجوالیقی نے المعرب میں اس لفظ کو دخیل الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کیا۔

اشتقاق کے سلسلے میں السید مرتضی الزبیدی اور خلیل کی رائے بھی قابل توجہ ہے۔ خلیل کا قول ہے کہ اللہ کا الف حذف نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس سمیت پورے حروف ہی سے اللہ کا اسم مقدس بنتا ہے، اور اسے مکمل شکل ہی میں استعمال کرنا چاہیے، نیز یہ کہ اللہ ان اسماء میں سے ہے جن سے فعل کا اشتقاق جائز نہیں۔ رحمن اور رحیم کے برعکس، کہ ان سے فعل کا اشتقاق ہوتا ہے (لسان، بذیل مادہ الف ل ہ)۔ اللّیث کا یہی قول ہے (تاج العروس، مادہ الف ل ہ)۔ الزبیدی کہتا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ "اللہ" اس ذات کا اسم علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جس میں تمام صفات کمال جمع ہیں اور یہ غیر مشتق ہے (تاج العروس، بذیل مادہ الف ل ہ)، نیز المہائمی: تبصیر الرحمن، تفسیر سورۃ الفاتحہ)۔

اللہ کا لفظ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے ہاں ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے مستعمل تھا اور اس پر جاہلی شعراء کا کلام اور بعض آیات قرآنی شاہد ہیں۔ چنانچہ زہیر بن ابی سُلمٰی کہتا ہے:

فَلَا تَكْتُمُنَّ اللهَ مَا فِيْ نُفُوْسِكُمْ لِيَخْفٰى وَ مَهْمَا يُكْتَمِ اللهُ يَعْلَمِ

یعنی جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اسے ہرگز نہ چھپاؤ، کیونکہ خواہ کتنا ہی چھپایا جائے اللہ اسے ضرور جان لے گا، (المعلقات، معلقہ زہیر)۔

ایک اور شاعر اَلالٰہ کو اللہ کے مفہوم و معنی میں استعمال کرتا ہے:

وَمَعَاذَ الْاِلٰهِ اَنْ تَكُوْنَ كَظَبْيَةٍ وَلَا دُمْيَةٍ وَلَا عَقِيْلَةِ رَبْرَبٍ

یعنی خدا کی پناہ (معاذ اللہ) کہ وہ (محبوبہ) آہو یا بت یا جنگلی گایوں کے گلے کی ملکہ کی مانند ہو، (الکشاف، ۱:۵)۔

قرآن کریم سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِلٰہ کا لفظ اسلام سے پہلے عربوں میں مطلقاً معبود کے لیے مستعمل تھا۔ یہ معبود

خواہ باطل ہو یا حق۔ چنانچہ قرآن کریم میں الہ کا لفظ ذاتِ باری (معبود برحق) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے:

اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۔ (الکہف: ۱۱۰)

ترجمہ: تمہارا معبود تو صرف "الہ واحد" ہی ہے۔

حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنی وفات کے وقت اپنے بیٹوں سے جب دریافت کیا کہ تم میرے بعد کس کی عبادت کرو گے تو سب نے جواب دیا تھا:

نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَ اِلٰهَ اٰبَآئِكَ ۔ (البقرہ: ۱۳۳)

ترجمہ: ہم تیرے اور تیرے آبا، کے الہ کی عبادت کریں گے۔

اللہ کا لفظ زمانۂ جاہلیت کے عرب بھی صرف معبودِ برحق یا ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ جب ان سے دریافت کیا جاتا کہ الارض ومن فیہا کس کے قبضے میں ہے؟ تو وہ ایک ہی جواب دیتے اللہ کے، جیسے قرآن مجید میں ہے:

قُلْ لِّمَنِ الْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهَآ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ ۔ (المومنون: ۸۴-۸۵)

ترجمہ: ان سے کہیے کہ اگر تمہارے پاس علم ہے تو بتاؤ کہ الارض و "من فیہا" کس کا ہے تو وہ یہی کہیں گے اللہ کا۔

لیکن فرض کیجئے اللہ ال اور الہ سے مرکب ہے۔ اندریں صورت سوال پیدا ہو گا کہ ال سے کس الہ پر زور دینا مقصود ہے؟ ظاہر ہے اس کا ایک ہی جواب ہو گا اور وہ یہ کہ اس الہ پر جس کا ایک مبہم سا تصور دنیا کی ہر قوم اور ہر مذہب میں موجود تھا، لیکن جس کی صحیح نوعیت صرف اسلام نے واضح کی۔ یہ کہنا کہ اس کا اشارہ عربوں کے کسی خاص الہ کی طرف ہے، کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہو گا۔ بہر حال اللہ ایک ایسا کلمہ ہے جو شروع ہی سے عربی زبان میں موجود تھا اور عرب اسے خدائے مطلق کے لیے استعمال کرتے تھے، یہ شاید اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں دین ابراہیمی کے پیرو تھے۔

رہا یہ امر کہ اللہ اسم صفاتی ہے یا یہ کہ اسے اسمِ مُرْتَجَل کہیے، سو یہ خیال بعد میں پیدا ہوا، یعنی اس وقت جب اصولیین اور مفسرین کی توجہ اس کلمے کے اشتقاق کی بحث میں لفظ الہ سے اس قبیل کے دوسرے سامی الفاظ کی طرف منعطف ہوئی جس سے مطلب یہ تھا کہ ہم اللہ کو اسم صفاتی بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اللہ ہی چونکہ الہ ہے لہٰذا ان جملہ صفات کا حامل ہے جن کو از روئے لغت الہ کا محمول تصور کیا جاتا ہے، مثلاً محبت و الٰہیت، حیرت و درماندگی، عجز فہم وغیرہ وغیرہ۔ اسم مرتجل وہ اسم ہے جسے ارتجالاً کسی شے کے لیے اختیار کر لیا جائے، قطع نظر اس سے کہ اس کے لغوی معنی کیا ہیں یا وہ کس لفظ سے مشتق ہے۔ گویا عربی زبان میں ایک لفظ موجود تھا جسے عرب بطور اسمِ ذات استعمال کر رہے تھے، سو اسے استعمال کر لیا گیا۔ اندریں صورت اس کے اشتقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (لفظ اللہ علم ہے اور جامد للفرد، نہ کسی سے مشتق، نہ اس سے کوئی دوسرا لفظ مشتق، اس لیے اس کے اشتقاق اور تعریف کی تمام بحثیں لاحاصل ہیں (اآ، عربی بذیل مادہ)۔

اسلام سے پہلے کے عربوں کے خیال سے قطع نظر قرآن مجید کا خطاب خاص عربوں سے نہیں بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ وہ سب پر یہ واضح کرتا ہے کہ دعا اور پرستش کے لائق اور نفع و ضرر کی مالک صرف ایک ہی ہستی ہے اور اس ہستی کا نام اللہ ہی ہے۔

دنیا کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ملے گا جو معناً اللہ کے مترادف ہو۔ قرآن مجید ہی کی بدولت اس کا سلبی اور ایجابی مفہوم متعین ہوا۔

سلبی اعتبار سے یوں کہ قرآن مجید نے عربوں اور بیرون عرب، یعنی وحشی الخیال دنیا کے ان سب عقائد کی نفی کی جو کفار و مشرکین نے وضع کر رکھے تھے۔ مثلاً عرب جاہلیت کا یہ عقیدہ کہ اللہ کے سوا اور بھی معبود (الٰہ) ہیں (۱۹، مریم:۸۱)، یا یہ کہ اس کے کچھ شریک ہیں (الانعام:۶:۱۰۰)، اس میں اور جنوں میں باہم کوئی رشتہ قائم ہے۔ (الصفت: ۳۷:۱۵۸)، اس کے بیٹے بیٹیاں ہیں۔ (النحل:۱۶:۵۷ و الانعام:۶:۱۰۰)، اسے قربانیوں کی ضرورت ہے، وہ گوشت اور خون کا محتاج ہے۔ (الحج: ۲۲:۳۷)۔ کچھ اس طرح کے توہمات تھے جو عربوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ قرآن مجید نے ان کی تردید کی تو نہ صرف اس قبیل کے توہمات بلکہ ان کے علاوہ جیسے بھی خیالات ذہن انسانی نے جہاں کہیں قائم کر رکھے تھے ان سب کی تردید ہو گئی۔ پھر اگرچہ اس ارشاد میں کہ کوئی الٰہ نہیں مگر اللہ، بظاہر روئے سخن عربوں سے ہے، لیکن در حقیقت اس سے دنیا بھر کے معبودان باطل ' آلہتہ) کی نفی مقصود ہے۔ قرآن مجید نے کفر و شرک کی دنیا سے نہایت واضح الفاظ میں خطاب کیا اور کہا: تم جن کو اپنا الٰہ ٹھیراتے ہو، ان کا کہیں وجود نہیں۔ (یوسف:۱۲:۴۰)۔ وجود ہے تو صرف اللہ کا۔ اللہ ہی تمہارا الٰہ (معبود) ہے۔ (النحل: ۱۶:۲۲)۔ لہٰذا اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔ آسمانوں میں بھی وہی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود۔ (الزخرف:۴۳:۸۴)۔ اس کے سوا کسی کو معبود نہ ٹھیراؤ۔ (القصص:۲۸:۸۸)۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معبود قرار دینا ایسی بات ہے جس کی کوئی دلیل ہے نہ برہان۔ (المومنون:۲۳:۱۱۷ و الانبیاء: ۲۱:۲۴)۔ لیکن انسان کی نظر تو محسوس کی خوگر ہے۔ اس کی جہالت اور توہم پرستی نے بشکل اصنام کئی ایک معبود پیدا کر رکھے تھے۔ وہ اینٹ اور پتھر یا ایسی ہی دوسری مادی اشیاء کو خداؤں کی شکل دیتا اور خداؤں ہی کی طرح ان کی پرستش کرتا اور یہ نہیں سوچتا تھا کہ ان میں اتنی بھی طاقت نہیں کہ مکھی ایسی حقیر چیز پیدا کر سکیں، یا مکھی ان سے کچھ چھین لے تو اسے واپس لے لیں۔ (الحج: ۲۲:۷۳)، وہ ان کے کسی کام نہیں آئیں گے۔ (الانبیاء: ۲۱: ۹۸،۹۹)۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اگر اللہ کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو دنیا جہان میں فساد پھیل جاتا۔ (الانبیاء: ۲۱:۲۲)، ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کو اڑا لے جاتا اور دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المومنون: ۲۳:۹۱)۔ یہ انہیں کیوں مانتے ہیں؟ وہ ماننے کی چیز نہیں ہیں۔ ان کا کوئی وجود ہے نہ حقیقت۔

ذات باری کا غلط تصور صرف غیر مہذب اقوام تک محدود نہ تھا بلکہ متمدن دنیا بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ یونان میں بھی متعدد دیوی دیوتاؤں کا تصور موجود تھا۔ زرتشتیت ثنویت کا شکار تھی۔ بدھ مت میں تو ذاتِ باری کا کوئی مثبت تصور ہی نہ تھا۔ اسی طرح یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی عقیدۂ الوہیت مسخ ہو چکا تھا۔ یہود اور بالخصوص نصاریٰ نے کچھ ایسے عقائد اختیار کر لیے جن کی روح بڑی حد تک وثنی، یعنی شرک اور کفر کی دنیا سے ماخوذ تھی۔ یہود کہتے ہیں عُزَیر اللہ کا بیٹا ہے۔ عیسائی کہتے ہیں عیسیٰ اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ محض ان کے کہنے کی بات ہے۔ (التوبۃ:۹:۳۰)۔ وہ لوگ کفر کے مرتکب ہوئے جنہوں نے کہا مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔ (المائدۃ:۵:۱۷) اور وہ بھی جو کہتے ہیں اللہ تینوں میں سے تیسرا ہے۔ (المائدۃ:۵:۷۳)۔ اسے تین مت کہو، باز آ جاؤ۔ (النساء: ۴:۱۷۱)۔ مسیح (علیہ السلام) کا کہنا تو یہ تھا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا تھا مجھے اور میری ماں کو معبود مانو۔ (المائدۃ: ۵:۱۱۶)۔ عیسائیوں نے یہ دو معبود کیوں اختیار کر رکھے ہیں۔ (النحل:۱۶:۵۱)۔ اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ بیوی۔ (الانعام: ۶:۱۰۱)، یہ بہت بڑی بات ہے جس میں وہ الجھ گئے ہیں۔ قریب ہے آسمان پھٹ پڑیں، زمین ٹکڑے ہو جائے اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو کر

گر جائیں کہ ان کا قول ہے کہ اللہ کا کوئی بیٹا ہے۔ اللہ کی ہرگز یہ شان نہیں کہ اس کا کوئی بیٹا ہو۔ (مریم: ۱۹:۸۹۔۹۲)۔ یہود اور نصاریٰ کہتے ہیں ہم اللہ کے بیٹے اور دوست ہیں۔ (المائدۃ:۵:۱۸)۔ وہ کہتے ہیں کوئی جنت میں نہیں جائے گا، مگر ہم۔ (البقرۃ: ۲:۱۱۱)۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ ہم اللہ کی چہیتی قوم ہیں اور اس لیے دار آخرت صرف ہمارے لیے ہے: (البقرۃ: ۲:۹۴)۔ ہمیں آگ نہیں چھوئے گی، مگر چند دن۔ (آل عمران: ۳:۲۴)، وہ ایسی بے بنیاد باتیں کیوں کہتے ہیں؟ یہود اور نصاریٰ نے اللہ کو چھوڑ کر احبار و رہبان کو ابناء رب بنا رکھا ہے اور عیسیٰ بن مریمؑ کو بھی۔ (التوبۃ: ۹:۳۱)۔ انہوں نے اللہ کی شان الوہیت کا اندازہ نہیں کیا، اس کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اس کا حق ہے۔ (الانعام:۶:۹۱)۔

مندرجہ بالا آیاتِ قرآنی میں یہود و نصاریٰ کو عقیدۂ الوہیت کے سلسلے میں جو زجر و توبیخ فرمائی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ اہلِ کتاب ہوتے ہوئے بھی اس سلسلے میں بھٹک گئے۔ یہود کے ہاں خدا کی ہستی ایک جابر و قاہر ہستی قرار پا گئی، جس کی نظر شفقت کے مستحق صرف یہود ہیں۔ نصاریٰ میں اس کے ردِ عمل کے طور پر خدا مجسمہ رحمت ٹھیرا، مگر تثلیث کے عقیدے نے الوہیت کو ایک معمّا بنا دیا۔

پھر جب مذاہب عالم کی تعلیم مسخ ہو رہی تھی تو کیا تعجب ہے اگر نوع انسانی نے خود اپنی غلط خیالی اور بے راہ روی سے طرح طرح کے معبود (الٰہ) پیدا کر رکھے تھے۔ مذہبی پیشوا اس کے معبود تھے، کاہن اور بادشاہ معبود، کوئی بے نام سی ہستی اور کوئی خیالی سی قوت معبود، حتیٰ کہ دولت، طاقت اور حرص و آز معبود۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ تُو نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی ہوائے نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے۔ (الفرقان:۲۵:۴۳)۔ یعنہٖ کتنے فاسد خیالات ہیں جو اکثر ہمارے دل میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ہمیں چاہیے جب بھی ہمارا ذہن ذات الٰہیہ پر مرتکز ہو، خواہ بمجرد اس کی ماہیت اور کنہ میں غور و فکر کے باعث یا انسان اور کائنات سے متعلق کسی مسئلے کے حوالے سے، اپنے نفس کو اچھی طرح سے کریدیں اور دیکھیں کہ اس میں کوئی فریب اور مغالطہ تو کام نہیں کر رہا ہے یا ایسا تو نہیں کہ ہم اپنے ذہن کی پستیوں اور تاریکیوں میں کھو گئے ہیں۔ ہمیں چاہیے ہر شیطانی وسوسے پر متنبہ رہیں۔ اہلِ تقویٰ تو جہاں شیطان نے وسوسہ اندازی کی چونک اٹھتے اور سوچ سمجھ سے حقیقت کو پا لیتے ہیں۔ (الاعراف: ۷:۲۰۰)۔ ہمارا فرض ہے جونہی شیطان کی طرف سے کوئی خلش محسوس ہو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگیں۔ (الاعراف:۷:۲۰۱)۔ اس کی تسبیح کریں، زمین و آسمان اور جو ان میں ہیں سب اس کی تسبیح، یعنی پاکیزگی کا اقرار کر رہے ہیں۔ (بنی اسرائیل:۱۷:۴۴)۔ وہ پاک ہے۔ رَبِّ العزّت ہے۔ ہر ایسی بات سے پاک جو اس سے منسوب کی جاتی ہے۔ (الصّٰفّٰت: ۳۷:۱۸۰)۔ ہمیں چاہیے کہ ہم کوئی بات اپنی طرف سے اس سے منسوب نہ کریں۔ یہ بہت بڑی معصیت ہوگی اگر ہم نے اللہ کے بارے میں وہ کچھ کہا جس کا ہمیں علم نہیں۔ (البقرۃ:۲:۱۶۹)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور یہ کہ ذات باری کے نام کے لیے ایسا موزوں لفظ دنیا کی کسی زبان میں موجود نہیں۔ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کے سلبی مفہوم کے ساتھ ساتھ ایجابی مفہوم کو بھی بڑی جامعیت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ اس سے ایک طرف تو تمام معبودانِ باطلہ کی نفی ہوتی ہے اور دوسری جانب اس ہستی کا اثبات ہوتا ہے جسے قرآنِ کریم یوں پیش کرتا ہے:

اللہ ایک ہی تو ہے۔ اللہ صمد ہے، کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس کے برابر (کُفُوًا) ہے۔ (الاخلاص:۱۱۲: ۱۔۴)

واحد اور لاشریک۔ (الانعام: ۱۹:۶)،(بمواضع کثیرہ) بے نظیر و بے عدیل۔ (الشوریٰ:۴۲:۱۱)، ہر نقص اور کمزوری سے پاک۔ (الزمر:۳۹:۴)، جس کے لئے اونگھ ہے نہ نیند۔ (البقرۃ:۲:۲۵۵)۔ نہ تھکن۔ (ق:۵۰:۳۸)، نہ زوال و فنا۔ (الرحمٰن: ۵۵:۲۷)، نہ موت۔ (الفرقان: ۲۵:۵۸)، نہ ہلاکت۔ (القصص:۲۸:۸۸)، حیّ و قیوم، بزرگ اور برترا اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔ نہیں پکڑ سکتی اس کو اونگھ اور نیند۔ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کرے اس کے پاس، مگر اجازت سے جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے، مگر جتنا کہ وہ چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو اور گراں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا۔ (البقرۃ:۲:۲۵۵)۔

کَبِیْر و مُتَعال۔ (الحج:۲۲:۶۲ و الرعد:۱۳:۹)، قوی و عزیز۔ (الحدید:۵۷:۲۵)، قادر مطلق۔ (الانعام:۶:۶۵)، فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ۔ (ھود :۱۱:۱۰۷)، صاحب اقتدار۔ (الحجر: ۵۴:۵۵)، صاحب حکمت۔(الانعام: ۶:۱۳۹)، جبّار و قہّار۔)الحشر: ۵۹:۲۳ و الرعد:۱۳:۱۶)، خَلَّاقُ الْعَلِیْم. (یٰس: ۳۶:۸۱)، رزّاق، ذُوالْقُوَّۃِ الْمَتِیْن۔ (الذاریات: ۵۰:۵۸)، اَلْفَاطِرُ۔ (الشوریٰ: ۴۲: ۱۱، الانبیاء:۲۱:۵۶)، ہر شے کا رب۔ (الانعام: ۶:۱۶۴)، جس نے ہر شے پیدا کی۔ (الانعام: ۶:۱۰۱)، جو چاہے پیدا کرے۔ (آل عمران:۳:۴۷) اور جس کا چاہے اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۳۵:۱)، کوئی نہیں جانتا اس کے جنود کو۔ (المدثر: ۷۴:۳۱)۔ زمین و آسمان اسی کے سہارے قائم ہیں اور کوئی نہیں جو انہیں سہارا دے، مگر وہ۔ (النحل: ۱۶:۲۹)۔ اسی کا ہے جو کچھ ہے آسمانوں اور زمین میں۔ اسی کی میراث ہیں آسمان اور زمین۔ (آلِ عمران: ۳:۱۸۰)۔ سب اس کے مطیع و فرماں بردار ہیں۔ (الروم: ۳۰:۲۷)، طوعاً و کرھاً۔ آلِ عمران: ۳:۸۳)۔ آسمان و زمین کو اس کا اقرار ہے۔ (حٰم السجدۃ: ۴۱:۱۱)۔ کوئی نہیں جو اس کی بندگی سے آزاد ہو، ہر شے اس کی عبد ہے۔ (مریم: ۱۹:۹۳)۔ اسی کے ہاتھ میں ہے ہر شے کی حکومت۔ (المؤمنون: ۲۳:۸۸)

دنیا جہان سے غنی (آلِ عمران:۳:۹۷)۔ حاضر و ناظر، ہر کہیں ہمارے ساتھ۔ (الحدید: ۵۷:۴)، جس طرف لو میں وہیں موجود۔ (البقرۃ: ۲:۱۱۵)، غیب و شہادۃ کا عالم۔ (الانعام: ۶:۷۳)۔ جس سے کوئی شے مخفی نہیں۔ (یونس: ۱۰:۶۱)، ظاہر ہو کہ پوشیدہ۔ (طٰہٰ: ۲۰:۷)۔ کوئی ذرہ غائب نہیں ہو سکتا چھوٹا ہو یا بڑا، آسمانوں میں یا زمین میں۔ (السبا: ۳۴:۳)، کسی سے بے خبر نہیں رات میں چھپے یا دن میں چلے۔ (الرعد: ۱۳:۱۰)، عَلّامُ الْغُیُوْب۔ (التوبۃ: ۹:۷۸)، اسی کے ہاتھ میں ہیں غیب کی کنجیاں، جانتا ہے جو کچھ ہے بحر و بر میں، کوئی پتہ نہیں گرتا، نہ دانہ زمین میں اترتا ہے جو اسے معلوم نہ ہو، کوئی رطب و یابس نہیں جو واضح کتاب میں موجود نہ ہو۔ (الانعام: ۶:۵۹)۔ سمیع و علیم۔ (البقرۃ: ۲:۱۸۱)۔ رؤف و رحیم۔ (البقرۃ: ۲:۱۴۳)، اپنے بندوں پر قاہر اور ان کا محافظ۔ (الانعام: ۶:۶۱)، لطیف و خبیر۔ (الانعام:۶:۱۰۳)، آنکھیں اسے نہیں پا سکتیں، لیکن وہ آنکھوں کو پالیتا ہے۔ (الانعام: ۶:۱۰۳)

کوئی نہیں جو اس کی شان برتری اور کبریائی کو پہنچے۔ (بنی اسرائیل: ۱۷:۱۱۱)۔ تبارک۔ (الملک: ۶۷:۱)۔ و تعالیٰ، ملك الحق. (المؤمنون: ۲۳:۱۱۶)۔ ذُوالجلال والاکرام. (الرحمٰن: ۵۵:۲۷)۔ ربِ عرشِ عظیم۔ (التوبۃ: ۹:۱۲۹)۔ ربِ عرشِ کریم۔ (المؤمنون: ۲۳:۱۱۶)۔ کوئی نہیں جو اس کے اختیار و اقتدار میں اس کا شریک ہو، اس نے ہر شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا۔ (الفرقان: ۲۵:۲)۔

اسی کے لیے آسمانوں اور زمین میں کبریائی ہے۔ (الجاثیۃ: ۳۷:۴۵)، آسمانوں اور زمین کا رب اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کا۔ کیا تم جانتے ہو اس کا کوئی ہم نام بھی ہے۔ (مریم۔ ۶۵:۱۹)۔

مالک الملک۔ (آل عمران: ۲۶:۳)۔ اسی کے ہاتھ میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے۔ (آل عمران: ۱۸۹:۳)۔ اسی کے ہیں آسمانوں اور زمین کے خزانے۔ (المنافقون: ۷:۶۳)۔ اور ان کی کلیدیں (۴۲(الشوریٰ):۱۲)، جس نے آسمانوں کو بلندی عطا کی، زمین کو بچھادیا۔ (البقرۃ: ۲۲:۲)۔ سورج کو ضیاء دی۔ (یونس: ۵:۱۰)۔ چاند کو روشنی بخشی۔ (نوح: ۱۶:۷۱)۔ خلق و امر اس کے ہاتھ میں ہے۔ (الاعراف: ۵۴:۷)۔ مدبر امور۔ (الرعد: ۲:۱۳)، احکم الحاکمین۔ (ھود: ۴۵:۱۱)۔ اسی کے لیے ہے حکم۔ (الانعام: ۵۷:۶)۔ جیسا چاہے حکم لگائے۔ (المائدۃ: ۱:۵)۔ موت و حیات کا خالق۔ (۲:۶۷)۔ زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ نکالنے والا۔ (آلِ عمران: ۲۷:۳)۔ وہی رات کو دن اور دن کو رات میں لپیٹ دیتا ہے۔ (الزمر: ۵:۳۹)۔ بادلوں کو اٹھاتا ہے۔ (الرعد: ۱۲:۱۳)۔ ہواؤں کا رخ بدلتا ہے۔ (الجاثیۃ: ۵:۴۵)۔ کہ بادل مردہ زمین کی آبیاری کریں۔ (الفاطر: ۹:۳۵)۔ جس نے سائے کو پھیلایا حالانکہ چاہتا تو اسے روکے رکھتا۔ (الفرقان: ۴۵:۲۵)۔ غفار۔ (نوح: ۱۰:۷۱)۔ وہاب۔ (آلِ عمران: ۸:۳)۔ دنیا جہان پر فضل کرنے والا۔ (البقرۃ: ۲۵۱:۲)۔ کاشف الضر۔ (النمل: ۶۲:۲۷)۔ مجیب الدعاء۔ (البقرۃ: ۱۸۶:۲)۔ قریب و مجیب۔ (البقرۃ: ۱۸۶:۲)۔ معین و مستعان۔ (الانبیاء: ۱۱۲:۲۱)۔ مولیٰ و مددگار۔ (الانفال: ۴۰:۸)۔ محافظ۔ (ھود: ۵۷:۱۱)۔ اور نگہبان۔ (النساء: ۸۰:۴)۔ زمین میں اس کی آیات ہیں، دلوں میں اس کی آیات۔ (الذٰریٰت: ۵۱:۲۰۔۲۱)، آفاق و انفس میں اس کی آیات (۴۱: حٰم السجدۃ): ۵۳)، جس کے کلمات غیر مختتم ہیں (لقمٰن: ۲۷:۳۱)۔ جس کا کن کانَ کا مترادف ہے۔ (مریم: ۳۵:۱۹)۔ جس نے انسان کو یونہیں پیدا نہیں کیا۔ (المؤمنون: ۱۱۵:۲۳)۔ جو کچھ پیدا کیا حق ہے۔ (الدخان: ۳۹:۴۴)۔ کوئی شے باطل نہیں (۳(آل عمران):۱۹۱)، نہ کائنات کوئی کھیل۔ (الانبیاء: ۱۶:۲۱)۔ جس کی مخلوق میں کوئی تفاوت ہے نہ فطور۔ (الملک: ۳:۶۷)۔ جس نے ہر شے کو خلعت وجود عطا کیا اور اسے ٹھیک راستے پر لگادیا۔ (طٰہٰ: ۵۰:۲۰)۔

رفیع الدرجات۔ (المؤمن: ۱۵:۴۰)۔ سزاوار عبادت، سزاوار حمد۔ (التغابن: ۱:۶۴)۔ فرشتے اس کی تقدیس و تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرۃ: ۳۰:۲)۔ آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح خواں۔ (الحشر: ۲۴:۵۹)۔ سب اس کے سجدہ گزار، آسمانوں میں ہوں یا زمین میں۔ (الرعد: ۱۵:۱۳)۔ شمس و قمر، ستارے اور پہاڑ، شجر اور حیوان۔ (الحج: ۱۸:۲۲)۔ ہر شے حتیٰ کہ ان کے سائے بھی، دائیں بائیں اس کے سامنے سر بسجود۔ (النحل: ۴۸:۱۶)۔ ہر شے اس کی عبد، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے بعجز و بندگی سب اس کے سامنے حاضر۔ (مریم: ۹۳:۱۹)۔

یہ ہے اللہ، رب برحق۔ (یونس: ۳۲:۱۰)۔ اسی کے لیے ہے تمام تر حمد۔ (الفاتحۃ: ۲:۱)۔ اول و آخر حمد۔ (القصص: ۷۰:۲۸)۔ آسمان اور زمین میں حمد۔ (الروم: ۱۸:۳۰)۔ اور انجام کار بھی حمد۔ (یونس: ۱۰:۱۰)۔ وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن۔ (الحدید: ۳:۵۷)۔ اسی کے لیے ہیں اَسمَاءُ الحُسنٰی۔ (طٰہٰ: ۸:۲۰)۔ اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن، اس کے اچھے ہی نام ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۱۰:۱۷)۔ جو مثال ہے اعلیٰ۔ (النحل: ۶۰:۱۶)۔

"اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی، مثال اس روشنی کی جیسے ایک طاق، اس میں ہو ایک چراغ، وہ چراغ دھرا ہو ایک شیشے میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہوا، تیل جلتا ہے اس میں بابرکت درخت کا، وہ زیتون ہے، نہ مشرق کی طرف

ہے نہ مغرب کی طرف، قریب ہے اس کا تیل کہ روشن ہو جائے اگر چہ نہ لگی ہو اس میں آگ۔۔۔روشنی پر روشنی۔۔۔ اللہ راہ دکھلا دیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے اور بیان کرتا ہے اللہ مثالیں لوگوں کے واسطے اور اللہ سب چیز کو جانتا ہے"۔ (النور: ۲۴: ۳۵)۔

آیات بالا سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یوں ذات الٰہیہ میں تشبیہ اور تجسیم کا رنگ پیدا کیا جا رہا ہے۔ ہر گز نہیں۔ قرآن مجید کا فیصلہ ہے: لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ ۰ (الشوریٰ: ۴۲: ۱۱) اور یہ انتہائی درجہ ہے تنزیہ، یعنی اس امر کا کہ ذاتِ الٰہیہ ہر ایسی کمزوری، نقص اور عیب سے پاک ہے جو ہمارے ذہن میں آ سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہمیں غلط فہمی نہ ہو کہ تنزیہ عبارت ہے تعطیل یا تجرید سے۔ تعطیل اور تجرید کی انتہا نفی پر ہوتی ہے اور نفی وہ چیز ہے جسے ذہن انسانی قبول نہیں کرتا۔ وہ چاہتا ہے اس سے آگے بڑھے۔ تعطیل ضد ہے تشبیہ کی، وہ نفی ہے ذات و صفات، حتیٰ کہ ہستی اور وجود کی نفی، یعنی آخر الامر محض نفی، جیسا کہ بعض مذہبی فلسفوں کا معاملہ ہے۔ گو اس صورت میں بھی ذہن انسانی مجبور ہے کہ نفی سے اثبات کا رخ کرے، خواہ اسماء و الفاظ کے سہارے، خواہ مجرد تصورات، مثلاً واجب الوجود یا اصول اور قوت ایسی اصطلاحات کی ایجاد سے، جن میں ناممکن ذات اور ہستی کے معنی پیدا ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذات اور ہستی کی طرف آیئے تو تشبیہ ناگزیر ہو جاتی ہے، لیکن تشبیہ اور تجسیم میں بڑا نازک فرق ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے تو ذات الٰہیہ کی ماورائیت ختم ہو جائے گی اور اس کی شان مطلقیت بھی قائم نہیں رہے گی، بلکہ عین ممکن ہے ہمارا محدود ذہن اسے محسوسات کی دنیا میں لے آئے۔ چنانچہ یہی کچھ ان مذاہب میں ہوا اور ضرور ہوتا جن پر وثنیت کا غلبہ تھا۔ ان کے لیے تو بجز تجسیم کے چارۂ کار نہ تھا۔ یہودیت اور عیسائیت بھی تجسیم سے آزاد نہ رہ سکی۔ یہودیت نے تو صرف اتنا ہی کیا کہ ذات الٰہیہ کو انسانی صفات سے متصف کر دیا۔ جیسے اللہ انسان کی طرح کوئی شخص یا مادی جسم ہے، لیکن عیسائیت کے اس عقیدے سے کہ خدائے رحیم و کریم مجبور تھا کہ اس کی رحمت اور محبت ایک انسانی پیکر میں جلوہ گر ہو، گوشت پوست کا ایک انسان رتبۂ الوہیت پر فائز ہو گیا۔ یوں مسیح علیہ السلام کی ابنیت کا عقیدہ وضع ہوا اور پھر ایک غلط منطق نے شخصی خدا کا تصور قائم کر ڈالا، جس کے پھر تین اشخاص (اقانیم) ہیں (باپ، بیٹا اور روح القدس)، ہر ایک صفت الوہیت سے متصف، یعنی اپنی جگہ پر معبود (الٰہ)، حالانکہ اسی منطق کی رو سے دیکھا جائے تو تثلیث فی التوحید یا توحید فی التثلیث کے اس عقیدے سے نہ صرف ذات الٰہیہ کی مطلقیت میں فرق آتا ہے۔ کیونکہ یوں اس کی حیثیت اضافی ہو جاتی ہے، بلکہ عالم لاہوت اور عالم ناسوت میں جو مستقل فرق ہے اور جسے کوئی منطقی حیلہ دور نہیں کر سکتا وہ بھی قائم نہیں رہتا۔ معاذ اللہ! یہ کیسی بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکلی۔ یہ لوگ کچھ نہیں کہتے، مگر جھوٹ۔ (الکہف: ۱۸: ۵)، لہٰذا یہاں پھر ایک دفعہ اس ارشاد ربانی کو دہرایئے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے:

تیرا رب پاک ہے، رب العزت ہے، ان صفات سے پاک جس طرح وہ اس کی صفت کرتے ہیں۔ (الصّٰفّٰت: ۳۷: ۱۸۰)۔ اور انہوں نے اللہ کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اسے پہچاننے کا حق ہے۔ (الانعام: ۶: ۹۱)

اندریں صورت ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اگر قرآن مجید نے ذہن انسانی کی متناہیت، یعنی اس کے علم و فہم اور اس کی عقل و فکر کے ساتھ ساتھ اس کے محسوسات و مدرکات، جذبات و احساسات اور وجدان کی محدود دنیا کے پیش نظر ذات الٰہیہ کے اثبات میں تشبیہ وغیرہ سے کام لیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذات الٰہیہ کا قیاس ہم اپنے مدلولات علم، مشاہدات اور تجربات یا اپنے ذوقِ وجدان کی بنا پر کریں۔ اس کے برعکس یہ ذہن انسانی کی استعدادِ فہم و ادراک کے مطابق اس سے خطاب ہے تاکہ

یوں ہمارے ذہن میں اس ہستی کا شعور پیدا ہو جو اگرچہ وہم و خیال سے بالا اور فہم و ادراک سے دور ہے، لیکن جس کی معرفت میں ہمارا وجدان، ہماری وارداتِ قلب، ہماری عقل و فکر اور ہمارا علم و عمل رہنمائی کر سکتا ہے۔ بے شک ہم اس کی کنہ سے بے خبر ہیں، نہیں جانتے اس کی ماہیت کیا ہے، لیکن اتنا تو جانتے ہیں کہ ذات الٰہیہ ایک کامل و مکمل اور سر تا سر محمود ہستی ہے، جسے ہر اچھے نام ہی سے پکارا جا سکتا ہے اور جس سے -- بزبان فلسفہ و حکمت۔ ہر اچھی صفت کا اسناد کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس باب میں اگر بعض مثالوں سے بھی کام لیا گیا تو اسی مصلحت کی بنا پر کہ ہماری فہم و ادراک میں حرکت پیدا ہو اور ہمیں اس کے اقرار میں کوئی مشکل پیش نہ آئے۔ اللہ مثالیں بیان کرتا ہے کہ انسان عقل و فکر سے کام لے۔ (الرعد: ۱۳:۱۷)، اس نے طرح طرح سے مثالیں بیان کر دی ہیں۔ (بنی اسرائیل، ۱۷:۸۹)، قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ (الزمر: ۳۹:۲۷)، اللہ کو مثالیں بیان کرنے میں کوئی حجاب نہیں۔ (البقرۃ: ۲:۲۶)، کوئی بھی مثال ہو اس سے مقصود ہے افہام و تفہیم، مثلاً کلمات طیبات ہیں کہ ان کی مثال ہے شجرۂ طیبہ کہ جس کی جڑ اگرچہ زمین میں ہے، لیکن شاخیں آسمان پر اور پھل ہمیشہ حاضر۔ (ابراہیم: ۱۴:۲۵-۲۴)۔ ان کے مقابلے میں کلمۂ خبیثہ ہے شجرۂ خبیثہ کی طرح کہ جسے قرار نہیں (۱۴) براہیم): ۲۶)، بعینہٖ منکرین آخرت ہیں کہ ان کے لیے بری ہی مثال ہے۔ پھر کتنی مثالیں ہیں جو کفار کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ وہ کہتے ہیں کیا مطلب ہے اللہ کا مثالوں سے۔ (المدثر: ۷۴:۳۱)، البتہ ہمیں مثالوں سے احتراز کرنا چاہیے۔ (النحل: ۱۶:۷۴)، مبادا کفر و شرک کے مرتکب ہو جائیں۔ بعینہٖ کچھ الفاظ اور کچھ استعارے ہیں کہ رعایت کلام یا کسی خاص موقع و محل کے پیش نظر اختیار کیے گئے، مگر جن کا یہ مطلب نہیں کہ استعاروں کو حقیقت پر محمول کیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک امر واقعی ہماری سمجھ میں آجائے، مثلاً ارشاد ہوتا ہے: اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ پر۔ (الفتح: ۴۸:۱۰)، یا یہ کہ یہود کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ بند ہے حالانکہ اس کے ہاتھ کھلے ہیں۔ (المائدہ: ۵:۶۴)، لہٰذا اس سلسلہ تشبیہ کی (جو فی الواقع تشبیہ نہیں بلکہ مجاز و کنایہ ہے) سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ جوں جوں ذہن انسانی میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کے جمال و جلال اور اختیار و اقتدار کا شعور راسخ ہو تا جاتا ہے یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرتکز ہوتی جاتی ہیں اور دل خود ہی شہادت دینے لگتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک ہے، لاشریک اور لازوال۔ زبان اس کی تسبیح و تقدیس کرتی اور اس کی حمد و ثنا پر مجبور ہو جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اسی کے لیے شروع میں بھی حمد ہے اور آخر میں بھی حمد۔ (القصص: ۲۸:۷۰)، اور آخر میں ہمارا کہنا یہی کہ حمد ہے اللہ رَبُّ العٰلَمِیْن کے لیے۔ (یونس: ۱۰:۱۰)، پھر اگر یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرتکز ہیں تو یونہی نہیں بلکہ اس توحید فی الصفات کی ایک اساس ہے جس سے ان میں ایک منطقی تعلق اور ربط قائم ہو گیا ہے، یعنی ایک بنیادی تصور ہے جس نے ان سب کو باہم وابستہ کرر کھا ہے۔ لہٰذا یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ یوں ہماری رہنمائی کس حقیقت کی طرف ہو رہی ہے، جس کا لامتناہیت و ماورائیت کے باوصف ہمارے ذہن کو اقرار بھی ہے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اس سلسلۂ تشبیہ کا چونکہ خود ہماری ذات اور کائنات سے نہایت گہرا تعلق ہے، اس لیے کہ یوں بسبب اس تعلق کے جو ہماری ذات اور کائنات کو ذات الٰہیہ سے ہے ہماری اپنی ذات اور کائنات میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے گو ایک نہیں کئی حجاب ہیں، علیٰ ہٰذا غیب کا ایک وسیع اور لامتناہی عالم ہمارے سامنے ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی رشتہ ہے جو ہمارے اور اس کے درمیان قائم ہے اور جس نے ہمارے ایمان و یقین کو سہارا دے رکھا ہے۔ بات یہ ہے کہ ذات الٰہیہ کا اثبات ان رشتوں کا اثبات ہے جو انسان اور کائنات یا دوسرے لفظوں میں نفس انسانی کی گوناگوں کیفیات، زندگی اور اس کے

باعث ذات الٰہیہ کے درمیان خود بخود قائم ہو جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ رُجوعْ الی اللہ کی حالت میں ہمارے دل و دماغ کا قدرۃً یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اسے کسی ایسے نام سے پکاریں جس سے ہمارے جذبات قلب اور فکر و فرہنگ کی ترجمانی ہو جائے اور جو ظاہر ہے کوئی اچھا ہی نام ہوگا، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ یہ سب نام، یعنی الاسماء الحسنیٰ (رکّ بان)، فی الحقیقت ایک ہی اسم اعظم "اللہ" سے وابستہ ہیں، کیونکہ ہمارا خطاب بہر صورت اسی ایک ہستی سے ہوتا ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے۔ توحید فی الصفات بلکہ ہمیں کہنا چاہیے کہ توحید ذات کی یہ کامل و مکمل، اعلیٰ اور ارفع شکل ہے جو ذہن انسانی میں آسکتی ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمائے حسنیٰ سے ہمارا ذہن اگر کبھی تشبیہ کی طرف منتقل ہو بھی جائے تو اس تشبیہ میں تنزیہ کا پہلو موجود رہتا ہے، اس لیے کہ ذات الٰہیہ سے کسی صفت مثلاً صفت علم یا صفت حکمت کے اسناد کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے انہیں معنوں میں علیم و حکیم کہہ رہے ہیں جن معنوں میں نفس متناہیہ کو ان صفات کا تجربہ ہوتا ہے بلکہ ان معنوں میں کہ ہمارے اپنے محدود ناقص اور نامکمل تجربات سے ہمارا ذہن کسی برتر حقیقت کی طرف منتقل ہو جائے اور ہم سمجھیں کہ اس کا اشارہ علم و حکمت کے کسی ایسے مرتبے کی طرف ہے جو اگرچہ ہمارے علم سے ماورا ہے، لیکن جس کا بہر کیف ہمیں اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا یہ دوگونہ عمل حمد و ثنا سے خالی نہیں۔ ہم اپنے فہم و ادراک کی حد بندیوں سے مجبور ہیں کہ ذات الٰہیہ کے باب میں، جو سر تا سر محمود ہے، تسبیح و استغفار سے کام لیں۔ یوں بھی ہمارے تصورات عقل و فکر اللہ تعالیٰ کی شانِ کبریائی، قدوسی اور یکتائی کا بہمہ وجوہ احاطہ نہیں کر سکتے، لہٰذا تسبیح اور حمد اور طلب مغفرت میں ایک قدرتی رشتہ قائم ہو گیا ہے، جس کی طرف نہایت لطیف اشارہ موجود ہے: ہم اپنے رب کی حمد سے اس کی تسبیح کریں اور مغفرت مانگیں۔ (النصر: ۱۱۰:۳)، فرشتے اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرہ: ۲:۱۱۳)، ساتوں آسمان اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷:۴۴)، جو کچھ بھی ان میں ہے اس کا تسبیح گزار ہے۔ (الحشر: ۵۹:۲۴)، تسبیح کر اپنے رب کے نام کی جو سب سے اونچا ہے۔ (الاعلیٰ: ۸۷:۱)، تسبیح کر اپنے رب عظیم کی۔ (الواقعۃ: ۵۶:۹۶)۔

حمد کا تقاضا ہے تسبیح، یعنی ذات الٰہیہ کی پاکیزگی کا اقرار اور اس باب میں اپنے عجز و درماندگی کے باعث اپنی ہر لغزش پر طلب مغفرت۔ لہٰذا تسبیح بھی حمد ہی کی ایک صورت ہے کیونکہ اس سے بھی تنزیہ ہی مقصود ہے، یعنی اس امر کا اظہار کہ ذات الٰہیہ ہر عیب، نقص اور کمزوری سے پاک ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور ذات کے لیے صفات ناگزیر۔ اب اگر فلسفہ و حکمت کی زبان میں اسمائے حسنیٰ کو صفات الٰہیہ سے تعبیر کیا جائے تو ان سے ذہن انسانی کا صرف وہ تقاضا ہی پورا نہیں ہوتا جو عبارت ہے تشبیہ و تنزیہ سے بلکہ یوں ذات الٰہیہ کا ایک ایسا تصور قائم ہو جاتا ہے جو ہر لحاظ سے کامل و مکمل، ہر لحاظ سے مرغوب و مطلوب اور ہر لحاظ سے ہمارے علم و عقل، ہمارے محسوسات و مدرکات اور ذوق و وجدان کے مطابق ہے، جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا ہے اور جسے ہمارا ذہن بے اختیار قبول کر لیتا ہے۔ پھر یہ تصور ایسا جامع ہے کہ ذات الٰہیہ کے اقرار و اثبات، کائنات کے جواز اور اس کے حسن و خوبی کے اقرار کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کی قدر و قیمت اور مقصود و منتہا کے باب میں ایک ایسے نظریے کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو بیک وقت انسان، کائنات اور خالقِ کائنات سب پر حاوی ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ہستی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کی قدرت اور مشیت، اس کے علم و حکمت، رحمت اور ربوبیت، اس کی خلاقی و رزاقی، اس کی شان کبریائی، بزرگی اور برتری کے بارے میں مذاہب عالم کے اگلے پچھلے تصورات کی تکمیل اس خوبی سے ہو

جاتی ہے کہ ذہن انسانی نہ اس سے بڑھ کر کوئی تصور قائم کر سکتا ہے، نہ اس میں کسی خامی اور نقص کا شائبہ ہے، نہ تضاد اور تعارض کا، لہٰذا ایمان باللہ کوئی ایسا عقیدہ نہیں جسے ہم نے بغیر کسی دلیل و برہان یا مقتضیات علم سے قطع نظر کرتے ہوئے مان لیا، نہ یہ ہمارے اندر کی دنیا یعنی ظن و گمان اور جذبات و احساسات کی پیداوار ہے کہ ہم نے اللہ کو مانا اور یوں ایک داخلی حقیقت کو خارج میں متشکل کر لیا۔ برعکس اس کے ایمان باللہ ایک اصول حیات ہے، ایک اساسِ عمل، یہ عمل و حکمت کی زبان میں حقیقتِ مطلقہ کا ایک ایسا تصور ہے جسے عقل و فکر، تجربہ اور مشاہدہ قبول کرتا ہے اور ہمارے حواس اور وجدان جس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں۔ اس نظریے کی روح ہے حق کا نہایت گہرا احساس۔ حق ہی وجود کا تار و پود ہے۔ ذات الٰہیہ حق ہے، اَل۔ حَق (الحج: ۲۲:۶، ۶۲، (۲۴النور: ۲۵)، (لقمٰن: ۳۰-۳۱)، فلسفہ و منطق کی زبان میں آپ اسے ذات مطلق کہہ لیجئے، علتِ اولیٰ اور علت العلل یا واجب الوجود سے تعبیر کیجئے، وہ ہے بہر حال حق کائنات بھی ایک حقیقت ہے۔ زمین و آسمان کی آفرینش میں بھی حق ہی کارفرما ہے۔ (یونس: ۱۰:۵)، ذات انسانی بھی ایک حقیقت ہے۔ انسان کی پیدائش عبث نہیں ہوئی۔ (المؤمنون: ۲۳:۱۱۵)، کہ اسے ہیچ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے۔ (القیمۃ: ۷۵:۳۶)۔ پھر یہ کہ حق کا تقاضا ہے غایت اور غایت کا حکمت، لہٰذا یہ اس نظریے کے دوسرے عناصر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں ایک حکمت ہے، انسان کی آفرینش میں بھی حکمت ہے اور اللہ خود علیم و حکیم ہے۔ اس کے خلق و امر کی بھی ایک غایت ہے۔ لہٰذا اس نے خلق میں تسویہ، تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا۔ (الاعلیٰ: ۸۷:۲ و ۳) تاکہ جو بھی اور جیسے بھی کوئی شے خلق ہوئی اپنی وسعت اور مقدرت کے مطابق اپنے راستے پر چلتی رہے۔ بہ الفاظ دیگر حق اور غایت، حکمت اور مصلحت عالم امر و خلق کا تار و پود ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیت ہے جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے جو منزل بمنزل اسے اپنے مقصود و منتہا کی طرف لیے جا رہی ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلق و امر کا سارا عمل نہایت درجہ باقاعدگی و باضابطگی اور لطف و ہدایت سے سرانجام پا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ایک راستہ پر ڈال دیا۔ اس کی ایک تدبیر فرمائی اور یوں اس کی مشیت ایک عالم گیر اصول اور قانون کی طرح ہر کہیں کار فرما ہے۔ زمین میں، آسمانوں میں، شجر و حجر میں، حیات اور شعور کی دنیا میں۔ نہ کوئی ذی روح اس سے مستثنیٰ ہے، نہ غیر ذی روح۔ یہی مشیت یا دوسرے لفظوں میں یہی حرف کن یا امر ربّی ہر شے کی اساس ہے اور اس کی تقدیر اور سہارا۔ چشمِ ظاہر بیں اسے دیکھتی ہے تو یہ سمجھتی ہے جیسے یہ کارخانہ قدرت آپ ہی آپ ایک نہج پر چل رہا ہے، چنانچہ ہمیں اس پر تعجب بھی ہوتا ہے اور اطمینان بھی۔ اطمینان اس لیے کہ ہم اس میں باعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں اور تعجب اس پر کہ آخر وہ کون سی پراسرار قوت ہے، کون سی سمجھ میں نہ آنے والی ہستی ہے جس نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ علیم و حکیم کہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ (الشوریٰ ۴۲:۵۳)، بعینہٖ ہمارا بھی ایک راستہ ہے جسے قصدُ السَّبِیْل کہا گیا ہے (النمل: ۲۷:۹) سواءَ السَّبِیْل بھی ہے۔ (القصص: ۲۸:۲۲)، اور بہ الفاظ دیگر صراط مستقیم بھی۔ (الفاتحۃ: ۱:۶)، لہٰذا عالم امر و خلق کا بھی ایک انداز ہے، ایک طریق اور ایک نہج جسے ہم عادت یا قانونِ فطرت سے تعبیر کرتے ہیں اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی سنت کہا ہے۔ سنن الٰہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر: ۳۵:۴۳)، اس میں سرمو انحراف ممکن نہیں۔ (الروم: ۳۰:۳۰)۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ خالق اور رب ہے تو فاطر بھی ہے، اس نے آسمانوں اور زمین کو ایک فطرت پر پیدا کیا۔ (الانعام: ۶:۷۹)، انسان کو بھی ایک فطرت عطا کی۔ (الروم: ۳۰:۳۰)، لہٰذا ہر شے کو ایک فطرت ملی اور اس لیے ہر شے کو اچھی طرح سے جانچ لیا گیا، اس کی

استعداد مقرر ہوئی اور اس کے امکانات ٹھیرا دیے گئے۔ (القمر: ۴۹:۵۴)، اسے ایک مقدار مقررہ کے مطابق اتارا گیا۔ (الحجر: ۲۱:۱۵) تاکہ کارخانۂ قدرت درہم برہم نہ ہو جائے۔ اس کی ایک رفتار اور ایک حساب ہے۔ شمس و قمر کا بھی ایک حساب ہے۔ (الرحمن: ۵:۵۵)، جس سے پوری کائنات میں ایک ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ نہ کوئی شے کسی دوسری شے کے راستے میں حائل ہوتی ہے، نہ اس کے منصب، مقام اور وظیفے میں مخل۔ ہر شے اپنی اپنی جگہ ٹھیری ہوئی ہے، ہر شے کے کچھ معنی ہیں۔ نہ کسی امر میں زیادتی ہے نہ کمی، لہٰذا ایک صداقت اور عدالت ہے، جس کا ہر لحظہ احساس ہوتا ہے اور انسان خود بھی اس کا آرزومند ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر بات صدق اور عدل سے پوری ہو جاتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلمات عدل وصدق میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ (الانعام: ۱۱۵:۶)، یہی وجہ ہے کہ عدل وصدق بھی اس اصول اور قانون کا ایک پہلو ہے جسے ہم سنت الٰہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ساری کائنات صدق و عدل پر قائم ہے۔ یہ جو کچھ کہا گیا ہے سچ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا کون ہے۔ (النساء: ۸۷:۴)؟ کوئی نہیں! چنانچہ اس نے ہمیں بھی عدل ہی کی تاکید کی۔ (الانعام: ۱۵۳:۶)، اور ہمارے لیے بھی صدق ہی نازل کیا۔ (یونس: ۲:۱۰)، وہ اپنی صفت عدالت کی خود ہی شہادت دیتا ہے، اللہ نے شہادت دی ہے کہ کوئی الٰہ نہیں اس کے سوا۔ ملائکہ اور اہلِ علم بھی یہی شہادت دیتے ہیں۔ وہ قائم ہے عدل اور قسط پر۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (آلِ عمران: ۱۸:۳)، اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔ (ق: ۲۹:۵۰)، لوگ خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔ (الزخرف: ۷۶:۴۳)۔

یوں ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں اس غلط خیال کا ہمیشہ کے لیے ازالہ ہو گیا جو اسلام سے پہلے دنیا بھر میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا کہ خدا ایک قاہر و جابر اور مطلق العنان ہستی ہے، جس کی مشیت، اختیار اور قدرت میں نہ تو کوئی اصول کارفرما ہے نہ انسان اور کائنات کے لے رحمت اور شفقت، لہٰذا اس کا خیال آتے ہی دلوں پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ بے شک اللہ کے خیال سے دلوں پر لرزہ طاری ہونا چاہیے۔ یہ ایمان کا تقاضا ہے، اس لیے کہ مومن وہی ہیں کہ جب اللہ کا ذکر آئے تو ان کے دل لرز اٹھیں۔ (الانفال: ۲:۸)۔ مگر ان معنوں میں کہ ہمیں اس کی شان کبریائی کا احساس ہو، اس کی قدرت کاملہ، ارادہ و اختیار، اس کے علم و حکمت اور آقائی و مولائی کا کہ وہی ایک معبود ہے اور ہم سب اس کے عبد۔ لیکن یہ خوف نہیں ہے، نہ اسے خوف کہا جائے گا۔ یہ باصطلاح قرآن مجید خشیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خشیت سے تو انسان کیا پتھر بھی ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں۔ (البقرۃ: ۷۴:۲)۔ خشیت احساس ہے اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی اور عظمت و جلال کے سامنے اپنی بے مائگی، عجز اور درماندگی کا اور اس کے ساتھ ساتھ بارگاہ الٰہی میں اپنی ذمے داریوں کی جواب دہی کا، لہٰذا یہ تقویٰ اور طہارت اور تزکیۂ ذات کا سرچشمہ ہے۔

ذات الٰہیہ کا یہی تصور ہے جس کے پیش نظر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے "انا" کا صیغہ کیوں استعمال کیا، گو بعض موقعوں پر جمع متکلم "نحن" کا بھی۔ "انا" کا اشارہ اس کی انفرادیت، احدیت و وحدانیت اور یکتائی کی طرف ہے اور "نحن" کا جمال و جلال، عظمت اور کبریائی کی جانب، لہٰذا ہم جب بھی اسے پکارتے اور طلبِ اعانت کرتے ہیں تو "انتَ"، یعنی واحد حاضر کا صیغہ استعمال کرتے ہیں تاکہ اس کی وحدانیت میں فرق نہ آئے۔ اس نے خود بھی اپنے آپ کو ایک، اور لاشریک ٹھیرایا، چنانچہ اس نے موسیٰ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی بخشا تو فرمایا: میں ہوں تیرا رب۔ (طٰہٰ: ۱۲:۲۰) لہٰذا ملائکہ اس کی تسبیح کرتے۔ (البقرۃ: ۳۰:۲) یا انبیاء علیہم السلام اسے پکارتے ہیں۔ (الانبیاء: ۸۷:۲۱) یا ہم اس

سے کچھ مانگتے ہیں۔ (الفاتحۃ: ۱:۵)۔ توصیغہ واحد حاضر میں تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہم کسی پہلو سے شرک اور کفر کے مرتکب ہو جائیں۔ رہی اس کی شان جلال و جمال، عظمت اور برتری، سوا سے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہمیں نے زمین و آسمان پیدا کیے۔ (ق:۵۰:۳۸)، ہمیں نے انسان کو پیدا کیا اور ہمیں جانتے ہیں اس کے دل میں کیا چیز وسوسہ انداز ہوتی ہے۔(ق:۵۰:۱۶)، بے شک ہم ہی زندہ کرتے اور ہم ہی موت دیتے ہیں۔ (ق:۵۰:۴۳)، تاکہ ہم سمجھیں ذات الٰہیہ کوئی خالی از معنی وجود نہیں ہے، نہ کوئی مبہم سی شے، نہ کوئی بے بصر مشیت نہ محض خیال یا عقل، جیساکہ انسان نے اپنے فکر و نظر کی کوتاہیوں کی وجہ سے فرض کرلیا ہے، بلکہ ایک ہر لحظہ فعال اور محیط بر کل ہستی۔ (حٰم السجدہ ۴۱:۵۴)، جس کا علم وقدرت لا انتہا، جس کی مشیت یا بصر اور حکمت لازوال ہے، جس کی ربوبیت سے دنیا جہان کی پرورش ہو رہی ہے اور جس نے خود اپنے آپ پر رحمت فرض کرلی ہے۔ (الانعام: ۶:۱۲)، اس ذات پاک نے، کہ عین کمال اور سر تا سر محمود ہے، خود اپنے آپ کو "انا" کہا اور اپنے اسمائے حسنیٰ کو بھی، کہ جن سے مقصود ہے اس کی اپنی طاقت اور قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار، اپنی ذات واحد، یعنی "انیت" ہی سے نسبت دی: میں ہوں اللہ جہانوں کا رب۔ (القصص: ۲۸:۳۰)، میں ہوں اللہ، کوئی الٰہ نہیں میرے سوا۔ (طٰہٰ: ۲۰:۱۴)، لہٰذا یہ ایک "انا" ہی کا شعور و ارادہ ہے جو عالم امر و خلق کی صورت میں، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، ہمارے سامنے ہے، جس سے اس کی قدرت کاملہ اور علم و حکمت کا اظہار ہو رہا ہے اور جس کے ارادہ واختیار نے اس کے گوناگوں مظاہر کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے۔ یہی وہ "انا" ہے، وہ بزرگ و برتر، یگانہ و یکتا ہستی، جسے ہم اللہ کہہ کر پکارتے ہیں اور جس نے اپنی انیت کا اعلان ان نہایت درجہ پر شکوہ اور واضح الفاظ میں کیا: اللہ وہ ہے کہ کوئی الٰہ نہیں اس کے سوا، غیب و شہادت کو جاننے والا، رحمٰن اور رحیم۔ اللہ وہ ہے کہ کوئی الٰہ نہیں اس کے سوا بادشاہ، قدوس، سلامتی میں ہے، سلامتی دیتا ہے، امن میں ہے، امن دیتا ہے، نگہبان، ہر شکستگی کو جوڑنے والا، صاحبِ کبریائی۔ پاک ہے اس سے جسے وہ اس کا شریک ٹھیراتے ہیں، خالق، باری، ہر شے کو صورت دینے والا۔ اسی کے لیے ہیں اچھے نام آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (الحشر: ۵۹:۲۳،۲۴)۔

انیت مطلقہ و کاملہ کے اس ارفع و اعلیٰ، پُر از جلال و جمال، بے مثال و بے نظیر اور عظیم تصور کا تقاضا اگرچہ یہی ہے کہ ہم اس کامل و مکمل اَنا کا تصور (جس نے اپنے آپ کو اللہ کہا، لیکن جس کی ماہیت اور کنہ کا نا ممکن ہے ادراک ہوسکے)۔ اپنے متناہی، لہٰذا نامکمل اور ناقص اَنا کے حوالے سے بطور "اَنا" ہی کے کریں۔ اس لیے نہیں کہ ہمارے محدود اور مخلوق اَنا کو اس سے کوئی نسبت ہے، بلکہ اس لیے کہ ہمیں اپنی انیت کا چونکہ براہ راست شعور ہے۔ لہٰذا یہ شعور اس باب میں عقل و فکر کی رہنمائی کرے گا۔ ہم سمجھیں گے ہمارا تعلق محض سایوں اور واہموں سے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور واقعی ہستی سے ہے۔ لہٰذا "اِنّی اَنَا اللّٰہ" (طٰہٰ: ۲۰:۱۲)، "میں اَنا یا میں ہوں"۔ سے عقل و فکر کی زبان میں ہم یہی سمجھیں گے کہ یہاں "میں ہوں" کا اشارہ ایک ایسے اَنا کی طرف ہے جو قائم بالذات ہے، جسے مطلق اور لامتناہی کہا جائے گا، جو محیط بر کل، یگانہ و یکتا اور اس لیے اپنی ذات میں منفرد ہے، جس کی فعالیت کا دوسرا نام ہے عالم امر و خلق۔ پس وہ عالم امر و خلق میں ہر کہیں مشہود ہے، ہر کہیں ایک نئی شان سے جلوہ گر، لہٰذا اس کی ہر لحظہ ایک نئی شان اور حالت ہے۔ (الرحمٰن: ۵۵:۲۹)۔ اور یہ جہان امر و خلق اس کی آیت۔ بایں ہمہ وہ خود اس سے وراء الوراء ہے، واحد اور لاشریک، بے عدیل و بے نظیر۔۔۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَىْءٌ ۔

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اس کامل و اکمل اور قائم و دائم انا کی موجودگی کا کیا ثبوت ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے اور جس کی انیت کا اظہار اس کے ہر فعل سے ہو رہا ہے۔ کیا وہ فی الواقع ہے؟ کیا ہم اپنے علم و حکمت، اپنے محسوسات و مدرکات، اپنی عقل و فکر اور وجدان کی بنا پر اس کا اقرار کر سکتے ہیں؟ کیا ہمارا فہم و ادراک بہ تیقن کہہ سکتا ہے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو مانا تو اس لیے نہیں کہ یہ ہمارا عقیدہ ہے، اور اس لیے بھی نہیں کہ یہ ہماری تسکین قلب کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے ہمارے ایمان و یقین کی تسلی تصورات سے نہیں ہوگی، نہ ظن و قیاس اور برہان و استدلال سے ہمیں حقیقت کی طلب ہے۔ ہمارا مسئلہ علم کا مسئلہ ہے، مجرد فکر یا منطقی دلائل کا نہیں ہے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ بجائے ان مخالف اور موافق قضایا کے جو اللہ تعالیٰ کی ہستی کے باب میں کسی نہ کسی منہاج فکر کے ماتحت وضع کر لیے جاتے ہیں، مگر جن سے انجام کار کوئی مثبت یا منفی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا، ہم عالم امر و خلق یعنی کائنات سے رجوع کریں۔ کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ علم کی ابتدا حقائق ہی کے ادراک سے ہوتی ہے۔ حقائق ہی کا تجربہ اور مشاہدہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ مسائل ہی کو عقل و فکر کی بنا پر منطقی قضایا کی شکل دی جاتی ہے اور ذہن انسانی مجبور ہو جاتا ہے کہ ان پر حکم لگائے تاکہ اس باب میں کوئی فیصلہ کن بات کہی جا سکے۔ یوں بھی ذات الٰہیہ کے بارے مین حقیقۃً کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ ہم ان حقائق کا صحیح ادراک کریں جن کا تعلق خدا، انسان اور کائنات سے ہے اور جن کے پیش نظر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کوئی ہستی جسے بہ محاورۂ عامہ خدا کہا جاتا ہے، کیا فی الواقع موجود اور کائنات کی طرح ہمارے اعمال و افعال میں بھی کارفرما ہے، لیکن ہم اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، مثبت، نہ منفی، جب تک ان حقائق کا بہ غور مطالعہ نہ کر لیں جن کا شعور ہمیں اپنے داخل اور خارج کی دنیا میں ہوتا ہے۔ یہی حقائق وہ آیات ہیں جن سے ہمیں ذات الٰہیہ کا سراغ ملتا ہے اور جن کا مطالعہ ہمارا فرض ہے: "بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، اور کشتیوں میں جو لے کر چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں، اور پانی میں جس کو کہ اتارا اللہ نے آسمان سے، پھر جلایا اس سے زمین کو اس کے مر گئے پیچھے، اور پھیلائے اس میں سب قسم کے جانور اور ہواؤں کے بدلنے میں، اور بادل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان و زمین کے بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کے لئے"۔ (البقرۃ: ۲:۱۶۴)۔ اور یہ آیات کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت اور شان خلاقی کے مظاہر، جو اس کی معرفت میں ہماری رہنمائی کریں گے، اس لیے کہ ان سب کی تہ میں اسی کی مشیت کام کر رہی ہے، لہٰذا ضروری ٹھیرا کہ ہم ان کے مطالعے میں اس بہت بڑے انعام، یعنی استعدادِ علم سے کام لیں جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں بخشا اور جس کا تقاضا ہے فکر و نظر، تجربہ اور مشاہدہ، تحقیق و طلب، کیونکہ یہی وہ اعمال ہیں جن سے علم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ لحظہ بلحظہ آگے بڑھتا ہے۔ ہم زمین اور آسمانوں کی پیدائش پر شور کریں گے۔ (آلِ عمران: ۳:۱۹۱)، زمین کے پھیلاؤ اور پہاڑوں کی اونچائی پر، سطح ارض پر کہ اس میں کس طرح پہلو بہ پہلو قطعات بنتے چلے گئے ہیں۔ ان میں انگوروں کے باغ ہیں، غلے کی کھیتیاں، کھجوروں کے جھنڈ۔ کسی کی جڑ کسی سے مل گئی ہے کسی کی بالکل الگ تھلگ، حالانکہ سب ایک ہی پانی سے سینچے جاتے ہیں۔ بعینہٖ بار آوری میں بھی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے۔ (الرعد: ۱۳:۴)، ان میں نر و مادہ بھی ہیں اور نر و مادہ کی تفریق سے وہ جوڑا جوڑا بن گئے ہیں۔ پھر کیسی کیسی چیزیں ہیں جو زمین سے اگتی ہیں، ہری بھری کھیتیاں، دانوں پر دانے، کھجوروں کے گچھے، انگور، زیتون اور انار کے باغ، کچھ ملتے جلتے کچھ مختلف پھلوں کا پکنا بھی ایک آیت ہے۔

(الانعام: ۶: ۹۸، ۹۹)، اسی طرح پانی کا برسنا، نہروں کا جاری ہونا۔ (الرعد: ۱۳: ۱۷)، کھیتوں کا رنگ لانا، رنگ کا زرد پڑ جانا تاآنکہ وہ ریزہ ریزہ ہو کر گر جاتی ہیں۔ (الزمر: ۳۹: ۲۱)، پرندے کس خوبی سے فضا میں مسخر ہیں۔ (النحل: ۱۶: ۷۹)، بجلی کوندتی ہے تو انسان اسے خوف و طمع کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بارش نازل ہوتی ہے تو اس سے مردہ زمین کو ازسر نو زندگی مل جاتی ہے۔ (الروم: ۳۰: ۲۴)، پھر چاند، سورج۔ (حٰم السجدہ ۴۱: ۳۷)، سائے پھیل جاتے ہیں حالانکہ ساکن بھی رہ سکتے تھے۔ (الفرقان: ۲۵: ۴۵)، زمین و آسمان اپنی اپنی جگہ پر ٹھیرے ہیں۔ (الروم: ۳۰: ۲۴)، اور انسان ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر: ۷۶: ۱)، اسے مٹی اور علقے سے پیدا کیا گیا۔ اس کا سلسلۂ نسل چلا۔ (حٰم السجدہ: ۳۲: ۸)، اور روئے زمین میں پھیل گیا۔ اللہ تعالیٰ نے ہر شے جوڑا جوڑا پیدا کی۔ (النبا: ۷۸: ۸)، انسان، حیوان، نباتات۔ (طٰہٰ: ۲۰: ۵۳)، بلکہ ہر وہ چیز بھی جس کا ہمیں علم نہیں۔ (یٰس: ۳۶: ۳۶)، لہٰذا مرد و زن پیدا ہوئے اور ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے وجہ تسکین ٹھیرا۔ ان کے دلوں میں رحمت اور مودت پیدا کر دی گئی۔ (الروم: ۳۰: ۲۱)، ہم نفس واحد سے پیدا ہوئے۔ (النساء: ۴: ۱)، یہ سب اس کی آیات ہیں۔ ہمارے رنگ اور زبان کا اختلاف اس کی آیت ہے۔ (الروم: ۳۰: ۲۲)، ہمارے دلوں میں اس کی آیات ہیں۔ اہلِ یقین کے لیے کرۂ ارض میں ہر کہیں اس کی آیات ہیں۔ (الذٰریٰت: ۵۱: ۲۱)، اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان پیدا کئے اور ان میں زندہ ہستیاں پھیلا دیں۔ (الشوریٰ: ۴۲: ۲۹)، اسے یہ بھی قدرت حاصل ہے کہ ان سب کو باہم جمع کر دے۔ (الشوریٰ: ۴۲: ۲۹)، اس نے جسم حیوانی کی کثافت اور خون ہی کے درمیان سے دودھ ایسا دل پسند مشروب پیدا کیا۔ (النحل: ۱۶: ۶۶)، کھجوروں اور انگوروں سے نشہ اور کھانے پینے کی عمدہ عمدہ چیزیں۔ پھر شہد کی مکھی سے کہ پہاڑوں اور درختوں میں گھر بناتی اور طرح طرح کے پھلوں کا رس چوستی ہے رنگا رنگ کا شہد ملتا ہے۔ شہد میں ہمارے لیے شفا ہے۔ (النحل: ۱۶: ۶۷-۶۹)۔

ہم اپنی غذا ہی کو دیکھیں۔ پانی برستا ہے، زمین شق ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیج پھوٹتا ہے۔ غلہ پیدا ہوتا ہے اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور میوہ اور گھاس، یہ سب ہمارا متاع ہیں۔ (عبس: ۸۰: ۲۴-۳۲)، سمندر سے تازہ ترین گوشت ملتا ہے، زینت کی چیزیں حاصل ہوتی ہیں، کشتیاں اسے چیرتی ہوئی نکل جاتی ہیں تاکہ ہمیں سامان رزق میسر آئے اور پھر زمین ہے کہ اس میں رنگ رنگ کی چیزیں بکھری پڑی ہیں۔ (۱۱۶ النحل: ۱۳، ۱۴)، یہ سب اس کی آیات ہیں، مگر کتنی آیات ہیں جن سے ہم اعراض کرتے اور بے خبر گزر جاتے ہیں۔ (یوسف: ۱۲: ۱۰۵)، بایں ہمہ اللہ تعالیٰ اپنی آیات ظاہر کرتا رہے گا، آفاق یعنی عالم طبیعی میں جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے، اس کے گوناگوں حوادث، موجودات اور تغیرات ملتے ہیں، بعینہ انفس یعنی ہماری ذات اور شعور کے اندر، ہمارے احوال و واردات، افراد و اقوام کی زندگی اور تاریخ کے انقلابات میں۔ (حٰم السجدہ: ۴۱: ۵۳)، دن گزرتے ہیں دنیا بدل جاتی ہے۔ پھر زندگی ہے اور اس کے نشیب و فراز، ان تغیرات کا دوسرا نام ہے تداول ایام، جس کا سلسلہ پھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ خیر کا ہاتھ کہ جسے چاہے اقتدار واختیار دے، جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت دے، جسے چاہے ذلت۔ (آلِ عمران: ۳: ۲۶، ۲۷)، یوں بھی حیات ارضی کیا ہے، زینت اور لہو ولعب، تفاخر ذات اور تکاثر مال۔ (الحدید: ۵۷: ۲۰)، شہوات، مال و زر اور زن و فرزند کی محبت۔ (آلِ عمران: ۳: ۱۴)، کیا اس کی یہ مثال نہیں کہ آسمان سے پانی برسا زمین کی پیداوار کہ انسانوں کی غذا اور حیوانوں کا چارہ ہے، شاداب ہو کر پھلی پھولی، پودے باہم دگر مل گئے تاآنکہ ان پر رنگ روپ آیا۔ مالک نے ان کی خوش

نمائی کودیکھاتو سمجھا یہ سب کچھ اس کے ہاتھوں ہوا، مگر پھر دن کا وقت تھا یا رات کا کہ یکایک اللہ کا حکم آگیا اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا۔ (یونس: ۱۰:۲۴)، رزق کو دیکھیے تو کسی کے پاس زیادہ ہے کسی کے پاس کم۔ (الروم: ۳۰:۳۷)، زیادہ ہو تو لوگ فساد پر اتر آتے ہیں۔ (الشوریٰ: ۴۲:۲۷)، پھر کتنی بستیاں تھیں جنھیں اپنی معیشت پر ناز تھا، لیکن تباہ ہو گئیں۔ (القصص: ۲۸:۵۸)، کتنے قرون یا ادوارِ تہذیب و تمدن تھے کہ ان کو عروج ہوا، پھر زوال آیا اور پھر تباہی کی نذر ہو گئے۔ (مریم: ۱۹:۸۹ اور الانعام: ۶:۶)، کتنے دیار و مصار تھے کہ مٹ گئے اور آج وہاں کسی کی آہٹ سنائی دیتی ہے نہ کوئی بھنک کان میں پڑتی ہے۔ (مریم: ۱۹:۹۸)، کتنی قومیں ہیں جن کو اپنی قوت پر ناز تھا، مگر آخر الامر برباد ہو گئیں۔ (التوبۃ: ۹:۶۹)، کتنے ظالم تھے کہ انہیں ایک چیخ نے آلیا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے پڑے رہ گئے۔ (ہود: ۱۱:۶۷)، ہر قوم کا ایک وقت مقرر ہے۔ اس کا دورۂ حیات بالآخر ختم ہو جاتا ہے۔ (الاعراف: ۷:۳۴)، اور اس لیے کتنے شہر اور ملک اور قومیں ہیں جن کے آثار روئے زمین پر بکھرے پڑے ہیں، جنہیں کبھی بڑی قوت حاصل تھی۔ لیکن تباہی سے بچ نہ سکیں۔ کیسی عبرت ہے ان میں ہمارے لیے۔ (المومن: ۴۰:۸۲)، اللہ جس قریے کو ہلاک کر دے اسے پھر زندگی نہیں دیتا۔ (الانبیاء: ۲۱:۹۵)، کیسی کیسی سرسبز کھیتیاں، کیسے کیسے چشمے، کیسے کیسے گل و گلزار نعمت کے گھر اور سامان آسائش ان کے پاس تھا، جس کا انہیں غرور تھا، مگر پھر کیا ہوا؟ دوسرے ان کے وارث بن گئے۔ ان پر آسمان رویا نہ زمین، نہ انہیں مہلت ملی کہ سنبھل جاتے۔ (الدخان: ۴۴:۲۵)، کیسے کیسے جبار و قہار، اہل حشمت اور اہلِ ثروت تھے جنہیں اپنی طاقت اور مال و متاع کا بھروسا تھا، لیکن ان کی بربادی کو نہ دولت روک سکی، نہ طاقت۔ (المومنون: ۲۳:۶۵)، بایں ہمہ فساد فی الارض جاری ہے، "ذبح ابناء" ہے اور "استحیائے نساء" بھی۔ (البقرۃ: ۲:۴۹)، حکمران ہیں کہ جہاں داری و جہاں بانی کے دعوے کے باوجود حرث و نسل کو ہلاک کر رہے ہیں۔ (البقرۃ: ۲:۲۰۵)، کوئی قریہ نہیں جس میں اکابر مجرمین مکر و فریب میں نہ لگے ہوں۔ (الانعام: ۶:۱۲۳)، بعینہٖ یقین و ایمان کا الجھاؤ ہے، گروہ بندیاں ہیں، ایک دوسرے پر جور و تعدی ہے۔ (الانعام: ۶:۶۵)، بادشاہ اور کشور کشا ہیں اور ان کے ہاتھوں شہروں کی بربادی، شریفوں کی رسوائی۔ (النمل: ۲۷:۳۴)، ان کے آثار و تعمیرات کو دیکھیے جیسے دنیا انہیں کی تھی۔ (الشعراء: ۲۶:۱۲۹)، یہ کیا بات ہے کہ دولت و حشمت کو فروغ ہے، نہ طاقت اور سطوت کو۔ (الفاطر: ۳۵:۴۴)، اس کے برعکس کمزور اور ناتواں بھی اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں بھی طاقت اور قوت دیتا ہے۔ (الاعراف: ۷:۱۳۷)، یہ سب اس کی آیات ہیں اور ان کے اندر کوئی حقیقت کارفرما، یہ حقیقت ہمارے سامنے آئے گی بشرطیکہ ہم غور و فکر سے کام لیں اور ہمارا سلسلۂ تلاش و طلب جاری رہے۔ تلاش و طلب کے لیے اور بھی آیات ہیں۔ (الحجر: ۱۵:۷۵)، یہ آیات بھی ہم پر ظاہر ہوتی رہیں گی اور ہم ان کا اعتراف کریں گے۔ (النمل: ۲۷:۹۳)، اس کی آیات کہاں نہیں؟ کائنات کے گوشے گوشے میں اس کی آیات، اس کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات میں آیات، تمام تاریخ اس کی آیت، عالم انسانی، فرد اور جماعت کی زندگی، قوموں کا عروج و زوال اور تہذیب و تمدن کی تبدیلیاں اس کی آیات، غرض یہ کہ زمین کے ذرے ذرے سے لے کر فلک الافلاک کی رفعتوں تک اس کی آیات ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ سارا عالم امر و خلق اس کی ایک آیت ہے۔

آیاتِ الٰہیہ کے متعلق ان اجمالی اشاروں سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ہمیں ان کے مطالعے اور مشاہدے کی دعوت دی گئی ہے تاکہ ہم اپنے علم اور عقل کی بدولت اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں جو انسان، کائنات اور اس کے

گوناگوں مظاہر کی تہ میں کام کر رہی ہے تاکہ ذاتِ الٰہیہ کے باب میں وہ سب حقائق ہمارے سامنے ہوں جن کا اس باب میں سامنے رکھنا ضروری ہے۔ حقائق ہی سے غور و فکر کو تحریک ہوتی ہے۔ حقائق ہی علم کا مدلول اور اس کا وسیلہ ہیں۔ حقائق ہی کی بنا پر ظن و قیاس اور استدلال و استشہاد کی عمارت اٹھائی جاتی ہے جو اگر صحت کے ساتھ اٹھائی جائے تو علم میں یقین، اور یقین میں عین الیقین حتیٰ کہ حق الیقین کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہماری نگاہیں بھی حقائق پر ہونا چاہئیں حقائق ہی کی نظم و ترتیب سے علم نے ایک نظام معلومات کی حیثیت اختیار کی، آیاتِ الٰہیہ کا اشارہ بھی حقائق یعنی ہمارے داخل اور خارج کی دنیا کے بنیادی حقائق کی طرف ہے۔ حقائق ہی کے مطالعے اور غور و فکر سے ہمیں احقاقِ حق میں مدد ملتی ہے، نہ کہ مجرد تصورات اور منطقی قیاسات سے، یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتاکید آیات الٰہیہ کے مشاہدے اور مطالعے کی دعوت دی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بیان کر دی ہیں، کبھی بصراحت "کہ ہم کس طرح دن کو رات سے باہر کھینچ لاتے ہیں"۔ (یٰس: ۳۶: ۳۷)، کبھی عالم فطرت کے کسی مظہر، کسی تاریخی حادثے یا نفسیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور کبھی محض کسی امر واقعی کے ذکر سے اس لیے کہ وہ بھی ایک آیت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہم آیات کو سمجھ سکیں۔ آیات محکم بھی ہیں اور متشابہ بھی، بعض بیّن اور ظاہر، بعض پختگی علم کی متقاضی۔ (آلِ عمران: ۳: ۷)، لیکن سب نپی تلی۔ (هود: ۱۱:۱)، اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بالکل واضح کر دی ہیں۔ (البقرۃ: ۲: ۱۱۸)، ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں تو عقل و فکر کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے، لیکن اس سے پیشتر کہ ہم دیکھیں وہ کیا حقیقت ہے جس کا سراغ ہمیں ان آیات کے مطالعے اور مشاہدے سے ملے گا، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ عالم امر و خلق کی نوعیت کیا ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔

ہمیں معلوم ہے اللہ تعالیٰ خلق اور امر دونوں کا مالک ہے۔ خلق و امر کا رشتہ سر تا سر اسی کے ہاتھ میں ہے اور یہی مظہر ہے اس کی قدرت کاملہ، اس کی آزادانہ مشیت، اس کے اقتدار و اختیار اور علم و حکمت کا، لیکن اللہ تعالیٰ محض خالق و آمر نہیں ہے۔ اس کے خلق و امر میں ایک تدبیر ہے، ایک حکمت، ایک غایت اور مصلحت، اس لیے کہ وہ ذاتِ پاک جس نے ہر شے پیدا کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے اس کو، جس کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ (النور: ۲۴: ۴۵)، جس نے وہ کچھ بھی پیدا کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے۔ (النحل: ۱۶: ۸)، اور جس کا اختیار ہے کہ جیسا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۳۵: ۱)، حتیٰ کہ ساری دنیا کو فنا کر دے اور اس کے بجائے ایک نئی مخلوق لے آئے۔ (ابراہیم: ۱۴: ۱۹)، وہ احسن الخالقین بھی ہے۔ (المومنون: ۲۳: ۱۴)، خلّاق العلیم۔ (یٰس: ۳۶: ۸۱)، اور مدبر الامور بھی۔ (الرعد: ۱۳: ۲)، اسی کے لیے ہے خلق و امر۔ (الاعراف: ۷: ۵۴)، اسی کے ہاتھ میں ہر امر کا اول و آخر۔ (الروم: ۳۰: ۴)، انجام و عاقبت۔ (الحج: ۲۲: ۴۱)، پھر جہاں اس کے اختیار و اقتدار کا یہ عالم ہے کہ زمین و آسمان کی ہر شے اس کی فرماں بردار ہے، خواہ اس کا جی چاہے خواہ نہ چاہے۔ (آلِ عمران: ۳: ۸۳)، کوئی نہیں جو اس کے حکم سے سرتابی کرے۔ نہ دنیا جہان کی حفاظت اس کے لیے گراں۔ (البقرۃ: ۲: ۲۵۵)، نہ وہ اپنی مخلوق سے غافل۔ (المومنون: ۲۳: ۱۷)، مشیت الٰہیہ میں جو غایت اور حکمت کام کر رہی ہے اس سے ساری کائنات نے ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کا اپنا ایک طرز اور انداز ہے۔ نہ کوئی حادثہ یونہیں رونما ہوتا ہے، نہ کوئی عمل بے نتیجہ ہے۔ برعکس اس کے ایک سنگین حقیقت ہے، جس کا ہمیں ہر لحظہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس کی تعزیریں ہمیں بار بار متنبہ کرتی ہیں کہ ہمارا سابقہ کسی ایسی دنیا سے نہیں جس

کا کوئی مدعا ہے، نہ منتہا، جو اتفاقاً وجود میں آگئی، یا جسے ایک طرح کا کھیل اور دل لگی کہیے یا محض خواب و سراب یا کوئی بے نام سی قوت یا بے رحم تقدیر جس کی ستم ظریفی کا ہم سب شکار ہو رہے ہیں۔ بلکہ ایک باقاعدہ اور باضابطہ وجود ہے جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا اور غور و فکر پر مجبور کرتا ہے۔

کیا وہ نہیں دیکھتے اللہ کیسے خلق کی ابتدا کرتا اور پھر اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے۔ یہ اللہ کے لیے آسان ہے۔ ان سے کہہ دو دنیا میں چل پھر کر دیکھیں اللہ نے کیسے خلق کی ابتدا کی۔ پھر کیسے اسے ایک دوسری نشاۃ دے گا بے شک اللہ ہر بات پر قادر ہے۔ (العنکبوت: ۲۹:۱۹،۲۰)۔

یہ اللہ تعالیٰ کا فعل خلق اور اس کی سنت کہ ایک چیز خلق ہو اور پھر اس طرح خلق ہوتی رہے۔ یہ اس کی قدرت کہ جو چاہے پیدا کرے اور جس کا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے، یہ کائنات کی ایک نشاۃ کے بعد دوسری نشاۃ۔ بالفاظ دیگر یہ تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل، جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجہ ہے حرکت، اقدام، آمادگی۔۔ یہ اس امر کی لیل ہے کہ خلق اور تسویہ، تقدیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ کائنات کی ہر شے مخلوق ہے، لیکن اپنی جگہ پر استوار۔ (الاعلیٰ: ۸۷:۲)، مضبوط۔ (الصفت: ۳۷:۸۸)، و موزون۔ (الحجر: ۱۵:۱۹)، جچی تلی۔ (الطلاق: ۶۵:۳)، اور اس ہدایت کی بدولت جو اس کے اندر موجود ہے۔ (طٰہٰ: ۲۰:۵۰)، اپنی غایت وجود کی طرف گام زن: لہٰذا کائنات میں کوئی نقص ہے، نہ عیب، نہ فطور، نہ تفاوت۔ (الملک: ۶۷:۳)، بلکہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے جس نے ہر شے کو پختگی عطا کی۔ (النمل: ۲۷:۸۸)، جس کے فعل خلق میں کہیں بے قاعدگی نہیں ہے۔ خواہ ہم اس کا مشاہدہ اپنے اندر کی دنیا میں کریں خواہ عالم خارج میں، ایک بار نہیں بار بار اس پر نظر ڈالیں۔ (الملک: ۶۷:۴)، ہمیں بہر حال اقرار کرنا پڑے گا کہ کائنات میں نظم و ربط ہے، ترتیب و تنسیق، توافق و تطابق، باقاعدگی اور باضابطگی، مناسبت اور مشاکلت اور ان سب کی تہ میں ایک حکمت اور غایت، ایک مقصد اور منصوبہ، جو اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے سے لے کر اعلیٰ سے اعلیٰ مظہر میں کام کر رہا ہے۔ یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الٰہیہ کے مطالعے سے ہمارے سامنے آتی ہے۔ لہٰذا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ سب تصورات ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں یا ان کی حیثیت داخلی ہے، اس لیے کہ ہم اس دنیا پر جو ہماری ذات سے باہر واقع اور آزادانہ سرگرم کار ہے کوئی ایسی چیز نہیں ٹھونس سکتے جو اصلاً اس میں موجود نہیں، مگر پھر اس سے بڑھ کر ہمارا تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ جہاں ہمارے اور ہماری ذات سے باہر عالم خارج کے درمیان عمل در آمد شروع ہوا ہمیں اس باقاعدگی اور باضابطگی، اس متابعت اور مطابقت کا احساس ہونے لگا جو بالقوہ اس کے ہر فعل میں موجود ہے۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم باعتماد اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اور زیادہ قریب ہوتے، اسے اور زیادہ سمجھتے اور اس کے ممکنات سے اور زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر کائنات کی کوئی مستقل سمت اور روش نہ ہوتی، اگر اس کا وجود نظم و ربط سے خالی ہوتا، اس کا کوئی ایک نہج ہوتا نہ انداز تو علم بھی ممکن نہ ہوتا اور زندگی کو بھی اپنا آپ قائم برقرار رکھنے کے لیے کوئی راستہ نہ ملتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہمیں عالم امر و خلق کی اس مخصوص نوعیت کو جس سے ربط و نظم، باقاعدگی و باضابطگی، مطابقت اور متابعت کے تصورات پیدا ہوتے ہیں (اور جو اپنی جگہ سرچشمہ ہیں ہمارے تصورات علت و معلول، قوانین طبعی اور فطرت کی یکساں روی کا) اس جبریت تک وسعت نہیں دینا چاہیے، جیسے یورپ کی مادیت پسندی نے آج سے ایک صدی پہلے انتہا کو پہنچا دیا تھا۔ اس پر طبیعیات کو تو اب وہ اصرار نہیں رہا جو کبھی تھا، لیکن مغرب

کے ذہن پر وہ اب تک مسلط ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ "فَعَّالٌ لِمَا یُرِید" ہے اور اس لیے اپنی مشیت میں آزاد، بے شک وہ علیم و حکیم بھی ہے اور اس کے امر و خلق میں ہر کہیں اس کی حکمت کارفرما، بایں ہمہ اس جبریت سے بالآخر جس کا تعلق ہمارے ذہن سے ہے اور جسکی وجہ یہ ہے کہ ہمارا فہم و ادراک اس غایت اور حکمت کا تمام و کمال احصا نہیں کر سکتا جو مشیت الٰہیہ میں کام کر رہی ہے۔ پھر چونکہ عمل تخلیق جاری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا چاہتا ہے اپنی مخلوق میں اضافہ کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں عالم امر و خلق ایک دوسری نشأۃ کا منتظر ہے۔ گویا عمل تکوین جاری ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ جہاں فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْض ہے کہ اس نے ہر شے کو ایک فطرت پر پیدا کیا، وہاں بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْض بھی اور اس لیے کائنات میں آزادی بھی ہے اور ابداع بھی۔ بایں ہمہ وہ اپنی نوعیت میں سر تا سر غائی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ مقصد اور غایت جو اس میں کام کر رہا ہے اس نے اسے ایک وحدت کی شکل دے دی ہے۔ جزو و کل کی وحدت میں ربط و نظم بھی ہے، اعتدال اور توازن بھی، جمال و جلال، منفعت اور مصلحت بھی۔ کائنات کس قدر حسین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو رفعت بخشی اور میزان وضع کیا۔ (الرحمٰن: ۵۵:۷)، اسے کس خوبی سے سجایا۔ (ق: ۵۰:۶)، سورج کو ضیا اور چاند کو نور عطا کیا۔ (یونس: ۱۰:۵)، آسمانوں میں چراغ روشن کر دیے۔ (الملک: ۶۷:۵)، اسے ستاروں سے زینت دی۔ (الصّٰفّٰت: ۳۷:۶)، ان کی درخشانی رات کی تاریکیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ اس میں تاروں کے جھرمٹ ہیں۔ اس حسن منظر کو دیکھیے۔ (الحجر: ۱۵:۱۶)، عالم نباتات پر نظر ڈالیے۔ ہر شے کس حسن و خوبی اور موزونی سے پیدا ہوئی۔ (الحجر: ۱۵:۱۹)، کیسی کیسی رنگارنگ کی پیداوار زمین پر بکھری پڑی ہے۔ (الانعام: ۶:۱۴۱)، کیسے کیسے خوب صورت پودے اس میں اُگے ہیں۔ (ق: ۵۰:۷)، کیسے کیسے پہاڑ ہیں اور ان کی کیسی کیسی رنگتیں۔ سفید، سرخ، بالکل سیاہ۔ (الفاطر: ۳۵:۲۷)، اس میں باغات ہیں، انہار و اشجار۔ (۱۶ النحل: ۱۱، ۱۵)، پھل اور پھول۔ (الرحمٰن: ۵۵:۱۲)، سمندروں میں موتی اور مرجان۔ (الرحمٰن: ۵۵:۲۲)، ان میں کشتیاں ہیں پہاڑوں کی مانند۔ (الرحمٰن: ۵۵:۲۲)، اللہ تعالیٰ نے نور اور ظلمت پیدا کی۔ (الانعام: ۶:۱)۔

خنکی کے لیے سایہ اور اس کے مقابلے میں گرمی۔ (الفاطر: ۳۵:۲۱)، دن کے مقابلے میں رات۔ (الانبیاء: ۲۱:۳۳)، وہ کس طرح گھٹائیں اٹھاتا ہے۔ (الرعد: ۱۳:۱۲)، گھٹائیں دوش ہوا پر سوار چلی آتی ہیں۔ (الاعراف: ۷:۵۷)، مینہ برستا ہے، مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے، ہر طرف خوش نما پودے سر نکالتے ہیں۔ (الحج: ۲۲:۵) بادل امنڈتے چلے آتے، باہم گڈمڈ ہوتے اور آسمان پر چھا جاتے ہیں، بوند بوند ہو کر برستے ہیں، ژالہ باری ہوتی ہے، بجلی کی چمک سے آنکھیں چندھیا جاتی ہیں۔ (النور: ۲۴:۴۳)، کیسی دل کش ہے کائنات اور کیسا حسین منظر ہے عالم جمادات، نباتات و حیوانات کا۔ دریا، پہاڑ، سمندر، نہریں اور وادیاں، پھل پھول، ہرے بھرے پودے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مساکن، ہماری گزرگاہیں، ہمارے پالتو جانور ان کا صبح چراگاہوں میں جانا، شام کو واپس آنا، اس میں بھی ایک حسن ہے۔ (النحل: ۱۶:۶)، ان میں ہمارے لیے کیسی کیسی منفعتیں ہیں، سفر میں، حضر میں، ان کے بالوں میں، رووں میں، ریشوں میں۔ (النحل: ۱۶:۸۰)، یہ ہے ہماری کائنات، ہر لحظہ متغیر، ہر لحظہ دگرگوں، بامقصد اور باقاعدہ، مربوط و موزوں، حسین و جمیل، جس میں نہ تکرار ہے نہ ضیاع، جس میں نہ حرکت محض فریب ہے نہ اشیاء محض خیال، بے شک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے، جس کی انتہائے غایت اور حکمت ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ ہم اس میں تخریب و

تعمیر اور خیر و شر کو دیکھ کر شک و شبے میں الجھ جاتے ہیں۔ یاس و بے دلی ہمارا دل توڑ دیتی ہے۔ ہم انکار اور اعتراض پر اتر آتے ہیں، لیکن اتنا بہر حال سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم اور وسیع فلک الافلاک سے تحت الثریٰ تک پھیلا ہوا بامعنی اور بامقصد عمل ہے، جس کی حقیقی وسعت اور گہرائی کا اگرچہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے لیکن جو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کا مظہر اور اس کی ربوبیت کے سہارے اپنے منتہا کو پہنچ رہا ہے۔ عقل اس کے فہم میں عاجز ہے، علم سرنگوں۔ ایک طرف عظمت ہے، جلال و جمال، وسعت اور پہنائی، ہماری محسوس و مرئی اور بظاہر لامحدود دنیا۔ دوسری جانب ویسا ہی ایک بے پایاں اور بے کراں غیر مرئی عالم نور و صوت کی امواج، برق اور مقناطیسی شعاعیں اور لہریں، جذب و کشش، اثرات و اطنابات کہ جن کا خیال آتے ہی ذہن انسانی ورطۂ حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ آسمان ہے، زمین ہے اور معلوم نہیں کتنی اور زمینیں اور کتنے اور آسمان، کتنے چاند اور سورج، ستارے اور سیارے، سدیم اور کہکشاں، ان کی بے حساب کثرت، ان کی جسامتیں اور مسافتیں کہ وہم و گمان میں بھی نہیں آتیں۔ حرکت اور سکون، اشیاء کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی دنیا۔ اشیاء کی ذرہ در ذرہ ترکیب کہ ہر ذرہ بجائے خود ایک کائنات ہے۔ حیات اور وجود کے لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک بلکہ نامعلوم، غیر مرئی اور غیر محسوس عوامل، زمان و مکان کے مراتب، شعور کی اضافیت کہ صدیوں کا مرور لمحوں میں سما جائے، ایک دن یا دن سے بھی کم محسوس ہو۔ (البقرۃ: ۲۵۹:۲)، یہ زمین اور آسمانوں کی چھے دن میں پیدائش۔ (ق: ۳۸:۵۰)، یہ اللہ کا ایک سال ہمارے پچاس ہزار سالوں کے برابر۔ (السجدۃ: ۵:۳۲)، پھر وہ ایک دن جب زمین و آسمان، زمین و آسمان نہیں رہیں گے کچھ اور ہو جائیں گے۔ (ابراہیم: ۴۸:۱۴)۔ جب زمین و آسمان یوں لپیٹ دیے جائیں گے جیسے کاغذوں کا طومار لپیٹ دیا جاتا ہے۔ جب عالم خلق اسی حالت پر آجائے گا جیسے اس کی ابتدا ہوئی تھی۔ (الانبیاء: ۱۰۴:۲۱)، جس دن زمین اور پہاڑ کانپ اٹھیں گے، پہاڑ ریت کے ڈھیر بن جائیں گے۔ (المزمل: ۱۴:۷۳)، جب آسمان پارہ پارہ ہو جائے گا، کواکب بکھر جائیں گے، سمندر ابل پڑیں گے، قبریں زیر و زبر ہو جائیں گی۔ (الانفطار: ۸۲:۱ تا ۴)، جب آسمان شق ہو جائے گا، اپنے رب کا حکم سنے گا۔ زمین پھیلا دی جائے گی، جو کچھ اس میں ہے باہر نکال پھینکے گی اور خالی ہو جائے گی۔ (الانشقاق: ۸۴:۱ تا ۴)، ایک طرف یہ حقائق ہیں، دوسری جانب ذہن انسانی کہ ان کے خیال ہی سے گھبرا اٹھتا ہے: لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ کے امر و خلق کی تمام و کمال حقیقت تو شاید ہی سمجھیں، لیکن ہمیں بہر حال سہارا ہے کہ ہمارا علم و عقل، فہم و ادراک سر تا سر بے نتیجہ نہیں۔ ہمارا ایمان و ایقان رائگاں نہیں جائے گا۔ بے شک ہمارا ذہن خلق و امر کی وسعتوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن ہمیں جیسی بھی استعدادِ علم ملی اور جیسا بھی نورِ بصیرت عطا ہوا اس کی بدولت اتنا ضرور سمجھ لیتے ہیں کہ ہمارا واسطہ ایک ایسی حقیقت سے ہے جس کی تہ میں کوئی باالبصر تخلیقی مشیت کام کر رہی ہے۔ اس کے جملہ مظاہر اور شئون کی ایک اساس ہے اور ان میں کوئی اصول اور قانون کار فرما۔ آسمان ٹھیرے ہوئے، زمین بچھی ہوئی، پہاڑ اپنی جگہ پر قائم، دریا رواں، شمس و قمر مسخر، اجرامِ سماوی اپنے اپنے مدار پر گردش کناں۔ (الانبیاء: ۲۳:۲۱)، ان کا طلوع و غروب اپنے وقت کا پابند۔ نہ سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ چاند کو جالے، نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے۔ (یٰس: ۴۰:۳۶)، ہواؤں کا آنا، بادلوں کا اٹھنا، بارش اور روئیدگی، زندگی اور موت سب ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں، سب مشیت الٰہیہ کے رشتے میں منسلک، سب اس کی سنت کے پابند۔ سنت الٰہیہ غیر متبدل ہے۔ سنت الٰہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر: ۴۳:۳۵)، اس میں سر مو انحراف نہیں ہوتا۔ (بنی اسرائیل: ۷۷:۱۷)، ہر شے اپنی فطرت پر

قائم، اپنا وظیفہ ادا کر رہی اور اپنی غایت کو پہنچ رہی ہے۔ لہٰذا ساری کائنات رواں دواں، ساری کثرت ایک وحدت میں گم اورانجام کار یہ سارا عمل مشیت الٰہیہ کے ایک نقطے پر مرتکز، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر، اس کے حرف کُن کی تفسیر: وہ جب کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے اتنا ہی کہتا ہے کہ ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے۔ (مریم:۱۹:۳۵)، اور ہمارا امر کیا ہے، بس جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ (القمر:۵۴:۵۰)۔

عالم انسانی میں قدم رکھیے تو یہاں بھی مشیت الٰہیہ ویسے ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ یہاں بھی وہی باضابطگی اور باقاعدگی، وہی نظم و ربط اور وہی اصول و قانون ہے جس کا سارا عمل اس نقطۂ شعور پر مرکوز ہے جسے ہم "انا" سے تعبیر کرتے ہیں اور جس سے ذات انسانی کی وحدت قائم رہتی ہے۔ بے شک انسان کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر:۷۶:۱)، وہ مخلوق ہے۔ (العلق:۹۶:۲)، ضعیف پیدا ہوا۔ (النساء:۴:۲۷)، عجول ہے۔ (الانبیاء:۲۱:۳۷)، ظلوم و جہول۔ (الاحزاب:۳۳:۷۲)، مایوس، ناشکرا۔ (ھود:۱۱:۹)، جی کا کچا (المعارج:۷۰:۱۹) (ذرا سے تکلیف پر گھبرا اٹھنے والا)، ناز و نعمت میں اپنے پر نازاں۔ (بنی اسرائیل:۱۷:۸۳)، دکھ درد میں مایوس۔ (بنی اسرائیل:۸۳)، اس کی زندگی مشقت اور برداشت کی زندگی ہے۔ (البلد:۹۰:۴)، اس کے لیے قدم قدم پر رکاوٹیں ہیں، قدم قدم پر مشکلات، قدم قدم پر تذبذب، بات بات میں گومگو، امید کے ساتھ یاس اور بیم کے ساتھ رجا، بظاہر اس کا جادۂ حیات تاریک ہے اور وہ خود حقیر اور بے بس، جیسے زمانے کی رو اسے وجود میں لے آئے اور زمانہ ہی اسے فنا کر دے گا۔ (الجاثیۃ:۴۵:۲۴)، وہ جب اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتا، موجوداتِ عالم اور کائنات کی وسعتوں کا اندازہ کرتا اور زمان و مکان کی پہنائیوں کو دیکھتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے جیسے ہر شے، اس کی حریف ہے، اس کے راستے میں حائل، اس کی کوششوں میں مزاحم، بایں ہمہ وہ ایک حکیم بالذات، بامقصد اور ذمے دار ہستی ہے، لہٰذا اس کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور ایک حکمت۔ اللہ تعالیٰ نے اسے براہ راست خطاب کیا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ (الاعراف:۷:۱۷۲)، کیا تم اس کا اقرار نہیں کر چکے۔ (الاعراف:۷:۱۷۲)، پھر وہ کیا چیز ہے جو تمہیں اپنے رب سے بہکا دیتی ہے؟ (الانفطار:۸۲:۶)، اسے احسن تقویم پر پیدا کیا گیا۔ (التین:95:4)، بہترین صورت دی گئی۔ (المومن:۴۰:۶۴)، ضعف کے بعد قوت ملی۔ (الروم:۳۰:۵۴)، ایک ایسے سازگار ماحول میں پیدا ہوا جس میں وہ سب کچھ ہے جس کی اسے طلب ہے اور جس کی بظاہر بیگانگی، مخالفت اور مزاحمت سے اس کے قوائے ذہنی کو تحریک ہوتی ہے جس سے اس کا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے۔ اسے عالم طبیعی پر دسترس حاصل ہوتی ہے، بلکہ اگر چاہے تو وہ اس کی وسعتیں بھی پار کر سکتا ہے۔ (الرحمٰن:55:۳۳)، چاند اور سورج اس کے لیے مسخر ہیں۔ (ابراہیم:۱۴:۳۳)، ہوائیں اور بادل اس کے لیے سرگرم کار۔ کرۂ ارضی میں ہر کہیں اس کے لیے نعمتیں بکھری پڑی ہیں۔ (لقمٰن:۳۱:۲۰)، وہ اس کا دارالقرار ہے۔ (المؤمن:۴۰:۶۱)، اس میں متمکن ہے۔ (الاعراف:۷:۹)، اور اس کی تکریم کا یہ عالم کہ خشکی اور تری پر چھا گیا۔ (بنی اسرائیل:۱۷:۷۰)، اسے معایش۔ (الاعراف:۷:۱۰)، اور مسالک بہم پہنچائے گئے۔ (طٰہٰ:۲۰:۵۳)، رات کی تاریکیوں میں ستارے اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (النحل:۱۶:۱۶)، شمس و قمر منزل در منزل گزرتے ہیں، تاکہ ماہ و سال کا حساب و شمار ہو سکے۔ (یونس:۱۰:۵)۔ آسمان سے پانی اتارا گیا، ثمرات سے رزق پیدا ہوا۔ (البقرۃ:۲:۲۲)، اقوات مقرر کر دی گئیں۔ (۴۱) حٰمٓ السجدۃ:۱۰)۔ جگہ جگہ باغ اور کھیتیاں بچھی ہیں (النحل:۱۶:۱۱)، لہٰذا یہ عالم آب و خاک اس کا میدان عمل ہے، اس کی جولاں گاہ، جس میں اس کی قوتیں بروئے کار آتی ہیں جو اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کا کفیل ہے

اور جس میں وہ ارتقائے ذات کے مراحل طے کرتا ہے۔ وہ استخلاف۔ (النمل ۲۷: ۶۲)، اور وراثت ارض کا اہل ہے۔ (الانبیاء ۲۱: ۱۰۵)، اس کے لیے درجات ہیں۔ (حٰم السجدۃ: ۴۱: ۸)، مسلسل اجر۔ (التین: ۹۵: ۶)، ایک مرتبے کے بعد دوسرا۔ (الانشقاق: ۸۴: ۱۹)، بے شک اسے ٹھیکرے کی طرح کھنکھناتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا گیا۔ (الرحمٰن: ۵۵: ۱۴)، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنی روح پھونکی۔ (الحجر: ۱۵: ۲۹)، خلافت ارضی عطا کی گئی۔ (البقرۃ ۲: ۳۰)، ملائکہ اس کے سامنے سربسجود ہوئے۔ (البقرۃ: ۲: ۳۴)، بے شک وہ شیطان کے کہنے میں آ گیا۔ (البقرۃ ۲: ۳۶)، ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ (البقرۃ ۲: ۳۴)، آدم سے لغزش ہوئی، لیکن نافرمانی نہیں۔ (طٰہٰ: ۲۰: ۱۱۵)، لہٰذا اللہ نے اسے برگزیدہ کیا۔ (طٰہٰ: ۲۰: ۱۲۲)، اور اپنی مخلوق میں ایک خاص درجے کا مستحق ٹھیرایا۔ اسے ارادہ و اختیار کی قدرت دی گئی، سمع و بصر، قلب اور فواد عطا کیے، علم کی دولت بخشی، جملہ اسما سکھائے۔ (البقرۃ ۲: ۳۱)، قوت بیان دی گئی۔ (الرحمٰن: ۵۵: ۴)، ارادہ و اختیار کی قدرت عطا ہوئی۔ اس کی ذات میں فجور اور تقویٰ دونوں جمع ہیں۔ (الاعلیٰ ۹۱: ۸)، اسے بصیرت نفس حاصل ہے اور اس لیے وہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے کوئی عذر پیش نہیں کر سکتا۔ (القیمۃ: ۷۵: ۱۴، ۱۵)، لہٰذا اس کی فلاح و کامرانی کا دار و مدار اس کے تزکیہ ذات پر ہے۔ (الاعلیٰ ۸۷: ۱۴)، وہ جو کچھ کرے گا وہی پائے گا۔ ہر کوئی اپنے کیے کا پابند ہے۔ (الطور: ۵۲: ۲۱)، وہ اپنا بوجھ خود ہی اٹھائے گا۔ (الزمر: ۳۹: ۷)، اس پر اپنی ہی ذمے داری ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جائے گا کہ دوسروں نے کیا کیا۔ (البقرۃ ۲: ۱۴۱)، نفس متناہیہ کی یہی ذمے داری ہے جو اس نے تن تنہا قبول کی، جو اس کی غایت وجود اور آزاد شخصیت کا راز ہے، جسے قرآن مجید نے امانت سے تعبیر کیا، امانت جسے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا، لیکن جسے انسان نے اٹھایا۔ (الاحزاب: ۳۳: ۷۲)، یہی وجہ ہے کہ اسے تن تنہا اس کے نتائج برداشت کرنا پڑیں گے، وہ تن تنہا اپنے رب کا سامنا کرے گا۔ (مریم ۱۹: ۸۰)، تن تنہا، جیسے اول اول پیدا کیا گیا۔ (الانعام: ۶: ۹۴)، تن تنہا اس کا محاسبہ ہوگا۔ (البقرۃ: ۲: ۲۸۴)، مگر پھر نفس متناہیہ کی یہ تنہائی اور اس کا یہ احساس کہ انسانوں کی عظیم الشان کثرت اور بزم قدرت کی گہما گہمی رونق اور ہنگاموں کے باوجود وہ اکیلا ہے اسے مجبور کرتا ہے کہ مثبت یا منفی کوئی راستہ اختیار کرے۔ راستے صرف دو ہیں۔ دونوں اس کے سامنے اور فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں: کیا ہم نے اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اسے دو راستے نہیں دکھا دیے۔ (البلد: ۹۰: ۸ تا ۱۰)، ان دونوں راستوں کو گھاٹیوں سے تعبیر کیا گیا۔ ایک استحکام ذات کا راستہ ہے، خیر و سعادت، کامرانی اور کام گاری کا۔ دوسرا نفی ذات اور اس لیے انجام کار فساد و ہلاکت، ناکامی اور نامرادی کا۔ پہلا راستہ بڑا کٹھن ہے۔ اس گھاٹی کو طے کرنا آسان نہیں، لیکن یہ گھاٹی طے ہو جاتی ہے اور اس کی شرط ہے ایمان، صبر، مرحمت اور تاکید مرحمت۔ (البلد: ۹۰: ۱۲)، اور عزم امور۔ (لقمٰن: ۳۱: ۱۷)، پھر جس کسی نے اپنا ہاتھ کھلا رکھا، تقویٰ سے کام لیا اور ہر اچھی بات کی تصدیق کی تو اس کے لیے آسانی ہی آسانی ہے۔ (الّیل: ۹۲: ۴ تا ۷)، ارشادِ ربانی ہے کہ جو لوگ ہمارے معاملے میں جد و جہد کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے آسان کر دیتے ہیں۔ (العنکبوت: ۲۹: ۶۹)، یوں ہمارا مستقبل ان سب امکانات کو لیے جو مثبت بھی ہیں اور منفی بھی اور ابتدا ہی سے ہماری ذات میں ودیعت ایک تقدیر بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، اس لیے کہ یہ سعادت صرف انسان کے حصے میں آئی کہ اپنے مرتبہ مقام کو سمجھے، امر عالم اور خلق کی کار فرمائیوں میں حصہ لے اور اپنی غایت وجود اس کے معنی و مدعا اور قدر و قیمت پر نظر رکھتے ہوئے خود اپنا مستقبل تعمیر کرے۔ بے شک اس کی ایک ابتدائے زمانی ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے برتر۔ یہ نہیں کہ وہ زمانے کے ساتھ عالم ہست و بود میں

آیااور زمانے کے ساتھ ہی فنا ہو گیا۔ (الجاثیۃ:۴۵:۲۴)، بلکہ اس کا ایک مقدر ہے: کیا تم یہ سمجھتے ہو تمہیں یونہیں پیدا کیا گیا اور تم ہماری طرف واپس نہیں آو گے؟ (المومنون: ۲۳:۱۱۶)، کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے ہیچ سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ کیا تھا؟ ایک قطرۂ آب، جو علقہ بنا اور پیدا ہوا۔ اسے ہر طرح سے استوار کیا گیا۔ نر اور مادہ پیدا ہوئے۔ کیا اللہ اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر زندہ کرے۔ (القیمۃ: ۷۵:۳۶-۴۰)

وہ پھر زندہ ہو گا اور یہ دوسری زندگی جب ایک نصب العین بن کر اس کے سامنے آتی ہے تو اس کا دل بے اختیار آیات الٰہیہ کی طرف کھنچتا ہے۔ آیات الٰہیہ پر غور و فکر کا مرحلہ عالم امر و خلق کی تثبیت کا مرحلہ ہے۔ سنن الٰہیہ کے احترام، زندگی اور وجود کی قدر و قیمت کے اعتراف اور آخر الامر اس اصول اور قانون کی پیروی اور پابندی کے اہتمام کا مرحلہ، جو عین مشیت الٰہیہ ہے اور جس نے پوری کائنات اور اس کی ہر شے کو، جس کا ہم بھی ایک حصہ ہیں، ایک راستے پر ڈال دیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی اور خوشنودی کا راستہ ہے۔ اس کے امر و نہی کے اتباع کا جس کا دوسرا نام ہے صراط مستقیم اور جس سے مقصود ہے اللہ تعالیٰ کی کامل اطاعت اور فرماں برداری۔ دنیا جہاں کی ہر چیز اس کی فرماں بردار ہے۔ (آل عمران: ۳:۸۳)، اور انسان بھی دنیا جہان کی ہر چیز کی طرح اس کا فرماں بردار اور عبد۔ (مریم: ۱۹:۱۹)، لہٰذا اس کی آفرینش بھی اسی لئے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے۔ (الذاریت: ۵۱:۵۶)، عبادت شعوری اظہار ہے اس ہدایت کے اتباع کا جو ہر شے کی رگ و پے میں جاری، ہماری عین فطرت اور ہمارے لیے طاقت اور قدرت کا لامتناہی سرچشمہ ہے۔ ہم اس کے عبد ہیں اور اسی سے استعانت کے سہارے مراتب حیات میں آگے بڑھتے حتیٰ کہ کمال ذات کے اس درجے پر سرفراز ہو سکتے ہیں جس کی انتہا ہے بقائے الٰہی۔ (العنکبوت: ۲۹:۵)، اس لیے کہ ایک دن وہ بھی ہو گا جب کچھ چہرے ہشاش بشاش، جمال خداوندی کی دولت سے مالا مال ہوں گے۔ (القیمۃ: ۷۵:۲۲)، عبادت ہی ہمارا مبتدا ہے اور عبادت ہی منتہا: کیا انسان کے لیے وہ سب کچھ ہے جس کی اسے تمنا ہے۔ اللہ ہی کے اختیار میں ہے دنیا اور آخرت۔ (النجم: ۵۳:۲۵)، انسان کے لیے کچھ نہیں، مگر وہ جس کی اس نے سعی کی۔ وہ ایک روز دیکھ لے گا اس کی کوشش کیا تھی۔ اسے اس کی پوری جزا مل جائے گی۔ تیرے رب ہی کی طرف ہے منتہٰی۔ (النجم: ۵۳: ۳۹ تا ۴۲)۔

جزا و سزا ایک امر طبعی ہے، جیسے دنیا میں ویسے ہی آخرت میں۔ دنیا میں ہر لحظہ حساب اور ہر لحظہ فیصلے کی ایک ساعت ہے، بعینہٖ آخرت میں بھی یہی ہے۔ وہ آخری ساعت ہمارا یوم الحساب۔ (ابراہیم: ۱۴:۴۱)، یوم الفصل۔ (الصّٰفّٰت: ۳۷:۲۱)، اور یوم الدین ہے۔ (الانفطار: ۸۲:۱۷)، جس کا تمام تر اختیار اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ (الفاتحۃ: ۱:۴)، تاکہ ہر کسی کو وہ کچھ مل جائے جس کا وہ اہل ہے یا جس کے لیے اس نے اپنے آپ کو تیار کیا۔ (الجاثیۃ: ۴۵:۲۷)، اور ہر کوئی بارگاہ الٰہی میں حاضر ہو جائے اور زندگی کے نیک و بد کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کر لے۔ (الزلزال: ۹۹:۸)، اب اگر ہم دنیا پر راضی ہیں تو ہمیں دنیا ہی ملے گی۔ (ہود: ۱۱:۱۵)، اور آخرت کی تمنا ہے تو آخرت میں بھی کامیاب ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا اس صورت میں بھی ہے اور اس صورت میں بھی۔ اس کی عطا میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷: ۱۹-۲۰)، آخرت کی تمنا ہو تو ہمارا عمل خالصۃً اللہ کے لیے ہونا چاہیے۔ (الزمر: ۳۹:۲)، ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت میں آخرت کو نظر انداز کر دیں، جیسا کہ معمولاً کرتے ہیں۔ (القیمۃ: ۷۵:۲۱)، ہمارے داخل اور باطن کی دنیا بدل گئی تو زندگی اپنے اصل الاصول پر آ جائے گی اور انسان سمجھ لے گا کہ اس کا تعلق اول و آخر صرف اللہ سے ہے۔ میری صلوٰۃ اور میری قربانیاں، میری زندگی اور

میری موت اللہ رب العلمین ہی کے لیے ہے۔
(الانعام:۶:۱۶۳)۔

یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الٰہیہ کے مطالعے اور مشاہدے سے ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے جو ہر لحظہ کسی غایت کی طرف بڑھ رہی ہے۔ لہٰذا کائنات میں بھی جو کچھ ہو رہا ہے وہ خالی از معنی نہیں۔ انجام کار سب کچھ عالم امر و خلق سے وابستہ ہیں، سب باہم دگر مربوط اور اس لیے ایک نقطۂ توحید پر مرتکز، سب اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت، سب میں کوئی حکمت اور مشیت کارفرما۔ یہ حقائق ہیں جن کے سہارے ہمارا ذہن ذات الٰہیہ کے ادراک و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ یوں بھی اس بحث میں کہ کوئی ایسی ہستی جس کے لیے ہم نے اللہ کا اسم ذات اختیار کیا فی الواقع موجود ہے، ہماری سب سے بڑی مشکل وہی مسائل ہیں جو عالم کائنات کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات عمل، مادہ، حیات، جنسیت، انسان، فرد اور جماعت، تہذیب و تمدن، تاریخ اور اس کے انقلابات کے پیش نظر پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دنیائے محسوس میں (جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں) کارفرما ہیں، ان وظائف کا حوالہ دیتے ہیں جو ہر شے ایک کل کی طرح ادا کر رہی ہے اور سب سے بڑھ کر اس قانون کے سامنے اس بے چارگی اور بے بسی کا جو مظاہر عالم اور مظاہر تاریخ سے لے کر ہماری اپنی زندگی میں ہر کہیں جاری و ساری ہے۔ لیکن یہی تو وہ حقائق ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات سے تعبیر کیا اور جن کے مطالعے سے نہ صرف ذات الٰہیہ میں ہمارے ایمان و یقین کو تقویت پہنچتی ہے بلکہ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس کی اساس ان حقائق پر ہے جن کا ادراک ہم اپنے علم و حکمت، تجربے اور مشاہدے کی وساطت سے کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے: اور اس کی آیات ہیں آسمانوں اور زمین کی آفرینش اور جو ذوی الحیات اس نے ان میں پھیلا دیے اور وہ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے ان کو باہم جمع کر دے۔ (الشوریٰ:۴۲:۲۹)، اور آسمان ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم ہیں اس کو وسعت دینے والے۔ اور زمین، ہمیں نے اسے پھیلایا۔ اور ہم ہیں کیا اچھے پھیلانے والے۔ (الذاریٰت:۵۱:۴۷،۴۸)، کیا تم نے پرندوں کو پر کھولے اڑتے ہوئے نہیں دیکھا؟ انہیں کس نے سہارا دے رکھا ہے بجز رحمٰن کے۔ (الملک: ۶۷:۱۹)، کیا تمہیں اس سے انکار ہے جس نے دو دنوں میں زمین پیدا کی۔۔۔اس میں پہاڑ کھڑے کر دیے۔۔۔ چار دنوں میں اہلِ زمین کی اقوات مقرر کیں۔۔۔پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ محض دھواں تھا۔ اس نے آسمان اور زمین سے کہا: آؤ، خواہ طوعاً خواہ کرہاً۔ انہوں نے کہا: ہم آتے ہیں طوعاً۔ سو اس نے انہیں دو دنوں میں سات آسمان کر دیا اور ہر آسمان کو اس کے امر کی وحی کی۔ (حٰم السجدۃ:۴۱:۱۱)، تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھے دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر متمکن ہوا۔ رات دن کو ڈھانپ لیتی اور اس کے پیچھے لپکتی ہے۔ سورج، چاند اور ستارے سب اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ (الاعراف: ۷:۵۴)، نہ سورج چاند سے آگے بڑھ سکتا ہے، نہ رات دن سے۔۔۔ سب اپنے اپنے مدار پر تیر رہے ہیں۔ (یٰس: ۳۶:۴۰)، پاک ہے وہ جس نے ہر اس چیز میں جو زمین سے اگتی ہے اور ان کی اپنی جانوں اور ان چیزوں میں بھی جن کو وہ نہیں جانتے ازواج پیدا کیے۔ (یٰس:۳۶:۳۶)، اور ہم نے جو چیز پیدا کی اس میں نر اور مادہ بنائے تاکہ تم غور و فکر کر سکو۔ (الذاریٰت: ۵۱:۴۹)، کیا یہ امر ان کی ہدایت کے لیے کافی نہیں کہ کتنے قرون تھے جن کو ان سے پہلے ہم نے ہلاک کر دیا۔ وہ ان کے مساکن میں چلتے پھرتے ہیں بے شک اس میں بھی ایک آیت ہے۔ کیا وہ نہیں سنیں گے۔ (السجدہ:۳۲:۲۶)، وہی ہے جس نے تمہیں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر فضیلت دی تا

کہ تمہیں آزمائے۔ (الانعام: ۶:۱۶۵)، وہ اس پر قادر ہے کہ تم پر اوپر سے کوئی عذاب بھیج دے یا پیروں تلے سے، یا تم گروہ در گروہ آپس میں ٹکراؤ اور ایک دوسرے کو اپنی سختی کا مزہ چکھاؤ۔ ہم کس طرح اپنی آیتوں کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں تاکہ تم سمجھو۔۔۔ ہر خبر کے لیے ایک ٹھیرایا ہوا وقت ہے۔ تم اسے جان لو گے۔ (الانعام:۶:۶۵،۶۷)، کیا تو نے ان لوگوں کو دیکھا جن کو اللہ نے نعمت عطا کی۔ انہوں نے اسے بدل ڈالا اور دار ہلاکت میں آ ٹھیرے۔ (ابراہیم:۱۴: ۲۸)، اللہ نے مثال بیان کی ہے کہ ایک بستی تھی جہاں ہر طرح کا امن اور چین تھا، اسے ہر طرف سے سامان رزق میسر ہوتا تھا، لیکن اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکر گزاری کی تو اللہ نے اسے بھوک اور خوف کا لباس پہنادیا، ان کے کاموں کی پاداش میں۔ (النحل: ۱۶:۱۱۲)، اور کتنی بستیاں ہیں جن کو اپنی معیشت پر ناز تھا۔ ہم نے انہیں ہلاک کر دیا۔ یہ ہیں ان کے مساکن جو ان کے بعد بہت کم آباد ہوئے۔ (القصص:۲۸:۵۸)، اور انسانوں میں وہ بھی ہے کہ حیات دنیوی کے بارے میں اس کی باتیں کیسی اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اپنے ضمیر کی پاکیزگی پر اللہ کو گواہ ٹھیراتا ہے، حالانکہ وہ دشمنی میں بڑا سخت ہے۔ جب اسے تصرف حاصل ہوتا ہے تو زمین کی خرابی کے درپے ہوتا اور حرث و نسل کو ہلاک کرتا ہے، لیکن اللہ کو ہرگز فساد پسند نہیں۔ (البقرۃ: ۲:۲۰۵)، اور اس عورت کی طرح نہ بنو جس نے بڑی محنت سے سوت کاتا پھر خود ہی تار تار کر دیا۔ تم اپنی قسموں کو مکر و فساد کا ذریعہ بناتے ہو تا کہ ایک گروہ دوسرے پر چھا جائے۔ یوں اللہ تمہیں آزماتا ہے۔ (النحل:۱۶:۹۲)، ہر امت کی ایک اجل ہے، جب اس کا وقت آ گیا تو آگے پیچھے نہیں ہوگا۔ (یونس:۱۰:۴۹)، اور ہر اجل کے لیے بھی ایک قانون ہے۔ (الرعد:۱۳:۴۰)، ہم نے نبی اسرائیل کے لیے حکم لکھ دیا کہ جس کسی نے نفس کے بدلے نفس یا فساد فی الارض کے سوا کسی کو قتل کیا تو اس نے گویا ساری نوع انسان کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کی جان بچائی تو اس نے گویا ساری نوع انسانی کی جان بچائی۔ (المائدۃ:۵:۳۲)، کیا تو نے نہیں دیکھا اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے، اچھے کلموں کی مثال ہے، اچھے درخت کی کہ اس کی جڑ مضبوط ہے اور ٹہنیاں آسمان میں پھیلی ہوئی۔ وہ اللہ کے اذن سے ہر وقت پھل دیتا ہے۔۔۔ اور کلمات خبیثہ کی مثال ہے، شجرۂ خبیثہ کی، جڑ اس کی کھوکھلی ہے کہ جب چاہا اکھاڑ پھینکا۔ اس کے لیے قرار نہیں۔ یوں اللہ مضبوط باتوں سے اہل ایمان کو دنیا اور آخرت کی زندگی میں مضبوط کرتا ہے۔ (ابراہیم:۱۴:۲۶،۲۷)، اللہ نے آسمان سے پانی برسایا تو وادیاں بقدر گنجائش بہ نکلیں اور میل کچیل جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر آیا۔ جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب زیور یا کسی اور چیز کی تیاری کے لیے آگ تپائی جائے۔ یہی مثال ہے حق اور باطل کی جھاگ رائگاں جاتا ہے، لیکن جس چیز سے انسان کو نفع ہے وہ رہ جاتی ہے۔ یوں اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے۔ (الرعد:۱۳:۱۹)۔

ان آیات میں کیا نہیں ہے؟ طبعیات، کونیات، حیات، جنس، معاشرہ، سیاست، تہذیب و تمدن، تاریخ و عمرانیات، حتیٰ کہ ہم ان کے مطالعہ و مشاہدہ میں جوں جوں آگے بڑھتے ہیں وہ سب حقائق ہمارے سامنے آجاتے ہیں جو علم و حکمت کا موضوع ہیں، جن کا تعلق ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات سے ہے اور جن کے بارے میں ٹھیک کہا گیا کہ یہ کھلے کھلے حقائق ہیں اہل علم کے سینے میں۔ (العنکبوت:۲۹:۴۹)، ہمارے علم کا سرچشمہ، اس کا مدار اور موضوع، بلکہ بجائے خود علم، پھر قدرت کی کار فرمائیاں ہیں، یعنی تعمیر و تخریب، شکست و ریخت اور وصل و فصل کی وہ تکوینی قوتیں جو عالم کائنات میں ہر لحظہ جاری ہیں اور جن پر ہمیں بار بار غور کرنے کے لیے کہا گیا: قسم ہے اڑا کر پھیلانے، بوجھ اٹھا لینے، نرمی سے چلنے اور تقسیم امر کرنے والی قوتوں کی۔ (الذٰریٰت:۵۱:۱تا۴)، قسم ہے نیکی پھیلانے کے لیے بھیجی ہوئی، خس و خاشاک

اڑادینے اور دور تک پھیلانے، الگ الگ کر دینے اور نصیحت پیش کرنے والی قوتوں کی۔ (المرسلٰت:۷۷:۱تا۵)، قسم ہے ڈوب کر نکال لینے، خوشی سے آگے چلنے، تیزی سے کام کرنے، آگے بڑھنے اور تدبیر کرنے والی قوتوں کی۔ (النزعٰت:۷۹:۱بعد)۔

یہ قوتیں ہیں، ان کا عمل در آمد ہے اور پھر زمانے کی وہ نا محسوس اور ناقابل فہم رو ہے جس میں یہ سب امور سر انجام پاتے ہیں۔ دن اور رات کا اختلاف، سایوں کا بڑھنا اور پھیلنا، چاند اور سورج اور اجرام سماوی اور ان کی حرکات۔ پھر عالم تاریخ ہے۔ اس کے مسلسل انقلابات، قوموں کا عروج و زوال، فرد کی زندگی، نت نئے احوال، نت نیا ظہور، لہذا غور طلب امر یہ ہے کہ جو کچھ تھا، ہے اور ہو رہا ہے اس کی تہ میں کیا ہے؟ کون ہے جو ہر اس امر کو سر انجام دے رہا ہے جسے ہم عالم مادی یا عالم انسانی میں رونما ہوتا دیکھتے ہیں؟ جو خود ہی ہر شے کی اساس ہے اور جس کی ذات وجود اور حیات کا سرچشمہ ہے۔ بھلا دیکھو تو جو پانی تم ٹپکاتے ہو، اب تم اس کو بناتے ہو یا ہم ہیں بنانے والے؟ ہم نے تمہارے درمیان موت مقدر کر دی اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ تمہاری مثال بدل کر لے آئیں اور تمہیں اس صورت میں پیدا کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔ کیا تم دیکھتے ہو جو بوتے ہو؟ اسے تم اگاتے ہو یا ہم ہیں اگانے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس پانی کو جو پیتے ہو؟ کیا تم اسے نازل کرتے ہو یا ہم ہیں نازل کرنے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس آگ کو جو روشن کرتے ہو؟ کیا وہ درخت تم پیدا کرتے ہو یا ہم ہیں پیدا کرنے والے۔ (الواقعۃ:۵۶:۵۹تا۷۳)، اگر آبِ شیریں خشک ہو جائے تو کون ہے جو اسے زمین کی گہرائیوں سے واپس لے آئے۔ (الملک:۶۷:۳۰)، دانے اور گٹھلی کو کون شق کرتا ہے؟ (الانعام:۶:۹۵)، رات کا دامن کون چاک کرتا اور صبح لاتا ہے؟ (الانعام:۶:۹۶)، مشارق و مغارب کا رب کون ہے؟(الشعراء:۲۶:۲۸)، ہماری رگ جان سے زیادہ قریب۔(ق:۵۰:۱۶)، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل۔ (الانفال:۸:۲۴)، بوقت مرگ موت سے بھی قریب۔ (الواقعۃ:۵۶:۸۵)، بالفاظ دیگر وہ قائم بالذات، محیط بر کل، کامل و مکمل، واحد اور لاشریک، لہذا اپنے آپ میں کلیۃً منفرد اور یکتا ہستی، جس کی قدرت کاملہ کا اظہار زمان و مکان کی وسعتوں اور وجود و حیات کے مظاہر میں ہو رہا ہے اور جنہیں اس نے اپنی آیات ٹھیرایا تو کفر اور شرک کی جڑ ہمیشہ کے لیے کٹ گئی اور اس خیال باطل کا خاتمہ ہو گیا کہ قوائے فطرت کو تجسیم کا رنگ دیتے ہوئے ان میں شان الوہیت پیدا کی جائے۔ پھر ذات الٰہیہ ہر شے کا عین بھی نہیں ہے کہ موجودات عالم کی نفی کرتے ہوئے ہم ہر شے کو خلقنا بالحق کے خلاف وہم و نمود، فریب اور التباس ٹھیرائیں۔ آیات الٰہیہ کا اعتراف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ یہ کائنات، یہ عالم مشہود و محسوس، یہ جہانِ امر و خلق، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مخلوق ہے۔ اس کے ظاہر کو دیکھیے، یعنی اس پر خارج سے نظر ڈالیے تو یہ اللہ ہی کی آفرینش ہے۔ باطن پر غور کیجئے، یعنی داخل سے قدم بڑھایئے تو اس میں اللہ ہی کی حکمت اور مشیت کار فرما نظر آئے گی۔ پھر اگرچہ ہر شے کی ایک ابتدا ہے اور ہر شے کی ایک انتہاء لیکن ذات الٰہیہ کی نہ کوئی ابتدا نہ انتہا۔ ہمارے ذہن میں کوئی بھی مدت زمانی ہو، کیسی بھی ابتدا یا انتہا کا خیال پیدا ہو، ذات الٰہیہ جس طرح اس سے پہلے موجود تھی بعد میں بھی موجود رہے گی: وہی اول ہے، وہی آخر، وہی باطن اور وہی ظاہر اور اسے علم ہے ہر چیز کا۔ (الحدید:۵۷:۳)، قائم و دائم کہ ثبات و قرار اسی کو ہے۔ باقی سب آنی و فانی، اس کی رحمت اور فضل کے محتاج۔ ہر شے مائل بہ ہلاکت ہے، مگر اس کی ہستی، اسی کا ہے حکم اور اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے تم سب۔ (القصص:۲۸:۸۸)، ہر ایک کے لیے فنا ہے۔ صرف تیرے رب ذوالجلال و الاکرام کا وجود باقی رہ جائے گا۔ (الرحمٰن:۵۵:۲۷)،

البتہ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ذات الہیہ کے اثبات میں اگر ہمارے فہم وادراک کی رہنمائی آیات الہیہ کے مطالعہ و مشاہدہ سے ہوتی ہے تو ان کی حیثیت گویا دلائل کی ہے۔ ہرگز نہیں۔۔۔ برعکس اس کے یہ وہ مدلولات ہیں جن کی بناپر ہم اپنے علم کی عمارت تیار کریں گے، جن سے عقل کام لے گی، فکر اور وجدان کو تحریک ہو گی، تصورات متشکل ہوں گے اور اس سلسلۂ استدلال و استشہاد میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جائیں گے جس کی بناپر ہم عقل و فکر کے سہارے دلائل قائم کرتے اور سمجھتے ہیں کہ یوں ہمیں ذات باری تعالیٰ کی موجودگی کا ثبوت مل گیا۔ آیات کا تعلق جملہ حقائق سے ہے اور حقائق ہی کا مطالعہ وہ منہاج تحقیق جس سے علم و عقل کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم جادۂ طلب میں آگے بڑھتا ہے، لیکن یہ ذات باری تعالیٰ کے فہم وادراک کا ایک راستہ ہے، یعنی اس علم کا راستہ جس کی اساس محسوسات و مدرکات پر ہے۔ اس کا دوسرا راستہ ہے واردات داخلی اور مشاہدات باطن کا مطالعہ۔ یہ دونوں راستے الگ الگ ہیں، لیکن انجام کار باہم مل جاتے ہیں۔ بشرطیکہ ہماری تحقیق و جستجو کا رشتہ اپنے اندرونِ ذات اور عالم خارج دونوں سے قائم ہو۔ ہم زندگی اور اس کے تقاضوں کو تسلیم کرکے اس کی کارفرمائیوں میں حصہ لے رہے ہیں۔ یہ دونوں راستے مل گئے تو ہر اس مسئلے کی توجیہ ہو جائے گی جس کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے، یا یوں کہیے کہ اس کی توجیہ کا ایک راستہ نکل آئے گا، اس لیے کہ اب جملہ حقائق ہمارے سامنے ہوں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ ان میں ایک ربط اور نسبت قائم ہے، لہٰذا سب ایک دوسرے سے جزو و کل کی طرح وابستہ۔ بظاہر ہمارا تعلق ایک ایسی کثرت سے ہے جس کے تضاد و تباین، بے ربطی اور بے تعلقی کو دیکھ کر ہم اکثر پریشان ہو جاتے اور اس کی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن آیات الٰہیہ پر غور کیجئے تو اللہ تعالیٰ نے امر و خلق کو جس طرح ہر پہلو سے اپنی ذات سے نسبت دی اس سے وہ تضاد و تباین، فطور اور تفاوت، جس کا ہمیں اپنے محسوسات و مدرکات میں بار بار شعور ہوتا ہے، کالعدم ہو جاتی ہے اور ہم اس کے ہر مظہر کی توجیہ ایک عالم گیر اصول اور قانون کے سہارے کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فلسفہ و حکمت کی دنیا میں توجیہ وہی ہے جس سے کسی حقیقت کی ہر پہلو سے توجیہ ہو جائے۔ ذاتِ الٰہیہ کا اثبات ایک ایسی ہی توجیہ ہے جس سے انسان اور کائنات کے بارے میں ہر مسئلے کا جواب بآسانی مل جاتا یا یوں کہیے کہ آسان ہو جاتا ہے۔ دراصل ذاتِ الٰہیہ کی نفی واثبات کا مسئلہ کلام والٰہیات، یا خالصتاً مذہبی نقطۂ نظر سے اصول و عقائد کا مسئلہ نہیں۔ یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے، ہمارے علم و عمل، فکر اور وجدان کی حدّ وسع اور آخری فیصلے کا۔ ہمیں دیکھنا ہے ہماری ذات محض ایک بازیچہ ہے مادی قوتوں کے عمل در آمد کا، جسے زمانے کی رَو عالم وجود میں لے آئی اور جس کے ہاتھوں ایک روز ہماری ہستی کالعدم ہو جائے گی، یا اس کے کچھ معنی، کچھ قدر و قیمت، کوئی مقصد اور غایت، کوئی تقدیر اور مستقبل بھی ہے۔ کیا ہمارا تعلق اس حقیقت سے منقطع ہو چکا ہے جو عالمِ کائنات کے پسِ پردہ کام کر رہی ہے، یا ہماری زندگی میں فی الواقع اس کا اظہار ہو رہا ہے گو اس کا تمام و کمال فہم ہمارے علم و عقل سے باہر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کائنات کے بھی کچھ معنی ہیں اور ہم اس میں اپنے علم و عقل اور فکر و وجدان کے سہارے بہ امید و اعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہیں، بلکہ جو کچھ ہے عبث، لایعنی اور لاطائل، یعنی نہ کائنات کا کوئی مقصد ہے نہ زندگی کی کوئی غایت، نہ اس کا کوئی اصول ہے نہ آئین و قانون، تو پھر عقل و فکر کا کوئی مصرف ہے نہ علم و عمل کا کچھ حاصل اور انسان کسی بے بصر مشیت اور بے رحم تقدیر کی ستم ظریفی کا تختۂ مشق، حیران و سرگرداں: اس شخص کی طرح جسے شیطان کسی ویرانے میں گم راہ کردے، وہ حیران و پریشان پھر رہا ہو، اس کے ساتھی اسے راہ کی طرف بلائیں: ادھر آؤ، کہاں کھو گئے۔ (الانعام ۶:۷۱)۔

لہٰذا آیات الٰہیہ کے مطالعے سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان میں اگر دلائل کا رنگ پیدا کیا جائے تو اس مغالطے

سے بچنے کے لیے جسے مصادرہ علی المطلوب سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم یہ کہیں گے ان سے ہمارا ذہن جس سلسلہ استدلال کی طرف بڑھتا ہے اس کی خوبی یہ نہیں کہ وہ اس حقیقت کے اثبات کا ایک قطعی اور منطقی ثبوت ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کی خوبی یا دوسرے لفظوں میں سارا زور اس امر پر ہے کہ یہی اس کے فہم و ادراک اور بالآخر اقرار و اثبات کا یقینی راستہ ہے، جس پر اگر ہم نے خلوص و دیانت سے قدم رکھا اور دل سے صداقت کی جستجو کی تو ہم اپنے سلسلہ تحصیل و طلب میں برابر آگے بڑھتے رہیں گے۔ ہمارے لیے نئے نئے انکشافات ہوں گے، نئے نئے احوال اور نئی نئی واردات، نئے نئے مشاہدات اور نئی نئی تجلیات، جن سے ہمارا ایمان و یقین تازہ رہے گا۔ اسے ہر لحظہ تقویت پہنچے گی۔ ہمیں اطمینان ہو گا کہ ہمارا تعلق دھوکوں اور سایوں سے نہیں، حقائق سے ہے۔ ہم عَلیٰ وَجْہِ الْبَصِیْرَۃ اللہ تعالیٰ کی ہستی کا اقرار کر رہے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نفس متناہیہ کی طرف یہ سفر دشوار بھی ہے اور غیر مختتم بھی۔ جوں جوں، ہم اس سفر میں آگے بڑھتے اور سمجھتے ہیں کہ ہماری دشواریاں حل ہو گئیں، ہمارے لیے کوئی نیا عقدہ باقی نہیں رہا کوئی نیا عقدہ اور نیا مسئلہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ یہ امر پریشان کن ضرور ہے، لیکن نفس متناہیہ کی یہی مشکلات اسکے لیے ایک نئی آزمائش، ایک نئے تجسس اور نئی تحقیق کا سبب بنتی اور اس کا ذوق و شوق قائم رکھتی ہیں۔ یوں اس میں ایک نیا عزم اور ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ اس کی منزل اگرچہ دور ہے لیکن نت نئے انداز میں یونہی اسے نور بصیرت ملے گا، یونہی وہ حجت بالغہ ہاتھ آئے گی جس کی بدولت ہم انوار کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جس کے سہارے ہمارا پائے استقامت جادہ طلب پر گامزن رہتا ہے تا آنکہ ہم اس حقیقت کو پالیتے ہیں جو اس آیہ شریفہ میں مضمر ہے: میں بصیرت پر ہوں اور وہ بھی جس نے میرا اتباع کیا۔ (یوسف:۱۲:۱۰۸)۔

دراصل یہ صرف مشیت الٰہیہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا فعل امر و خلق، جس نے ساری کائنات کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے اور جس سے وہ اپنے علم و قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار کر رہا ہے۔ اس حقیقت سے صرفِ نظر کر لیجیے تو انسان اور کائنات کے بارے میں ہمارا ہر تصور ان حقائق کی تشریح سے قاصر رہے گا جن کا ہمیں اپنی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان مسائل کے حل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو گی جو اس طرح ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہٰذا ہم انسان اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کریں گے نقص اور خامی سے خالی نہ ہو گی۔ خیالات ٹکرائیں گے۔ تضاد اور تعارض، تباین اور تفاوت سایے کی طرح ہمارے ساتھ ہوں گے۔ کوئی واضح نصب العین ہو گا، نہ مستقبل۔ ہم کثرت میں کھو جائیں گے۔ تعدد سے گھبرا اٹھیں گے۔ کبھی ایک طرف جھک گئے کبھی دوسرے جانب۔ کبھی ایک خیال کا سہارا لیا، کبھی دوسرے کا۔ ایک کی نفی کی، دوسرے کا اثبات، جیسے کائنات کچھ واقفیت کچھ التباس، یا پھر ہر کہیں الگ الگ قوتیں کارفرما: حالانکہ اگر زمین اور آسمانوں میں دو الٰہ ہوتے تو ان میں فساد پھیل جاتا۔ (الانبیاء:۲۱:۲۲)، اگر اللہ کے سوا اور بھی اِلٰہ ہوتے تو ہر کوئی اپنی مخلوق اڑا لے جاتا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المؤمنون:۲۳:۹۱)، یا پھر ہم اپنے علم و عقل، تجربہ و مشاہدہ کے زعم میں جتنے بھی حقائق ہیں، ان سب کو ایک ہی حقیقت سے تعبیر کریں گے یوں زندگی کی وسعت، اور اس کے تمام و کمال نشوونما سے کنارہ کش ہوتے ہوئے کسی ایک پہلو پر قناعت کر لیں گے۔ ایک کا اقرار کریں گے، دوسرے کا انکار۔ اس کا نتیجہ ہو گا وہ انتشار و اختلال، فساد و ہلاکت، جس کا نقش صفحات تاریخ پر مرتسم ہے اور جس کا احوالِ عالم میں آج بھی مشاہدہ کر رہے ہیں: زمین میں چل پھر کر دیکھو، کیا انجام ہوا حق کو جھٹلانے والوں کا۔ (الانعام:۶:۱۱)، برّ و بحر میں فساد پھیل گیا انسان کے خود اپنے ہاتھوں کے باعث تاکہ وہ اپنے اعمال کا مزا چکھیں۔ (الروم:۳۰:۴۱)۔

اگر رنگ اور نسل، وطن اور قوم، یا تہذیب و ترقی کے نام پر کوئی نیا الٰہ پیدا کر بھی لیا تو حیات دنیوی میں آگے لیکن مراحلِ حیات میں پیچھے ہٹتے چلے گئے۔ ان لوگوں کی طرح جن کی ساری کوششیں حیات دنیوی میں رائیگاں گئیں، لیکن جن کا خیال ہے کہ وہ کوئی بڑا اچھا کارنامہ سرانجام دے رہے ہیں۔ (الکہف:۱۸:۱۰۴)، وہ خوب خوب فائدہ اٹھاتے اور کھاتے پیتے ہیں جیسے حیوان۔ (محمد:۴۷:۱۲)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے، جس کا کوئی مترادف کسی دوسری زبان میں موجود نہیں، علیٰ ہذا ذاتِ الٰہیہ کا وہ تصور بھی نہیں جس سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ فرض کیجئے ہم ذاتِ الٰہیہ کو خدا یا علت اولیٰ یا واجب الوجود ٹھہراتے ہیں تو اس کے معنی اس کے سوا کیا ہو سکتے ہیں کہ وہ ہمارا مالک اور آقا (خدا) ہے؟ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ کیسے، جیسے یہ کہ اس کی آقائی اور خدائی کی نوعیت کیا ہے؟ علتِ اولیٰ کا مطلب ہے وہ علت جس سے سلسلہ علت و معلول شروع ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن یوں نہ علت میں کوئی قدر و قیمت پیدا ہوتی ہے، نہ معلول میں۔ نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس سلسلے کا جاری رہنا کیوں ضروری ہے نہ یہ کہ علت و معلول کا باہمی تعلق کیا ہے۔ واجب الوجود عبارت ہے ایک ایسے وجود سے جو بہر حال تھا، ہے اور رہے گا۔ بمقابلہ اس کے دوسرے وجود ہیں کہ ان کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ ہیں بھی تو ممکن یا حادث۔ لہٰذا واجب الوجود اس مرتبے کو نہیں پہنچتا جو ذاتِ الٰہیہ کو حاصل ہے۔ یوں بھی وجود وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ واجب الوجود میں کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ اس کا اثبات ان معنوں میں کیا جائے جن میں اللہ کا۔ بعینہ مذاہب عالم کا معاملہ ہے کہ اس کے یہاں ذات الٰہیہ کا جو تصور ہے کسی طرح بھی مکمل نہیں۔ لہٰذا اس سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ بھی ناقص اور نامکمل کہ ذات الٰہیہ کو عالمِ کائنات سے کوئی تعلق ہے نہ عالم انسانی سے۔ یا پھر ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ جہاں تک ان روابط کا تعلق ہے جو ہمیں عالمِ کائنات یا عالم انسانی سے ہیں، یعنی ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات ان سے اسے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس اللہ کو مان لیجئے تو اس طرح جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا تعلق عالمِ امر و خلق کے ہر پہلو سے قائم ہو جاتا ہے اور ہم انہیں ویسے ہی ماننے پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ نے خود انہیں اپنی ذات سے نسبت دی۔ یہ نتائج متعدد ہیں اور ان سے کئی ایک تصورات اور کئی ایک مسائل وابستہ، لیکن جن کی طرف یہاں سرسری سا اشارہ بھی ممکن نہیں۔ البتہ ان میں ایک نتیجہ ایسا ہے جسے یہاں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور جو ذات الٰہیہ کے اثبات سے براہِ راست مرتب ہو جاتا ہے، یعنی اسلام: لہٰذا ہم اس سے انکار بھی نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے کہ اگر دنیا جہان میں جو کچھ ہے اللہ کا مطیع و فرمان و بردار ہے اور اس لیے عبد، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عبدیت اور اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار انسان اپنی زندگی میں کس طرح کرتا ہے، بالخصوص جب اللہ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب ہے، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل ہے، جب زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح گزار ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کی صلوٰۃ و تسبیح کو نہیں سمجھتے۔ (بنی اسرائیل:۱۷:۴۴)۔ جب اس نے آسمانوں کو وحی کی، شہد کی مکھی تک کو اس نعمت سے نوازا، جب اس کی رحمت اور ربوبیت نے ہر شے کو سہارا دے رکھا ہے اور جب ہدایت ہماری خلقت میں ہے تو ہمیں بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہدایت ہے کیا اور ہم تک پہنچی تو کیسے تاکہ ہمیں اس کا واضح طور پر شعور ہو جائے اور ہم اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اس کا جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ہمیں استعداد علم دی، سمع و بصر، فؤاد اور قلب عطا کیے، ارادے اور انتخاب کی دولت بخشی تاکہ ہمارا جادۂ حیات علم و عقل کی روشنی سے منور ہو جائے وہاں یہ ہدایت اس سلسلہ نبوت اور رسالت میں مشہود ہوئی

جوایک طرح سے خودزندگی کا اقتضا تھا اور جس کی تکمیل جب نبوت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیاۃ پر ہوگئی اوراس نے زندگی کو ہر پہلو اور ہر جہت سے اپنے دامن میں سمیٹ لیا تو وہ نظامِ حیات جسے قرآن پاک نے دین سے تعبیر کیا ہے کامل و مکمل ہو کر ہمارے سامنے آگیا، لہذا اس کا نام بھی اسلام ہوا۔ (المائدۃ ۵: ۳)۔

یہاں ایک ایسے تصور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو آیات الٰہیہ کے مطالعے سے از خود پیدا ہو جاتا ہے اور جس پر گویا اسلام کی بنیاد ہے۔ ہمارا مطلب ہے توحید، جو کلیتاً ذات الٰہیہ پر مرتکز اور اس لیے طرح طرح کے افکار اور مسائل کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ الٰہیات اسلامیہ، کلام اور تصوف کی عہد بعہد تاریخ کے سرسری کے مطالعے سے ظاہر ہو جائے گا۔ لیکن یہاں کہنے کی بات یہ ہے کہ یہ مذہبی نقطۂ نظر ہو یا غیر مذہبی، مثلاً خالص فکر یا خالص علم کا، اگر توحید عبارت ہے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت سے، خواہ ہم اس کی تعبیر واجب الوجود کے معنوں میں کریں خواہ ذات بحت یا حقیقت مطلقہ یا ایسے ہی کسی تصور کی رعایت سے، ذات الٰہیہ چونکہ ان جملہ صفات کی جامع ہے جنہیں بطور اسم ذات ہم اللہ سے نسبت دیتے ہیں، تو اس کے احوال وظروف، عالم کائنات، عالمِ انسانی اور ان کے باہم دگر روابط کے ساتھ ساتھ ذات الٰہیہ سے ہمارے تعلق، لہذا ایک معنوں میں علم و عمل کا۔۔۔ بالفاظ دیگر ہماری ابتدا وانتہا کا۔۔۔ کائنات مخلوق ہے، جسے مشیت الٰہیہ نے ایک راستے پر ڈال دیا اور اس لیے عالم فطرت بھی ایک ہے، جس کے مطالعے میں اگرچہ ہم مختلف پہلوؤں سے قدم اٹھاتے ہیں اور یوں علوم کی فہرست اور ان کے اختصاص میں پیہم اضافہ ہو رہا ہے۔ بایں ہمہ علم بھی ایک ہے۔ اس لیے کہ جملہ علوم ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں، جس کا نشوونما جاری ہے اور جو مظہر ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا، جس کی کوئی حد ہے نہ انتہا۔ جوں جوں ہم عالم فطرت کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے نت نئے مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں، ہم اللہ تعالیٰ کی شانِ خلاقی، اس کے جلال وجمال اور کبریائی کا اندازہ زیادہ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔ مگر پھر وحدت فطرت اور وحدت علم کی طرح عالم انسانی بھی تو ایک ہے۔ سب انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ سب کا مبتدا اور منتہا ایک ہے۔ سب اپنی خلقت میں برابر ہیں۔ سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے نزدیک امۃ واحدہ۔ (البقرۃ: ۲: ۲۱۳)۔ توحید وحدتِ بشری کی اساس ہے اور اس کا تقاضا ہے اخوت ومساوات، عدل واحسان، لہذا ایک عالمگیر معاشرہ جو حفظ نوع کا ضامن اور ان سب امتیازات وتعصبات سے پاک جو بسبب اپنی کم نظری کے ہم نے اپنے درمیان پیدا کر رکھے ہیں۔ توحید عبارت ہے خالق و مخلوق کے براہ راست تعلق سے اور اس لیے ہر پہلو اور ہر جہت سے انسان کی روحانی و اخلاقی استخلاص اور اس کی حریت وشرف ذات سے۔ توحید ہی ہمارا نصب العین ہے اور اسی سے ہماری تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے۔ انسان آزاد ہے تو اس لیے کہ وہ صرف اللہ کا بندہ ہے اور اسی سے اعانت کا طلب گار۔ (الفاتحہ: ۱: ۴) توحید روح ہے عمل صالح کی اور عمل صالح حسن سیرت اور استحکام شخصیت کا ذریعہ۔ توحید ہی سے کفر وشرک اور یاس وحزن کی جڑ کٹتی ہے۔ توحید ہی ہمارے لیے عزم وہمت اور تحصیل وطلب کا سرچشمہ ہے، جس سے ہمارا ذوق وشوق قائم رہتا ہے اور ہم مراحب حیات میں باعتماد و یقین آگے بڑھتے اور دیکھتے ہیں کہ ایک طرف عالمِ فطرت ہے، دوسری جانب عالمِ انسانی۔ ایک ہمارے دستِ تسخیر کا منتظر ہے اور دوسرا انسانیت کبریٰ کی تعمیر کا۔ توحید کا یہی تصور ہے جس سے ذات الٰہیہ اور انسان اور کائنات سے اس کی تعلق کے پیش نظر فلسفیانہ تحریک شروع ہوئی جسے علم وحکمت کی دنیا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہمارا مطلب ہے الٰہیات اسلامیہ، یعنی وہ عقلی غور وفکر جو اپنی جگہ منفرد بھی ہے اور جس سے مشرق و مغرب کے افکار نے بھی نہایت گہرے اور دور رس اثرات قبول کیے۔ چونکہ اس تحریک کی ایک نہیں کئی شاخیں ہیں اور ہر شاخ

طرح طرح کے مباحث اور طرح طرح کے مسائل پر مشتمل، لہذا یہاں اس تحریک کے چند ایسے پہلوؤں کی طرف سرسری سے اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے جن کا تعلق بالخصوص ذات الٰہیہ کے اثبات اور اس کے فہم و ادراک میں الٰہیئین اسلام کی فلسفیانہ کاوشوں سے ہے۔

اس سلسلے میں اول ان عوامل کو مد نظر رکھنا ضروری ہے جو الٰہیات اسلامیہ کے نشوونما اور مختلف شاخوں میں کارفرما رہے۔ ان میں سب سے پہلے وہ جذبہ تجسس، یعنی ذہن انسانی کی فطری کاوش ہمارے سامنے آتی ہے کہ ہم نے جس حقیقت کو مان لیا ہے عقلاً بھی اس کا کوئی تصور کریں تاکہ یہ حقیقت جہاں تک ممکن ہے تمام و کمال ہمارے فہم و ادراک میں آ جائے۔ ثانیاً کچھ سیاسی اور اجتماعی حوادث ہیں جو بالخصوص اس غور و فکر کے محرک ہوئے اور جن کی بدولت کئی ایک مسائل نے ایک ایسی شکل اختیار کی جس کا تعلق خالص فلسفیانہ مسائل کے بجائے افراد کی اخلاقی ذمے داریوں سے تھا۔ ثالثاً کچھ اس وقت کی دنیائے علم و حکمت اور مذاہب تھے کہ جن کا تصادم جب اسلام سے ہوا تو الٰہیئین اسلام مجبور ہو گئے کہ بعض مخصوص عقائد اور تصورات کے پیش نظر ذاتِ الٰہیہ کے باب میں ایک نئے انداز سے غور کریں۔ یوں بھی اسلام نے جزیرۃ العرب سے باہر جب آس پاس کی متمدن دنیا کا رخ کیا اور یہود و نصاریٰ، زرتشتی اور بدھ یا کسی دوسرے مذہب کے پیرو اسلام میں داخل ہوتے گئے تو ان کے دل و دماغ کی تربیت چونکہ ایک خاص رنگ میں ہو چکی تھی لہذا کئی ایک ایسے مسائل پیدا ہو گئے جن کا حل ضروری تھا، تاکہ ان کے دل و دماغ بدل جائیں اور وہ اسلامی عقائد کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ عوامل ایک طرح سے ہر عہد میں کارفرما رہے اور آج بھی ہیں۔ لہذا الٰہیات اسلامیہ کی از سر نو تشکیل کا جب بھی اہتمام کیا جائے گا کم و بیش انہیں عوامل کے پیش نظر، گو ایک بدلتی ہوئی صورت میں، جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں اقبال نے کیا:

(قب Reconstruction of Religious Thought in Islam) یا اقبال سے پہلے شاہ ولی اللہ (رک بان) اور ابن تیمیہؒ (رک بان) نے۔

جہاں تک امر اول، یعنی ذہنِ انسانی کے اس عقلی تقاضے کا تعلق ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کا کوئی مثبت تصور قائم کرے، قرآن مجید نے اس باب میں نہایت بلیغ اشارات کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ہمیں بار بار آیات کے مطالعے اور مشاہدات کی طرف توجہ دلائی، تاکہ ہمارے علم و عقل اور فہم و ادراک کو ذات الٰہیہ کے اثبات کا راستہ مل جائے۔ (دیکھیے مثلاً البقرۃ: ۲: ۱۶۴ اور جابجا)۔ گویا قرآن مجید نے جس طرح ہمارے غور فکر اور فہم و ادراک کو چھیڑا اور علم و عقل کی رہنمائی کی ہے اگر اس پر سرسری سی توجہ بھی کی جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور کسی فلسفیانہ تحریک نے اس اعتماد اس شدومد اور اس جامعیت سے حقائق اور محض حقائق کی بنا پر انسان کو ذات الٰہیہ پر غور و فکر کی دعوت نہیں دی جس طرح اسلام نے۔ امر ثانی کا اندازہ اس امر سے کیجیے کہ خلافت راشدہ کے افسوس ناک انتزاع کے بعد جب امویوں کا دور دورہ شروع ہوا تو جبر و قدر کی بحث عام ہو گئی۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور عمل کی ہم آہنگی ضروری ہے؟ ایسا شخص جس کے ایمان و عمل میں ہم آہنگی نہیں مومن ہے یا کافر؟ اللہ تعالیٰ کے عدل سے کیا مراد ہے؟ ان مسائل اور ایسے ہی کئی ایک اور مسائل کا تعلق اگرچہ مسئلہ جبر و قدر کے سوا براہ راست ذات الٰہیہ سے نہیں تھا۔ پھر بھی ضروری تھا کہ ان کے حل میں ذات الٰہیہ کی عقلی تعبیر کسی نئے انداز سے کی جائے۔ تیسری اور چوتھی بات کو سمجھنا آسان ہے۔ ایک طرف مذاہب غیر تھے، یعنی غیر اسلامی افکار و عقائد، لہذا ان کے مقابلے میں اسلامی افکار کی تشریح ضروری تھی۔ دوسری جانب خود تبدیلی مذاہب کا تقاضا

تھا کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں عقائد کا فہم اور فکر کا عقائد کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے اپنے تصورات اسلامی تعلیمات کے سانچے میں ڈھال دیں۔

مگر پھر ان سب عوامل نے جس طرح اس عقلی تحریک کو چھیڑا (جس سے الٰہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب وجود میں آئے) بعینہ ان عوامل سے جو مسائل پیدا ہوئے ان کی نوعیت بھی الگ الگ تھی، مثلاً اگر ذہن انسانی کے جذبۂ تجسس کا تقاضا تھا کہ قطع نظر اپنی گرد و پیش کی دنیائے علم و حکمت، یا ان احوال کے جن سے اس کا گزر ہو رہا تھا ذات الٰہیہ کا عقلی اور فکری نقطۂ نظر سے کوئی مثبت تصور قائم کرے تو سیاسی اور اجتماعی حوادث سے جو نتائج مرتب ہوئے ان سے وہ بحثیں چھڑ گئیں جن کا تعلق ہمارے علم و عمل، یعنی ہماری اخلاقی اور اجتماعی ذمے داریوں سے ہے۔ بعینہ اس وقت کی منطقی موشگافیوں نے اگر ذات و صفات کا مسئلہ چھیڑا تو فکر اور وجدان نے ذات الٰہیہ سے تقرب و توسل اور اس کی معرفت کا۔ یوں آخر الامر ہماری توجہ دو تحریکوں پر مرکوز ہو جاتی ہے، جو گویا ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک عقلی، جس کا حقیقی مسئلہ تھا صفات، یعنی ذات الٰہیہ کو مان کر اس کی صفات علم و قدرت، حکمت اور مشیت کی توجیہ، تاکہ اس طرح جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان کا کوئی مثبت تصور قائم ہو جائے اس کا دار و مدار منطق پر تھا، ظن و قیاس اور مجرد فکر پر، لہٰذا اس کے پاس تصورات تھے۔۔ صرف تصورات۔۔ اور ناممکن تھا وہ اس سے آگے بڑھ سکے۔ دوسری وجدانی یا دوسرے لفظوں میں تصوف، لہٰذا سر تا سر ذات، اس کی معرفت اور اس سے تقرب و توسل پر مرتکز، جس نے قیاسات عقلی اور دلائل منطق سے فائدہ تو اٹھایا لیکن بالآخر یہ رائے قائم کی کہ جہاں تک ذات الٰہیہ کا تعلق ہے علم اور عقل اس کے فہم میں قاصر، بلکہ ایک طرح کی رکاوٹ ہیں۔ یہ اس لیے کہ تصوف کی بنیاد تمام تر واردات باطن پر تھی۔ یوں ان دونوں تحریکوں کا بنیادی فرق ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ گو اس کے باوجود ان میں کئی ایک نقطہ ہائے اتصال بھی تھے جو حکماء اور صوفیۂ اسلام کے مطالعے میں اکثر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر ان دونوں تحریکوں کو اگر ایک طرف قدیم وثنی افکار، قدیم یونانی فلسفے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر یہودی اور مسیحی عقائد سے (جن میں حکمتِ یونان کی آمیزش ہو رہی تھی) سابقہ پڑا تو دوسری جانب نوافلاطونی تصوف اور ان نیم مذہبی، نیم فلسفیانہ تحریکوں سے بھی، جن میں طرح طرح کے عقلی اور غیر عقلی، بالفاظ دیگر متصوفانہ خیالات اور واردات کے ساتھ ساتھ اسرار اور توہمات بھی خلط ملط ہو رہے تھے اور پھر اور آگے چل کر زرتشتیت، ویدانت اور بدھ مت سے۔ بایں ہمہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ الٰہیات اسلامیہ کی یہ تحریک ان سب آلائشوں سے پاک ہو کر نکلی اور بہ حیثیت مجموعی اس سے اسلامی تعلیمات کی بنیادی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔

اسلامی تصوف اور الٰہیات اسلامیہ کا مطالعہ ایک نہایت ہی اہم، نہایت ہی وسیع اور جداگانہ مضمون ہے، جس کی متعدد شاخیں ہیں۔ پھر ہر شاخ کی نئی نئی اور کئی ایک اور شاخیں، لہٰذا ہم یہاں ان مذاہب کی طرف صرف مختصر سا اشارہ کریں گے جنہیں اس سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان میں باعتبارِ زمانہ مذہبِ اعتزال کا نام سر فہرست ہے، جس نے تھوڑے ہی دنوں میں ایک باقاعدہ عقلی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جس کا ظہور عقلی عہد بنو امیہ میں ان بحثوں کے دوران میں، بلکہ نتیجے کے طور پر ہو گیا تھا جن کا تعلق بالخصوص جبر و قدر اور ذات و صفات کے مسائل سے تھا۔ معتزلہ نے اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی روش اختیار کی اور یوں گویا کیا مکمل نظام فکر تیار کیا۔ اللہ تعالیٰ واحد اور لاشریک ہے اور اس کی وحدانیت اس امر کی متقاضی کہ بجز صفت قدم کے ہم اس کی ذات سے کسی اور صفت کو نسبت نہ دیں۔ صفات گویا عین ذات ہیں،

غیر ذات نہیں یعنی ذات الٰہیہ کے ساتھ ہی قائم اور استوار ہیں۔ وہ گویا نفی صفات کے قائل تھے۔ انہیں رویت باری تعالیٰ سے بھی انکار تھا، اس بنا پر کہ ذات الٰہیہ جہت، مکان، صورت، جسم، تحیز، انتقال، تغیر اور تاثر سے بہمہ وجوہ مبرا و منزہ ہے۔ جبر و قدر کی بحث میں انہوں نے فرد کی اخلاقی ذمے داری کا مسئولیت پر زور دیا۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں عادل ہے۔

دولت عباسیہ کا ظہور معتزلہ کا زمانۂ فروغ ہے جو المامون، الواثق اور المعتصم کے عہد میں انتہائے عروج کو پہنچ گیا، لیکن اس مذہب الٰہیات میں ایک بنیادی نقص تھا۔ انہوں نے اسلام کی حمایت میں منطق اور صرف منطق کا اس حد تک سہارا لیا کہ زندگی اور اس کے حقائق نظر انداز ہو گئے۔ یوں اسلام ان کے ہاتھوں ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا۔ بالفاظ دیگر منطقی تصورات کا ایک نظام (قب اقبال، کتاب مذکورہ، خطبۂ اول)۔ بنابریں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ فقہا اور محدثین ان کی روش سے بے تعلقی کا اظہار کرتے، بلکہ وہ اس کے خلاف احتجاج بھی کر چکے تھے۔ فقہا اور محدثین نے عقل کا رد تو نہیں کیا، لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ منطق اور فلسفے کا رائج الوقت منہاجات کے زیر اثر ذات الٰہیہ کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی جا رہی ہے خطرے سے خالی نہیں۔ لہٰذا انہوں نے ذات و صفات کا مسئلہ ہو یا کوئی اور بحث، اس سلسلے میں جو قدم اٹھایا آزادانہ تھا اور غیر اسلامی افکار و تصورات کے برعکس قرآن مجید کے حوالے سے غور کیا۔ ان کی روش بیشتر تنقیدی تھی، مگر اس میں بھی ایک مثبت عقلی تحریک کے اجزا موجود ہیں، مثلاً صفات کی بحث میں جب امام احمد بن حنبلؒ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ذات الٰہیہ کے بارے میں یہ نہیں کہ اللہ و نورہ' یا اللہ وعلمہ' بلکہ اللہ بنورہ اور اللہ بعلمہ تو یہ صفات کی ایک ایسی توجیہ ہے جس کی فلسفیانہ قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ (دیکھیے محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ، لاہور ۱۹۶۷ء) لیکن پھر جس طرح ہر عقلی تحریک کی ایک انتہا ہے لہٰذا اعتزال کے خلاف بھی ایک عقلی رد عمل شروع ہوا، جس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یونانیت کا وہ سحر جو شروع شروع کی صدیوں میں عالم اسلام میں پھیل گیا تھا اب اس کے خاتمے کے دن قریب تھے۔ لہٰذا معتزلہ ہی کے اندر امام ابوالحسن الاشعری (رک بان) پیدا ہوئے اور امام موصوف ہی نے بالآخر مذہب اعتزال سے علی الاعلان علیحدگی اختیار کرتے ہوئے الٰہیات اسلامیہ کے ایک نئے مذہب کی طرح ڈالی۔ ہمارا مطلب ہے مذہب اشاعرہ (رک بان) سے۔ انہوں نے معتزلہ کے خلاف صفات کو عین ذات نہیں مانا، یعنی بجائے ان کی نفی کے ان کے جداگانہ تشخص پر اصرار کیا۔ معتزلہ کو رویتِ باری تعالیٰ سے انکار تھا۔ کیونکہ اس سے ذات الٰہیہ کی تجسیم لازم آتی ہے۔ اشاعرہ نے اس باب میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس امر کا تعلق چونکہ احوال قیامت سے ہے لہٰذا ہمیں اس کا اقرار کر لینا چاہیے۔ رہا اعمال کا مسئلہ کہ ان کا خالق کون ہے؟ انسان یا خود اللہ تعالیٰ؟ اور جس میں معتزلہ کی رائے جبریہ (رک بان) و قدریہ (رک بان) کے مقابلے میں یہ تھی کہ انسان قدرِ استطاعت اپنے اعمال کا آپ ذمہ دار ہے، گویا ایک معنوں میں اپنے اعمال کا آپ خالق۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس کسب (رک بان) کا نظریہ قائم کیا، جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اعمال کی خالق تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے البتہ انسان میں کسب واستطاعت کی صلاحیتیں موجود ہیں تاکہ وہ حسب ارادہ جیسا چاہے قدم اٹھا سکے۔ یہ گویا جبر ہی کی ایک ترمیم شدہ صورت تھی، جیسے معتزلہ کا عقیدہ قدریہ کے نظریے کی ترمیم۔

اشاعرہ کا روئے سخن چونکہ ایک مخصوص گروہ، یعنی عقلیینِ اسلام سے تھا لہٰذا وہ انہیں کے حربوں سے ان کے دلائل کی تردید کر رہے تھے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے۔ اشاعرہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں تھے۔ انہیں دراصل اس عقلیت کی تردید منظور تھی جو حکمت یونان کے زیر اثر عالم اسلام میں در آئی تھی۔ لہٰذا وہ منطق یونانی کا رد

منطق ہی سے کرتے رہے۔ انہوں نے یونانیت کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا اس کا اعتراف اہل مغرب کو بھی ہے، (دیکھیے میکڈونلڈ: (...Development of Muslim Theology)۔ وہ چاہتے تھے کہ عقلیین اسلام کی فرسودہ خیالی میں فکر و نظر کی تازگی پیدا کریں۔ اشاعرہ کا سرمایۂ فکر الٰہیات اسلامیہ کے احیا میں اب بھی ایک حد تک بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ فرد، جواہر اور زمان و مکان کے بارے میں انہوں نے جو نظریات قائم کیے آج بھی قدر و قیمت سے خالی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ مفکرین اسلام ان کی طرف از سر نو توجہ کریں۔ (قب اقبال: Reconstruction of Religious Thought in Islam خطبۂ سوم)۔

امام ابوالحسن الاشعری ہی کے زمانے میں امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتریدی نے ماورا النہر میں مذہب الماتریدی (رکّ بان) کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے بھی اللہ کے تصور کو مرکزی حیثیت دی اور مسائل متنازع فیہ میں اپنے خیالات کا اظہار بحث و جدال سے ہٹتے ہوئے کیا۔ مناسب ہوگا یہاں اس اختلاف کے بارے میں بھی مختصراً اشارہ کر دیا جائے جو ماتریدیہ کو اشاعرہ سے تھا، مثلاً ذات و صفات کی بحث میں کہ انہوں نے صفات کی نفی کی نہ اثبات، یعنی انہیں عین ذات مانا نہ غیر ذات۔ ماتریدیہ کے نزدیک صفات ان معنوں میں عین ذات نہیں ہیں کہ ذات سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں۔ بعینہٖ ذات سے ان کے وجود کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں استقلال اور انفرادیت حاصل ہے۔ پھر اس بحث میں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کیا معلل بالحکمت ہیں۔ (یہ بحث معتزلہ اور اشاعرہ میں مدتوں جاری رہی)۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہ افعال معلل بالحکمت تو ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی حکمت اس کے ارادے سے متصادم نہیں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ الٰہیات اسلامیہ اور اس کے مختلف مذاہب کے ظہور اور نشوونما کے بارے میں مستشرقین کا نظریہ ناقابلِ قبول ہے، کچھ اس لیے کہ روحِ اسلام کے بارے میں ان کا علم عموماً سطحی ہے اور کچھ اس لئے کہ ان کا بیشتر مطالعہ جانب دارانہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک الٰہیات اسلامیہ بالفاظ دیگر کلام کا مفہوم وہی ہے جو مسیحی علمِ کلام، یعنی مسیحی عقائد کے یونانی فلسفے سے تطبیق کا اور جس کے لیے انگریزی زبان میں "سکولاسٹسزم" (Scholasticism) کی اصطلاح وضع ہوئی، حالانکہ عالم اسلام میں کلام عبارت ہے فلسفہ مذہب، یعنی مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو سے (قب اقبال: کتاب مذکورہ، خطبۂ اول) نہ کہ اسلامی عقائد کی تطبیق کسی مخصوص مذہب فلسفہ سے۔ ثانیاً انہوں نے اس کے نشوونما کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی معتزلہ اور اشاعرہ میں۔ معتزلہ کا شمار تو وہ عقلیین یعنی ان لوگوں میں کرتے ہیں جنہوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور اشاعرہ کا راسخ العقیدہ (Orthodox) مسلمانوں میں Orthodoxy کی اصطلاح (جس کے معنی راسخ فی العقیدہ ہونا ہے) خالصتاً مسیحی ہے اور اس کا مطلب ہے ان عقائد کی پیروی جن کی تعلیم کسی خاص کلیسا یعنی پیشوایانِ مذہب کی طرف سے دی جائے۔ اسلام میں نہ تو کلیسا کا وجود ہے نہ مذہبی پیشوائی کا، لہٰذا مسیحی دنیا ان اصطلاحوں کو جن معنوں میں استعمال کرتی ہے ان کا اطلاق الٰہیین اسلام پر نہیں ہوتا۔ مستشرقین یہ سمجھتے ہیں کہ معتزلہ ہر امر کا فیصلہ عقل کے حوالے سے کرتے تھے اور اشاعرہ ان کے برعکس متشدد مسلمان تھے جن کا ظہور بھی راسخ فی العقیدہ ہونے کی بنا پر ہوا۔ گویا ان کے نزدیک یہ مذہبی عقائد میں تقلید و تشدد کا ردعمل تھا۔ عقلیت اور آزادی کیخلاف، جس سے عالم اسلام کے ذہنی انحطاط کا آغاز ہوا۔ یہ رائے غلط ہے۔ جسے وہ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) سے تعبیر کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ایک عقلی مؤقف تھا، عقیدہ پرستی نہ تھی، جیسا کہ مغرب میں اس کا مفہوم ہے۔

الٰہیّین کی طرح حکمائے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الٰہیہ تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے الکندی(رک بان) کی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر الفارابی(رک بان) اور ابن طفیل (رک بان) کے بعد ابن رشد (رک بان) ، آخری مسلمان فلسفی تھا جس پر عالم اسلام کی اس فلسفیانہ تحریک کا خاتمہ ہو گیا جس کی ابتدا زیادہ تر فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوئی۔ مگر جس سے مقصود یہ تھا کہ ماضی کے جملہ فلسفیانہ تصورات کے اختلاف سے ایک جدید فلسفیانہ روایت منضبط ہو جائے۔ انہوں نے فکر اور منطق کے سہارے ذات باری تعالیٰ کے اثبات پر عقلی دلائل قائم کیے۔ اس میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آئی، اس لیے کہ مسیحی مفکرین کے مقابلے میں، جو عقیدہ پرستی (Dogmatism) پر مجبور تھے۔ حکمائے اسلام نے جب اسلامی عقائد کا رخ کیا تو دیکھا کہ ان کی حیثیت بجائے خود عقلی قضایا کی ہے، لہٰذا ان کے لیے عقل اور ایمان کی ہم آہنگی کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ چنانچہ ابن رشد کی رائے تھی کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی صداقت ہے جس کا اظہار دو بظاہر مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ عقائد اور افکار کا یہی اشتراک تھا جس کے باعث حکمائے اسلام نے جہاں اس سرچشمۂ علم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان (Intuition) سے تعبیر کیا جاتا ہے وہاں ان کے ہاں متصوفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے الفارابی ایک صوفی کی سی زندگی بسر کرتا تھا اور یہ ابن سینا کا ذوق تصوف تھا جو اسے مشہور صوفی بایزید بسطامیؒ کے پاس لے گیا۔ یہاں اخوان الصفا (رک بان) کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے رسائل میں فلسفہ اور مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم مربوط ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اسمٰعیلیہ (رک بان) نے آگے چل کر مسائل الٰہیات کو جو شکل دی اس کا سلسلہ انہیں رسائل سے مل جاتا ہے۔ اس طرح یہاں حکمت الاشراق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جس میں شیخ مقتول شہاب الدین السہروردی نے اشراق، یعنی ذہن انسانی کی اس استعداد کی بنا پر جس سے حقیقت براہِ راست جلوہ نما ہو جاتی ہے حقیقت مطلقہ کو نور ٹھیرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کی بنیاد آیۂ نور (النور: ۲۴:۳۵) پر تھی، لیکن جس میں عہد ماضی کی تاریخی اور غیر تاریخی شخصیتوں سے لے کر حکمائے یونان و ایران تک کے مذہبی تصورات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔

خالص تصوف کی طرف آیئے تو اللہ تعالیٰ کی ہستی میں یقین کامل، اس کی معرفت اور اس سے تقرب کی آرزو میں زندگی کا جو مسلک قائم ہوا اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اس کی مخلوق کے احترام اور خیر خواہی کے ساتھ ساتھ تزکیۂ عمل اور صفائے باطن کے لیے مسلسل جدوجہد، زہد اور پاکیزگی، ریاضت اور عبادت پر بالخصوص زور دیا گیا۔ خیال یہ تھا کہ ذات الٰہیہ کے اثبات اور اس کی معرفت کا راستہ علم اور عقل کی بجائے صوفیانہ واردات و مشاہدات کی بدولت طے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ نے اس باب میں جس وجدانی اور جذباتی منہاج پر قدم اٹھایا وہ قیاسات منطق اور مجرد فکر سے بھی خالی نہیں رہا، بلکہ اکثر و بیشتر دونوں کے ڈانڈے آپس میں مل گئے۔ مثال کے طور پر الجیلی ہے، جس نے انسان کامل کی بحث میں غیر معمولی فلسفیانہ دقت نظر کا اظہار کیا ہے۔ پھر ابن العربی (رک بان) ہیں، جو فلسفی بھی تھے اور صوفی بھی۔ دراصل اسلامی فلسفے کا ایک بڑا اور اہم حصہ ہمیں صوفیہ کی تحریروں میں ملے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصوف نے اصولاً وجدان کے مقابلے میں فکر اور وارداتِ باطن کے مقابلے میں محسوسات و مدرکات کو بے نتیجہ ٹھہرایا۔ دراصل تصوف کے لیے ناممکن تھا کہ ذات الٰہیہ کے خالی خولی تصور پر اکتفا کرے وہ اس سے تقرب و توسل کا آرزومند تھا۔ تصوف کی دنیا شخصیت کی دنیا تھی، ذات الٰہیہ سے ربط و ضبط، اس سے اتحاد اور اس کی ہستی میں اپنی ہستی کھو دینے کی۔ یوں جن خیالات اور جذبات کو تحریک ہوئی وہ عقلی اور

صوفیانہ دونوں لحاظ سے نظریۂ وحدۃالوجود (رک بآں) میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی، جسے عام طور پر ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود اور ہستی صرف اللہ کی ہے، باقی سب اس کا ظہور و تمثل، جس کا مطلب یہ ہے کہ موجوات عالم بطور اعیان ثابتہ پہلے ہی سے علم الٰہی میں موجود تھے۔ پھر اگرچہ وحدۃالوجود کے اس تصور میں نسخ و فسخ اور حلول ذات کی تو کوئی جگہ نہیں تھی، لیکن اس نظریے کی تعبیر چونکہ اس رنگ میں بھی کی جا سکتی تھی اور اس لیے خطرہ تھا کہ ذات باری تعالیٰ کو ہر شے کا عین ٹھہرایا جائے تاآنکہ خالق و مخلوق میں کوئی فرق باقی نہ رہے اور انسان فنا فی الذات کی کوشش میں خود اپنی ہستی، یعنی "انیت" تک کی نفی کر دے۔ لہٰذا اس نظریے کے خلاف بھی ایک رد عمل شروع ہوا، اس لیے کہ وحدت الوجود میں اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اسلامی تصوف میں اور ویدانت اور نروان میں کوئی فرق باقی نہ رہتا، چنانچہ ہم اس تحریک سے بے خبر نہیں جس کے لیے عجمی تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی اور جس کے مقابلے کے لیے ضروری تھا کہ ذات الٰہیہ کی ورائیت پر زور دیا جائے تاکہ عبد و معبود کا امتیاز قائم رہے۔ اس رد عمل کی ابتدا اگرچہ ابن العربی ہی کے زمانے میں ہو چکی تھی، لیکن اس نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل بہت آگے چل کر اختیار کی۔ ہمارا اشارہ نظریۂ وحدۃ الشہود کی طرف ہے، جس کے سب سے پرزور داعی حضرت مجدد الف ثانیؒ تھے۔ وحدۃالشہود سے یہ سمجھانا مقصود تھا کہ ذات الٰہیہ ہر شے کا عین نہیں، اور عالم مشہود اسی کا پرتو ذات ہے گو وہ خود اس سے وراءالورا ہے۔

الٰہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل سے خاکے میں ہم الغزالی (رک بآں)، الشہر ستانی (رک بآں)، ابن حزم (رک بآں) اور ابن تیمیہ (رک بآں) کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، گو چند نہایت ہی محدود اور مختصر الفاظ میں۔ کتاب **الفصل فی الملل والاھوا والنحل** میں ابن حزم کا منہاج سر تا سر علمی اور تنقیدی ہے۔ اس شہرۂ آفاق تصنیف میں مذاہب اسلامیہ کے سلسلے میں مذہب اور فلسفے سے بڑی عالمانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مصنف کی دقت نظر اور گہرے غور و فکر کا پتا چلتا ہے۔ الشہر ستانی کی الملل والنحل کا درجہ بھی بڑا بلند ہے۔ اگرچہ ابن حزم ایک آزاد خیال مفکر اور الشہر ستانی مذہباً اشعری، تاہم دونوں کو عقلیت (Rationalism) کی تردید منظور تھی تاکہ زندگی کے حقائق مجرد فکر کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان کے بعد امام ابن تیمیہؒ آتے ہیں جن کا زمانہ زوال بغداد سے مؤخر ہے۔ لہٰذا الٰہیات اسلامیہ کا پورا نشو و نما ان کے سامنے تھا۔ انہوں نے اسلامی الٰہیات پر جس طرح نظر ڈالی اور جو نتائج مرتب کیے ان سے مغرب نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ بعینہٖ امام غزالی ہیں جنہوں نے اپنی متعدد تصانیف (بالخصوص احیاء اور تہافتہ) میں مذہب فلسفہ کا جائزہ بہ نگاہ تنقید و تفحص لیا اور ایک ایسے منہاج فکر کی بنیاد رکھی جس نے آگے چل کر فلسفۂ حاضر کے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ بقول سارٹن (Sarton) اسلامی علم کلام ان کے فکر میں معراج کمال کو پہنچ گیا اور یہودی اور مسیحی علم کلام انہیں کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔ پھر ابن خلدون ہے۔ اس نابغۂ علم و حکمت نے مقدمہ میں ابتدا سے لے کر اپنے زمانے تک عالم اسلام کی ذہنی تاریخ کا نہایت مدلل اور پر از معلومات خاکہ خالص علمی انداز میں قلم بند کیا اور اس کے افکار آج کے قاری کے لیے بھی قابل توجہ ہیں۔

عالم اسلام کے دور انحطاط میں بھی فلسفہ ہو یا الٰہیات مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں کا سلسلہ بالکل منقطع نہیں ہوا۔ ملا صدرا اور ملا باقر داماد کا شمار متاخرین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے بھی متقدمین کی طرح ان مسائل پر قلم اٹھایا جو فلسفہ و حکمت اور الٰہیات میں پیدا ہو چکے تھے۔ ان سے کچھ اور آگے بڑھیے تو اس سلسلے میں شاہ ولی اللہؒ دہلوی (رک بآں) کا نام بالخصوص قابل ذکر ہے۔ شاہ صاحب نے حُجۃُ اللہِ البالغہ، نیز الٰہیات اور تصوف میں اپنی متعدد تصانیف میں مسائل کلام سے ایک نئے انداز

میں بحث کی۔ ان کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں اس لئے دونوں کی تطبیق ممکن ہے۔ شاہ صاحب کا تعلق اٹھارھویں صدی عیسوی سے ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جس میں اقوامِ مغرب یا دوسرے لفظوں میں مسیحی دنیا نے عالمِ اسلام پر تسلط قائم کرنا شروع کیا۔ مغرب کے سیاسی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ ذہنی تحریک تھی جس نے طرح طرح سے اسلام کو ہدف اعتراض بنایا، جو آج بھی جاری ہے اور جس سے خود مسلمانوں نے بھی نہایت درجہ غلط اور گمراہ کن اثرات قبول کے، لیکن اس تحریک کے خلاف بھی جلد ہی ایک رد عمل شروع ہو گیا جو اقبال (رک بآں) کے فکر اور شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچا۔ اقبال نے مشرق و مغرف کے افکار و خیالات احوال، داعیات و رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے تقریباً ہر اس مسئلے سے بحث کی جو بنیادی طور پر الٰہیات میں اٹھایا جاسکتا ہے۔ اقبال کی رائے تھی کہ الٰہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب، حکمائے اسلام، فقہا و صوفیہ اور محدثین و مفسرین کی علمی اور فکری کاوشوں میں وہ سب عناصر موجود ہیں جن کی بنا پر ایک جدید مذہب الٰہیات، بلکہ فلسفہ مذہب کی عمارت خالص اسلامی اساسات پر تعمیر کی جاسکتی ہے۔ جہاں تک ذات الٰہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق "انا" کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علمائے لغت کے اس خیال کو مد نظر رکھ لینا مفید ہو گا کہ اللہ اسم ذات ہے، علم ہے اور جامد للفرد۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تاویل اپنے افکار و خیالات کے ماتحت نہ کریں (قب اقبال: مکتوبات، مطبوعہ اقبال اکیڈمی، کراچی، بحث آیۂ نور، بامداد اشاریہ)۔

اقبال سے ہمارا ذہن عالم اسلام کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ المعری (رک بآں) کا نقطۂ نظر خالصتاً عقلی ہے۔ حافظ (رک بآں) اور ابن الفارض (رک بآں) نے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کی۔ ان کے علاوہ کتنے شاعر تھے جنہوں نے تصوف کو اپنا موضوع بنایا۔ مثلاً عطار، سنائی، ملا جامی، حتی کہ بیدل اور غالب، لیکن ان سب میں مولانا جلال الدین رومی (رک بآں) کا نقطۂ نظر بالخصوص قابل توجہ ہے۔ انہوں نے ذات الٰہیہ، عالم کائنات سے اس کے تعلق کو جس انداز میں پیش کیا اور کلام و الٰہیات کے بعض بنیادی مسائل، مثلاً جبر و قدر کی تشریح جس طرح کی وہ ان کے اجتہاد فکر کا ناقابل انکار ثبوت ہے اور جس سے ناممکن ہے کہ فلسفہ و تصوف کی دنیا قطع نظر کر سکے۔

حاصل کلام یہ کہ عالم اسلام نے ذات الٰہیہ کے فہم وادراک میں طرح طرح سے قدم اٹھایا از روئے عقائد، از روئے علم، از روئے عقل اور از روئے فکر و وجدان۔ جس میں قرآن مجید کے علاوہ ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کا اسوۂ حسنہ اور طریق تعلیم و تربیت بھی مسلمانوں کے سامنے تھا۔ لہٰذا آیات قرآنی کی تفسیر اور احادیث نبوی کی تشریح و توضیح ہونے لگی۔ مفسرین و محدثین اور فقہا نے اپنے اپنے رنگ میں ذات الٰہیہ سے بحث کی۔ الٰہیات کے متعدد مذاہب وجود میں آئے اور دلائل و براہین کی عمارت تیار ہونے لگی۔ یہ ہوا تو حکما اور صوفیہ بھی اس میدان میں دوسروں سے پیچھے نہیں رہے۔ ان کے برعکس صوفیہ نے مجرد فکر اور ظن و قیاس کے بجائے داخل اور باطن کی دنیا کا رخ کیا اور اس طرح جو نتائج قائم ہوئے ان کی تصدیق و تثبیت کے لیے احوال و واردات اور مشاہدات روحانی پر زور دیا۔ یہاں ان سیاسی اور اجتماعی حوادث کو بھی پیش نظر رکھ لینا ضروری ہے جن سے امت رفتہ رفتہ متعدد فرقوں میں بٹ گئی۔ فرقہ بندی کا تقاضا تھا کہ ہر فرقہ اپنے اپنے عقائد وضع کرتا اور اس کا جواز منقول و معقول میں ڈھونڈتا، علاوہ ازیں کتنے غیر ضروری مسائل تھے جو مختلف ادوار میں بسبب ان کی ذہنی فضا اور مذہبی احوال کے پیدا ہوتے رہے، مثلاً جہم بن صفوان (رک بآں) نے جبر و قدر کی بحث اٹھائی تو اس کا

ایک پہلو سیاسی بھی تھا۔ بعینہ ذات و صفات کا مسئلہ منطق یونانی کی غلط اندیشی سے متشکل ہوا، کیونکہ اس کا تقاضا تھا کہ ذات او صفات میں فرق کیا جائے۔ یوں ذات الٰہیہ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم اور تعطیل و تجزیہ سے لے کر تنزیہ تک جو سلسلہ نزاع وجدال شروع ہوا اس سے ایک کے بعد دوسرے مذہب الٰہیات کا ظہور ہوا۔ بسا اوقات کسی ایک مسئلے یا اس میں جزوی اور فروعی اختلاف کی بدولت۔ حتیٰ کہ ان کی تعداد اس حد تک بڑھتی چلی گئی کہ یہاں ان کا شمار بھی ناممکن، بلکہ غیر مناسب اور لاحاصل ہے۔

البتہ اس حقیقت کو ہمیشہ مدنظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی فرقوں کے مخصوص عقائد ہوں یا افکار فلسفہ یا متکلمین اور صوفیہ کے نظریے، جہاں تک ذات باری تعالیٰ کا تعلق ہے ان میں بنیادی لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفاصیل یا اظہار خیال اور ادائے مطلب کا۔ رہے ملاحدہ سو ان کی بات اور ہے، نہ ان کے عقائد اور تصورات کی کوئی اہمیت ہے نہ عالم اسلام یا عالم اسلامی سے باہر انہیں کوئی اہمیت دی گئی۔ اس لیے کہ وہ نتیجہ ہیں اس اختلال دماغ کا جو ظہور اسلام پر طرح طرح کے سیاسی، معاشی اور اجتماعی عوامل سے رونما ہوا۔ یہ صرف عقائد اور تصورات ہی نہیں تھے بلکہ قدیم تہذیب و تمدن کی ساری دنیا تھی جو اسلام سے دب رہی تھی۔ ملاحدہ اور زنادقہ کی کوشش تھی کہ انہیں اس کشمکش میں کوئی ایسی راہ فرار مل جائے جس کی بدولت وہ اپنی قدیم روش پر قائم رہ سکیں۔ ان کے خیالات اور عقائد کا مطالعہ باعتبارِ تاریخ تو بے شک دلچسپی سے خالی نہیں، لیکن ازروئے علم و حکمت غیر اہم ہے۔

مآخذ

قرآن مجید کے علاوہ دیکھیے بنیادی کتب حدیث، فقہ و تفسیر، لغت، الٰہیات اور فلسفہ و حکمت نیز:

(۱) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل، مطبعۃ الادبیۃ، ۱۳۲۰ھ۔

(۲) الشہرستانی: الملل والنحل۔

(۳) ابن خلدون: مقدمۃ، طبع لجنۃ البیان العربی قاہرہ، ۱۳۶۷ھ۔

(۴) عقاد محمود: اللہ، مطبوعہ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔

(۵) Iqbal Reconstruction of Religious Tought in Islam,
لاہور ۱۹۶۰ء اردو ترجمہ بعنوان تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از سید نذیر نیازی، مطبوعہ بزم اقبال، ۱۹۵۸ء۔

(۶) مولانا روم: مثنوی۔

(۷) تلمذ حسین: مرآۃ المثنوی، اعظم سٹیم پریس، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۲ھ۔

(۸) خلیفہ عبدالحکیم: حکمت رومی، مطبوعہ مجلس ثقافت اسلامیہ لاہور۔

(۹) بوسانی: مقالہ رومی، بزبان انگریزی، مطبوعہ اقبال، مجلہ بزم اقبال، لاہور جنوری ۱۹۶۵ء۔

(۱۰) اقبال: حرف اقبال، مجموعہ خطبات وغیرہ، مرتبہ شاملو، المنار اکادمی، لاہور ۱۹۴۵ء، بالخصوص مقدمہ اسرار خودی۔

(۱۱) ابوزہرہ: مذاہب الاسلامی، قاہرہ۔

(۱۲) اآ، لائڈن، طبع اول و طبع ثانی، بذیل مادہ۔

(۱۳) اآ، عربی، بذیل مادہ۔

(۱۴) اقبال مکتوبات، اقبال اکیڈمی، کراچی ۱۹۵۷ء۔

(۱۵) شبلی: الکلام، نامی پریس، کانپور ۱۹۰۴ء۔

(۱۶) شبلی: علم الکلام، مطبع احمدی، علی گڑھ

(۱۷) سید سلیمان: ارض القرآن، مطبوعہ دار المصنفین، اعظم گڑھ۔

(۱۸) معلقات السبع معلقہ زُہیر۔

(۱۹) المہائمی: تبصیر الرحمٰن، مصر۔

(۲۰) سید رشید رضا: تفسیر المنار، مطبعۃ المنار، قاہرہ۔

(۲۱) اقبال: زبور عجم، بالخصوص "گلشن راز جدید"۔

(۲۲) لسان، مطبعۃ المیریۃ، مصر ۱۳۰۱ھ۔

(۲۳) الرازی: مفاتیح الغیب، مطبعۃ العامرۃ الشرفیۃ، ۱۳۰۸ھ۔

(۲۴) الغزالی: تہافۃ الفلاسفۃ، دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(۲۵) وہی مصنف: مشکوۃ الانوار، قلمی نسخہ، کتب خانہ جامعہ پنجاب لاہور۔

(۲۶) وہی مصنف: احیاء العلوم الدین، طبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ۔

(۲۷) Stuttgart Geschichte der Philosophie in Islam, T. G. Boer. 1901.

(۲۸) Muslim Theology ... Development of D.B. Macdonald 1960 Lahore.

(۲۹) Arabic thought & its place in History, O' Leary, London, 1958.

(۳۰) ابوالکلام، ترجمان القرآن، مکتبہ سعید، ناظم آباد، کراچی۔

(۳۱) Studies in a Mosque Lane Poole, London, 1893.

(۳۲) Enkers in Islam Dig Mu'tazaliten oder Die Friede, · H. Steimer, 1965. لائپزگ

(۳۳) A History of Muslim Philosophy Otto Harrosowits, 1962-1967.

(۳۴) Wiesbaden Muslim Philosophy History of Otto Harrosowits, 1963.

(۳۵) مجدد الف ثانیؒ: مکتوبات، اردو ترجمہ بعنوان گنجینۂ انوار رحمانی، مطبع اسلامی، لاہور ۱۳۳۰ھ۔
(۳۶) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ از عبید اللہ سندھی، مکتبہ بیت الحکمت، لاہور، ۱۹۵۰ء۔
(۳۷) وہی مصنف: فیوض الحرمین، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء۔
(۳۸) وہی مصنف: ہمعات، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۳۶ء۔
(۳۹) وہی مصنف: القول الجمیل، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۵۷ء۔
(۴۰) History of The Arabs P.K. Hitti, London, 1940.
(۴۱) Spirit of Islam Amir Ali, London, 1961.
(۴۲) Short History of Saracens Amir Ali, 1927.
(۴۳) Understanding of Islam: Schuan Mutozela: T.W. Arnold, Paris 1961.
(۴۴) The Mutozela: T. W. Arnold, 1952.
(۴۵) Development of Metaphysics in Persia: London, 1908, M. Iqbal.
(۴۶) Averrocs: E. Renan et Averroisne, Paris 1861.
(۴۷) Ma'rry Uber die philosophiche Gedichte der Abul Ala: Von Kremer, Viana, 1883.
(۴۸) Avicenna: Carra de Vaux, Paris 1900.
(۴۹) الخیاط: الانتصار، مطبعۃ دار الکتب المصریہ، قاہرہ، ۱۳۴۴ھ۔
(۵۰) الاشعری: مقالات الاسلامیین، دولت مطبعہ سی، استانبول ۱۹۲۸ء۔
(۵۱) الباقلانی: کتاب التمہید، بیروت ۱۹۵۷ء۔
(۵۲) عبد القاہر البغدادی: اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸ء۔
(۵۳) الشہرستانی: نہایۃ الاقدام، طبع الفرڈ غیوم، ۱۹۳۱ء۔
(۵۴) البیضاوی: طوالع الانوار، مطبعۃ الخیریہ، ۱۳۲۳ء۔
(۵۵) Ahmad bin Hambal and the Mihna: M. Patter, London, 1897.
(۵۶) Lerausgegeben der Araber ... aus der Schriften der Lauteren Bruder Die Philosophie: Fdr. Dietrici, Berlin, 1861-1879.
(۵۷) Zur Geschichte Abul Hasanal Ashari: W. Spitta, 1871.
(۵۸) Des Asharithums Zur Geschichte: M. Schreiner, 1891.
(۵۹) Acad, (۶۰)Die Philosophichen Ansichten von Razi und Tusi: M. Hotten, Bone, 1912.
of Amsterd, mane de Pexistence de Dieu dans la theologie musul-Lesprevues: J. Wensinck, 1936.
(۶۱) Baitrage zur Islamichen Atomenlehre: S. Pines, Berlin, 1936.
(۶۲) Amische Attributenlehre, Die feruhisl: O. Pretzi, 1940.
(۶۳) BIFAO Ghazzali et saint Thomas Aquin: Beauracueil S. de 1947 Page 237 - 239.
(۶۴) ابن مسکویہ: الفوز الاصغر، مطبعۃ السعادۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔
(۶۵) النسفی: عمدۃ۔
(۶۶) وہی مصنف: العقائد مطبع علوی، لکھنؤ ۱۲۹۳ھ۔
(۶۷) ابو رضا: ابراہیم بن سیار النظام، قاہرہ ۱۳۶۵ھ۔
(۶۸) اقبال نامہ: مجموعہ مکاتیب اقبال، لاہور ۱۹۵۱ء۔

خدا اور خداشناسی

علی اکبر دہخدا،
ترجمہ و تلخیص: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

(علی اکبر دہخدا مرحوم، کا شمار ایران کے چند نامور محققین اور دانشوروں میں ہوتا ہے۔ ان کی وفات ۱۹۵۶ء میں واقع ہوئی۔ ان کی علمی فضیلت اور وسعت معلومات کی بنا پر انہیں علامہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انہیں قدیم اور جدید علوم پر جو عبور تھا اور تحقیق میں انہوں نے جس دقت نظر سے کام لیا، اس کی بنا پر وہ اپنے معاصرین میں "بہترین فاضل محقق" کے طور پر جانے جاتے تھے۔ لغت پر انہیں بڑا عبور حاصل تھا۔ اس ضمن میں ان کی ایک شاہکار تصنیف و تالیف "لغت نامہ" ہے جس کی تالیف میں انہوں نے اپنی زندگی کے آخری پینتیس قیمتی سال صرف کیے۔ یہ لغت نامہ کئی جلدوں پر مشتمل اور ایک طرح کا دائرۂ معارف (انسائیکلوپیڈیا) ہے۔ اس میں الفاظ کے معانی اور ان کے شواہد کے علاوہ شخصیات، اماکن اور اعلام پر بھی مقالات ہیں۔ ان کی وفات کے بعد اس کام کو ڈاکٹر محمد معین پروفیسر تہران یونیورسٹی نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ اس کام سے متعلق مرحوم دہخدا بہت سے کارڈ چھوڑ گئے تھے جنہیں ڈاکٹر معین نے ترتیب دیا۔ ذیل میں اسی "لغت نامہ" سے خدا اور خداشناسی سے متعلق مرحوم دہخدا کی تحقیق کا نچوڑ پیش کیا جا رہا ہے۔ مرحوم نے جگہ جگہ حوالے دیے ہیں۔ راقم نے عبارت کی روانی کو برقرار رکھنے کی خاطر ان حوالوں کو آخر میں مآخذ کی صورت میں لکھ دیا ہے۔ تلفظ کی صحت کے لیے زیر زبر وغیرہ کی علامتوں کی بجائے انہیں عبارت میں لکھ دیا ہے تاکہ کتابت یا کمپوزنگ وغیرہ کی غلطی کا امکان نہ رہے۔ عبارت کی وضاحت کے لیے کچھ الفاظ کا اضافہ کیا اور انگریزی ہجوں کے ساتھ اردو ہجے بھی دے دیے ہیں۔ (یزدانی)

خدا:

(خ پر پیش) الٰہ اور اللہ کی مانند ذات باری تعالیٰ کا نام ہے۔ برہان قاطع کے حاشیے میں اس لفظ کی وجہ اشتقاق یوں بیان ہوئی ہے: متاخر پہلوی زبان (میں اس کی شکل) XVATAY (خُوتای) ہے، پہلوی اشکانی میں xvatadh پازند

میں xvadai(۲)۔ بعض نے اس لفظ کو اوستائی لفظ xvadhaya (hudhaya) سے مشتق جانا ہے، جب کہ نولد کہ نے اس وجہ اشتقاق میں بجاطور پر شک کا اظہار کیا ہے، کیونکہ فارسی کا "خدای" اور پہلوی "خواتای"، لفظ Xwalaya یا Xwaladha سے زیادہ قریب ہے اور اس کا بھی سنسکرت کے Salas+aya (ازخودزندہ) یا سنسکرت ہی کے لفظ Svalas+adi (ازخود آغاز کردہ) سے تعلق ہے۔(۳)

چونکہ لفظ "خدا" مطلق ہے، اس لیے ذاتِ باری تعالی کے علاوہ اور کسی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اس صورت میں ایسا ممکن ہے جب یہ مضاف کی صورت میں ہو، جیسے کدخدا اور دہخدا کہا جاتا ہے، کیونکہ خدا بمعنی "خود آیندہ" (خود آنے والا) کے ہے، اس لیے کہ یہ مرکب ہے "خود" اور "آ" کے لفظوں سے، لفظ "آ" مصدر. آمدن کا صیغۂ امر ہے اور ظاہر ہے کہ امر اسم معنی کی ترکیب سے اسم فاعل کے معنی پیدا کر لیتا ہے اور چونکہ حق تعالی اپنے ظہور میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے لہذا اس صفت سے اسے پکارا گیا۔(۴) پارسی (اہل ایران) صرف خداوند تعالی پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ بندگی شیخ واحدی فرماتے تھے کہ اکثر مواقع پر اس لفظ کی اصل صورت دال معجمہ (یعنی ذال) کے ساتھ تھی جسے اب دال مہملہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، تاہم "خدا" کا لفظ خداوند جلّ جلالہ کے نام کے علاوہ اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ جناب امیر شہاب الدین حکیم دالِ مہملہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ بہر حال جب یہ لفظ مرکب صورت میں ہو جیسے خانۂ خدا، کدخدا، دولت خدا تو پھر غیر خدا پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کے معنی ہوں گے: گھر کا مالک اور خداوند دولت۔(۵)

یہودی "یہوہ" کہتے ہیں جب کہ ہندی میں خدا کو "رام / ایشور" کہا جاتا ہے۔ کتاب مقدس کی قاموس میں ہے: خدا یعنی از خود وجود میں آیا ہوا اور یہ تمام موجودات کے خالق اور کل کائنات کے حاکم کا نام ہے اور وہ ایک ایسی روح ہے جو ازلی ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں اور جو وجود میں، حکمت و قدرت اور عدالت و کرامت میں تغییر ناپذیر اور ناتبدیل ہے۔ جو انواع مختلف اور متنوع طریقوں سے خود کو موجودات میں ظاہر کرتی ہے۔ خدائی صفات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ تمام ممکنات سے کامل تر ہے کیونکہ قدوس ہے اور لاغنی، وہ ہر جگہ موجود ہے اور قادر کل ہے، بے تبدیل ہے، عادل و رحیم اور محبت و کلیم ہے۔

سوی آسمان کردش آن مرد روی بگفت ای خدا این تنِ من بشوی

(ابو شکور بلخی)

(آگے اسی طرح اشعار میں لفظ خدا کے استعمال کی مثالیں ہیں)۔

فارسی کے مذہبی ادب میں خدا کے لیے درج ذیل اسماء اور ترکیبات استعمال ہوئی ہیں، ان میں سے بعض میں اس کا اصل وصف ہے اور کہیں کہیں موصوف کی جگہ استعمال ہوئی ہیں۔ اس لغت نامہ میں سبھی کا ذکر اپنی اپنی جگہ پر ہوگا۔ ان کی فہرست یہ ہے:

آخر (خ کے نیچے زیر)(۶)، آفریدگار، آفرینندہ، اَحد، اَحسَب الحاسبین، اَحسَنُ الخالقین، احکم الحاکمین،۔۔۔ بصیر ۔۔۔ بندہ نواز، پاک داد، پروردگار، پیروزگر، توّاب، توانا ۔۔۔ جان آفرین، جبّار:

چنین کہ کرد تواند مگر خدای بزرگ   کہ قادر است و حکیم است وعالم و جبّار
(ناصر خسرو)

(خدائے تعالیٰ کے سوا، جو قادر ہے، حکیم ہےاور عالم و جبار ہے، ایسا کون کر سکتا ہے)۔

جلیل، جمیل --- جہان آرا، جہان آفرین، جہان بان، جہان دار، جہان داور، جواد، چارۂ بیچارگان---

(بہت سی صفات خداوندی فارسی اور عربی میں دی گئی ہیں، اور بیشتر ناصر خسرو کے اشعار سے مثالیں ہیں)۔

خدا سے متعلق ایرانی ضرب الامثال اور حکمت کی باتیں:

-- تو تو خود سے گیا (اب) خدا تیرے بچوں کو عقل دے۔
-- خدا، باپ اور ماں سے زیادہ مہربان ہے۔
-- خدا ایسے بندے سے خوش نہیں ہے جو خداوند کی قسم سے راضی نہیں ہے۔ (شعر سعدی)
-- خدا تیرے منہ سے سنے، اے کاش ویسا ہی ہو جیسا تو کہتا ہے۔
-- خدا بندے کی رگ گردن سے بھی زیادہ نزدیک ہے۔
-- خدا کو سفید بالوں کی شرم ہے، حرمت کا دھیان رکھنا چاہیے۔
-- میرا دل ہر وقت یہ نوید دیتا ہے کہ حق کو سفید بالوں سے شرم آتی ہے، یہ تعجب کی بات ہے اگر اسے مجھ سے شرم آتی ہے، اس لیے کہ مجھے تو اپنے آپ سے شرم نہیں آتی۔ (اشعار سعدی)
-- خدا نے پہلے حلال کیا پھر حرام، مطلب یہ ہے کہ اصل اباحت ہوتی ہے۔
-- خدا اس آنکھ کو اس آنکھ کا محتاج نہ کرے۔ یہ احتیاج، نیاز خواری اور زبونی لاتی ہے۔
-- جب خدا صحیح طور پر کسی پر کوئی دروازہ بند کر دیتا ہے تو پھر لطف و کرم سے کوئی دوسرا در کھول دیتا ہے۔ (شعر)
-- خدا بندے کی آزمایش کرتا ہے۔ بندے کو چاہیے کہ خدا کی ستایش کرے۔ (شعر، ادیب پیشاوری)
-- خدا نے بندے کو آنکھ دی ہے، مقصد یہ ہے کہ تم نے بُری چیز کیوں انتخاب کی ہے۔
-- خدا نے اسے (آدمی کو) ہاتھ دیے، مقصد یہ ہے کہ اپنے کام دوسروں پر نہیں چھوڑنے چاہئیں۔
-- خدا نے آدمی کو شعور دیا، مطلب یہ کہ تو بری چیز کیوں چنے، اچھا کیوں نہ پرکھے اور جانے۔
-- خدا نے آدمی کو عقل دی ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
-- خدا نے آدمی کو ہوش دیا ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
-- "خدا بخت بدہد" (خدا اچھے نصیب کرے)۔ یہ جملہ زیادہ تر عورتوں میں رائج ہے۔ کسی ایسی عورت کے بارے میں رشک و حسد کے طور پر کہتے ہیں جو اپنے شوہر یا اقربا کے نزدیک عزیز ہو۔

-- خدا چاہے تو نر سے بھی بچہ دے دیتا ہے۔ کسی بیوقوف سے لوگوں نے کہا کہ تو مینڈھوں (بکروں) کی بجائے بکریاں کیوں نہیں پالتا تاکہ تجھے ان کے بچوں کا فائدہ ہو۔ اس نے جواب دیا: اگر خدا خواہد از نر نیز بچہ بدہد۔

-- خدا چھت کے مطابق برف دیتا ہے۔ مثال: جس کی چھت زیادہ اس کی برف زیادہ۔

-- خدا ہر کسی کو اس کے دل کے مطابق دیتا ہے۔ حاسد اور رشک کرنے والا بیشتر فقیر اور بے بضاعت ہی رہتا ہے۔

-- خدا بینی کا طالب خود بینی سے نہ ہو، یعنی متواضع شخص (عاجزی کرنے والا) خدا بین ہے، متکبر نہیں۔

-- خدا ہمیں پاک کرتا ہے اور ہمیں خاک کرتا ہے۔ یہ ایک دعا ہے جو موت سے پہلے کی جاتی اور خدا سے بخشش و مغفرت کے لیے کی جاتی ہے۔

-- خداپرست، شکم پرست نہیں ہوتا۔ یہ شکم پرستی کی مذمت میں ایک ضرب المثل ہے۔

خداشناسی: (خُ، دَا + شِ، نَا سی)

خدا کی شناخت (پہچان)، معرفتہ اللہ ، کنایۃً تدین و دینداری کے معنوں میں۔

دانشِ خدا شناسی:(۱) خدا شناسی کا شعور اپنے حقیقی معنوں میں فلسفے کا ایک حصہ و شعبہ ہے، جسے ایک طرف تو توصیفِ جہاں سے سروکار ہے۔۔۔ ہو بہو صورت میں نہیں بلکہ ایک برتر روح اور ایک اقدس و اعلیٰ عقل سے اس کے ربط کی بنا پر۔۔۔ اور دوسری طرف (وہ شعبہ یا شاخ) باری تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق بحث کا حامل ہے اور انسان اور جہان سے اس ذات کے ارتباط کی بات کرتا ہے۔ اپنے منطقی مباحث میں مذاہب کے باہمی موازنے اور ”دین کی وجدانی نفسیات“ کا دم بھرتا ہے۔ اس لحاظ سے خداشناسی کو اگر ایک طرف عام فلسفے سے تعلق ہے تو دوسری طرف بحث کے موقع پر ”وجدانِ دینی“ سے، جبکہ اس کے مظاہر عالی اپنی جدا حیثیت بھی رکھتے ہیں اور ہر علم و فلسفہ سے الگ بھی ہیں۔

خداشناسی کے ساتھ وجدانِ دینی (۲) کے تعلق کے بارے میں کچھ اس قسم کے نظریات ہیں کہ وجدانِ دینی کی اساس و بنیاد ایسی چیز پر ہے جو علوم طبیعی میں کام آنے والی چیز کے علاوہ ہے اور وہ اس طرح کہ یہ اساس و بنیاد اسے (وجدانِ دینی کو) ایسی قوت و قدرت عطا کرتی ہے جس سے وہ حقیقت سے متعلق بصیرت پیدا کر لیتی ہے اور یہ امر کسی اور طریق سے ممکن نہیں ہے۔

جب معاملہ اس طرح ہے تو بہتر یہی ہے کہ ہم بحث کے آغاز کے لیے ”وجدانِ دینی“ کے خداشناسی کے ساتھ تعلق کی بات کریں اور اس کے بعد دوسرے مطالب کی طرف توجہ کریں، یعنی تین انسانی معلومات۔۔۔ جیسے علومِ طبیعی اور فلسفے کی تمام شاخوں کے حوالے سے خدا شناسی کے ساتھ ”وجدانِ دینی“ کے عناصر و اجزا کے بیان کی طرف آئیں۔

فلسفیوں کے نظریے کے مطابق انسان کے مادی و طبیعی معارف کا سرچشمہ و اساس، مادی دنیا کی معرفت یا

نوع انسانی کی معرفت کی مانند حسی ہے، کیونکہ انسانی ذہن ہمیشہ اس کے مظاہر یعنی محسوسات کے مابین ایسے روابط پیدا کرتا ہے کہ آخرکار ان روابط میں سے "عقلِ معاشی کی بصیرت"، اور "علوم" اور "ماوراء الطبیعت" کا ظہور ہوتا ہے۔ نیز یہی حسی مدرکات اور ان سے ظہور پذیر ہونے والے افکار ہمیشہ ایسے احساسات و رجحانات اور افادیتوں کی فراہمی کا باعث بنتے ہیں جن کا نتیجہ فضایل، اصولِ اخلاق اور حسن شناسی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ لہذا اس بنا پر خداشناسی سے متعلق نوع معرفت، دینی عقاید اور آرا، جہانِ محسوس، انسانی ذہن اور تاریخ بشری کے انعکاس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس نظریے کے مقابلے میں خداشناسوں کا عقیدہ ہے، جو کہتے ہیں کہ "وجدانِ دینی" کی بنیاد ایک اور ادراک پر ہے جو حس کے نتیجے سے ہٹ کر ہے اور جو کسی دوسرے احساس پر تکیہ کرتا ہے بجز اس عام احساس کے جو علوم اور مختلف بشری معارف میں کام آتا ہے۔

اس گروہ کے عقیدے کے مطابق اس قسم کا ادراک، بسیط احوال و مقامات سے، مناسب مدرکاتِ حسّی کی اسی سادگی و بے رنگی اور عدمِ وسیلہ کے ساتھ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس بنیاد پر بھی ہمیشہ ایسی بصیرت حاصل ہوتی ہے جو حقیقت الحقایق(۳) کے کشف کا باعث بنتی اور طبیعی علوم کی مبانی ایک مستقل (اپنی الگ اور آزادانہ حیثیت مالک) ویلہ ہے۔

اگر بصیرت کا یہ منظر، علمِ حصولی کی ہر پرکھ سے ماوراء ہو تو کافی ہے کہ ہم شروع میں وحدت "وجدانِ دینی" کی طرف توجہ کریں اور اس کے نتیجے میں خداشناسی کے خاص باب تک پہنچیں۔ بظاہر وجدانِ دینی میں ایک ایسا جزو موجود ہے جو منطقی شک کے دائرے سے باہر ہے، اور یہ جزو جس بھی صورت میں قرار پائے، یعنی اس امر سے ہٹ کر کہ وہ وجدانِ دینی کے فعلی یا انفعالی پہلو کا سہارا لے، ہمیشہ اس بات کا موجب بنتا ہے کہ "وجدانِ دینی" وجدانیات کی ایک خاص قسم بن جائے جو اپنی ہم ریشہ انواع سے متمایز ہو اور یہ فرق و تمیز بھی حقیقت یا حقایق عینی کا تمایز ہو جس کا انسانی ذہن نے یوں جواب دیا ہے۔ دینی وجدانیات اپنے عملی پہلو (انفعالی پہلو نہیں) کے لحاظ سے بعض فضائل کی حامل ہے، جیسے "ارادت"، "عشق"، "ہیبت" اور "حمد" او. یہ فضائل اگرچہ دین و مذہب سے مختص نہیں ہیں، تاہم ان امور میں جو ہمیشہ دین سے متعلق ہیں اور ان میں جو غیر دینی ہیں، کسی حد تک فرق ہے۔

"عشق" یا "احترام":

دینی میں عشق و احترام کے ساتھ دیگر موضوعات متفاوت ہیں اور (یہ تفاوت) کسی ایسے امر کے وجود کی بنا پر ہے جو اولاً صرف ادیان میں موجود ہے اور ثانیاً ہر انفعالِ دینی ہمیشہ اس کا جواب ہے اور وہ ہے مسئلہ "ربانیت" اور یہ مسئلہ اس حد تک واضح ہے کہ حتی کہ وہ لوگ بھی جو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اختلاف و تفاوت ارزش گذاری Evaluation کی ایک ایسی نوع کے وسیلے سے ہے جو صرف ادیان میں موجود ہے اور وہ ارزشِ بے حد تقدس کی بدولت ہے، پھر بھی دین کی فطرت اور اس کے لوازم کو ایک ایسے موجودِ واحد کے وجود پر قائم کرتے ہیں جو ادیان کے ظہور کا موجب ہے۔

غرض جب مذکورہ امر پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل شکوک کی طرح اس مافوق الفطرت وجود سے وابستہ مسائل کے بارے میں مسلسل ایسے شکوک وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں جن پر غور کرنا ضروری ہے، آیا یہ مافوق الفطرت مقدس وجود

ہمیشہ مذکورہ بے واسطگی کے ساتھ فہم میں آجاتا ہے؟ آیا اس کی روحی کیفیات کی ماہیت، محسوسات یا حسی ادراکات سے متفاوت ہے؟ آیا اس کا ادراک اس قدرت و قوت کے وسیلے سے ہے جو متعارف نفسیات (یعنی روحی کیفیات) میں معروف اور جانی پہچانی قُوا سے الگ ہے؟

یہاں تاریخ ہماری جو مدد کرتی ہے اور دین کے اولین دنوں کی سرگزشت سے بھی جو کچھ معلوم ہوتا ہے، اس کے مطابق اس مافوق الفطرت وجود نے ہمیشہ وجودِ طبیعی میں حلول کیا ہے اور یہ امر آدمی کے لیے خوف وغیرہ ایسا احساس پیدا کرنے کا باعث بنا ہے۔ چنانچہ یہ بات "پاکی"، "ناپاکی" اور "عبادتِ حیوانات و مردگان" ایسے مفاہیم سے معلوم ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی الوہی واقعیت جو ایک طرف تو "عدی الذہنی" کے ہر خاصے سے ہٹ کر ہے --- یعنی وہ خاصہ جو ایک بے وسیلہ ادراک یا احساس کا تعین کرتا ہے اور دوسری طرف اس لائق ہے کہ ادیان اور اساطیر میں رلا پا لے۔

الغرض یہ بعید نہیں کہ خدا کا ابتدائی مفہوم، یعنی وہ مفہوم جو بعد میں موجودہ معنوں میں تصورِ خدا کا باعث بنا، ان ذہنی اور دماغی افعال سے پیدا ہوا ہو جو انسانی بصیرت کے اجرا میں عام طور پر بروئے کار آتے ہیں اور قابلِ ادراک طبیعی موضوع پر تطبیق کے قابل ہیں اور یہ کہ یہ مفہوم قدوسیت کے معنی کو صحیح قرار دیتا ہے، نیز وہ دینی احساسات وجذبات کو بھی ابھار سکتا ہے۔ اب جب یہ نظریہ بیان ہو گیا اور اگر موردِ قبول ٹھہرا تو اس لحاظ سے دینی وجدانیات کا اولین ظہور، انسان میں اس بنیاد پر ہونا چاہیے جو بلند مرتبہ فلسفیوں نے رکھی ہے اور وہ عالمِ مادی اور انسانی دنیا کے ابتدائی ترین تفلسف کا ایک حاصل و نتیجہ ہے، نہ بے دلیل و بے بنیاد ظہور و شہود، دوسرے لفظوں میں ایک استعدادِ عالی کا عمل جو اشراق و شہود میں بروئے کار آتا ہے۔ اس لحاظ سے خدا کے روح کے ساتھ براہ راست ربط کے بارے میں اصحاب دین کا قول اور خداشناسوں کے اقوال اس بے واسطگی (براہ راست طریقے) سے متعلق نہیں ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہے، بلکہ یہ ایک علتی مسئلہ ہے اور بالنتیجہ اس کا مشاہدہ براہ راست مشاہدہ نہ ہوگا، کیونکہ خلاصۂ کلام یہاں اس قفضیہ کی تصدیق ہے:

"کسی نے بھی خدا کو کبھی نہیں دیکھا ہے"۔

اصل لن ترانی:

البتہ عارف اور صوفی اس قانون سے الگ ہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کہ یہاں ان کے عقیدے کی قدر و اہمیت جانچی جائے، اس لیے کہ صوفی جب بات کرنے پر آتا ہے تو وہ اپنی خاص قدرت و قوت اور اپنی وجدانیات کا دعویٰ کرتا ہے، اور وہ ایک طرح کی "ظاہر الصلاحی" بلاواسطگی ہے، جو کسی دلیل کے بغیر بیان ہوئی (بلاشبہ صاحبانِ حِس کی نظر میں)--- خدا کے بارے میں ہماری بصیرت وہی بصیرت ہے جو ہم روح اور خویشی خویشتن خویش میں رکھتے ہیں، وہ روح اور خویشی و خویشتنی جو مادی کا بعد سے مجزء اور متمایز ہے---

بلاشبہہ عہد بشری کے آغاز ہی سے خدا کے ساتھ تعلق اور ربط کا وجود تھا، اس کے بغیر کہ ہم صراحت کے ساتھ یزدان اور اہرمن کے مفہوم تک پہنچے ہوں۔ تاہم اس تعلق اور ربط نے کبھی دین کی صورت اختیار نہیں کی ہے، ہاں یہ اس وقت ہوا جب انسان اس عقیدے تک پہنچا کہ اس قسم کی موجودات، خدائی ہیں۔ کتاب مقدس میں آتا ہے: "جو کوئی خدا

کے نزدیک آئے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس بات کا معتقد ہو کہ کوئی خدا ہے"۔ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ دین اور دینی وجدانیات ہمیشہ خداشناسی کی فکر و نظر پر بنیاد پذیر اور مبنی ہوتا ہے اور خداشناسی کی فکر و نظر کبھی بھی دینی وجدانیات سے وجود میں نہیں آسکتی، کیونکہ دینی وجدانیات صرف اسی وقت وجود میں آتی ہے جب خداشناسی کی فکر رونما ہو۔ اصحابِ دین میں یہ بات مروج ہے کہ خداشناسی کی آراء ہمیشہ دینی وجدانیات پر مبنی اور بنیاد پذیر ہوتی ہیں اور ان افکار خداشناسی کو بھی دینی وجدانیات کی توجیہ و تفسیر کے سوا کوئی اور کام نہیں، البتہ یہ عقیدت اس حد تک صحیح ہے کہ دینی وجدانیات اور افکار۔ خداشناسی کی تاثیر و تاثر کے حلقے میں اپنی حرکت کے آغاز کا نقطہ کس جگہ کو ٹھہرائیں۔ مثلاً اگر ہم فزیکل اعداد کے سلسلے پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہر طاق عدد، جُفت عدد سے پہلے اور ہر جُفت عدد طاق سے پہلے آتا ہے۔ لہٰذا اگر ہم جفت اعداد کی طاق اعداد پر اور اس کے برعکس طاق اعداد کی جفت اعداد پر تقدیم و تاخیر کے اس حلقے میں آگے بڑھیں تو بلاشبہ ہم اس سلسلے کے پہلے عدد یعنی "ہندسہ ایک" تک پہنچ جاتے ہیں اور اسی صورت اگر ہم خداشناسی پر دینی وجدانیات اور دینی وجدانیات پر خداشناسی کے معنی کے تقابل و توقف کے سلسلے میں پیچھے کو لوٹ جائیں اور ایسے نقطے تک پہنچ جائیں جو اس سلسلے کا سرچشمہ ہے تو ہم دیکھیں گے کہ آخرکار یہ وقفے ہمیں ایک بہت ہی خام قسم کی طبیعی خدا شناسی تک پہنچا دیں گے جو ہر وجدانِ دینی پر مقدم اور تمام وجدانیاتِ دینی کے ظہور کا سبب ہے۔ اس طور ہر وجدانِ دینی ایک فکر خداشناسی سے اٹھتی ہے اور خداشناسی کی یہ فکرِ نو بعد کی وجدانِ دینی نو کے وجود پذیر ہونے کا باعث بنتی ہے۔

خداشناسی کا فلسفے سے ارتباط:

بہت بعید کے زمانوں سے فلسفہ، خداشناسی کے پہلو کا حامل رہا ہے۔ علم اور یونانی مابعدالطبیعیات کے آغاز سے، کیا یونانیوں کے وسیلے سے اور کیا دوسری دانشور قوم کے طریق سے، فلسفے نے خدا کے وجود اور ذات کے بارے میں بہت سی آراء کو جنم دیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی گروہ نے اسی کثرت سے دیگر مسائل میں اور کم و بیش خداشناسی سے متعلق نظریے کا اظہار کیا ہے، جیسے کائنات کا مبداء اور سرنوشت اور انسانوں کی زندگی۔ تاریخ کے بہت سے حصے میں عالی مرتبہ فلسفیوں نے خداشناسی کے مسائل کی طرف توجہ کی ہے، اور اس کے برعکس اصحاب دین کی جانب سے بھی اغلب ملاحظے میں آیا ہے کہ ان کے بڑے بڑے دماغوں نے اس بڑے رجحان کا مظاہرہ کیا ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے سروکار پیدا کریں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور خداشناسی، مابعدالطبیعیات میں آکر باہم مل جاتے ہیں اور فلسفی اور خداشناس ایک امر میں ہم قول ہو جاتے ہیں۔ ناگفتہ نہ رہے کہ چند خداشناس ہمیشہ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ وہ مابعدالطبیعیات کے خشک استدلالات کے دائرے سے اپنے عقیدے کو ایک طرف رکھیں۔ اس سلسلے میں ان کے عقائد کلیۃً خداشناسی کے پہلو کے حامل ہیں اور وہ (عقائد) کسی بھی صورت مابعدالطبیعیات کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ لیکن اس کے باوجود اس گروہ کے ایمانی عقاید و اصول سبھی مابعدالطبیعیات کے ٹھوس اصول اور حقیقت الحقایق سے متعلق ابلاغیات ہیں، یعنی ایک مسئلہ جس قدر مابعدالطبیعیات کا پہلو لیے ہوئے ہے اسی قدر وہ خالص مذہبی پہلو کا حامل ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں "محمد بن عبداللہ نے، آپؐ پر اللہ کا درود ہو، ابوجہل یا ابولہب کے ہاتھوں تکلیفیں اٹھائیں"، تو یہ اگرچہ ایک تاریخی فضیحت ہے اور اس کا مذہب اور مابعدالطبیعیات سے کسی قسم کا بھی ربط و نسبت نہیں

ہے، لیکن اگر اس سے ہمارا مقصد یہ ہو کہ پیغمبرؐ اسلام کی تکالیف بنی نوع انسان کے فائدے، مثلاً نجات بشر کے لیے تھیں تو اس ضمن میں ہمارا بیان ایک حقیقت پر مبنی ہوگا اور وہ خدا کا ربط ہے انسانوں کی روح کے ساتھ جو ایک طرف مابعد الطبیعیاتی پہلو کا حامل ہے تو دوسری طرف ایک مکمل طور پر دینی عقیدت ہے۔ اس سے ہٹ کر فلسفہ اور دین میں ارتباط یعنی مابعد الطبیعیات اور فلسفے میں ارتباط، خداشناسی میں بھی کئی بہت سے مواقع پر راہ پا گیا ہے اور اس کو اس نے کمک پہنچائی ہے، جن میں سے ہے: "بصیرت کو ایک نظام میں لانا" (Systematization) اور "وحدت کی طرف کھینچنا" (Unification)۔

فلسفہ، حتی کہ حکمت ربوبی کبھی دین کی جگہ نہیں لے سکتی اور اسے ایسا دعویٰ بھی نہیں ہے۔ فلسفے کا دعویٰ تو فقط یہ ہے کہ وہ ایمان و عقل کے "ایک طرف جھکاؤ" کی نشان دہی اور ثابت کرے کہ ایمان کی محتویات، عقل کے نزدیک بیان کے قابل ہیں۔ اس کے علاوہ فلسفہ کا ایک اور فریضہ ان اعمال کی پرکھ میں مشغول ہونا ہے جو ہماری دانش میں درکار ہیں اور ان مدرکات کی تنقید ہے جو ہماری حضوری و حصولی بصیرتوں میں موجود ہیں، یقیناً انسانوں کی بصیرت کی حقیقت و صحت اور حدود پر گہری توجہ کر کے (ان مدرکات وغیرہ کی تنقید ہے)، کیونکہ یہ فریضہ خداشناسی کے میدان میں خود ایک خاص محل کا حامل ہے، کیونکہ خداشناسی میں ہمیں ضرورت ہے کہ ہم گہرے فہم و شعور سے اپنی بصیرت اور اپنے ایمان کے درمیان رابطے پر غور کریں۔ یہاں گہری تحقیق کے لیے یہ مناسب ہے کہ ہم اپنی قہقرائی (پیچھے لوٹنے والی) تنقید کو، خداشناسی جزمی (Dogmatic) کے موضوع میں اس حد تک جاری رکھیں جہاں تک تاریخ ہماری مدد کرتی ہے، کیونکہ کسی نظام و بصیرت کی تکمیل کے لیے مشروع رجحان اس بات پر ہے کہ وہ جاننے اور زیادہ جاننے کے اشتیاق میں تبدیل ہو اور ایک امر سے، اس سے پہلے کہ وہ خوب جانا جائے، گذر جائے اور دوسرے میں مشغول ہو جائے۔ قرونِ وسطیٰ میں جب خداشناسی، علمی و تنقیدی پہلو سے زیادہ جلبِ مرید کا پہلو لیے ہوئی تھی، اور اس کے نتیجے میں سسٹم کی صراحت و تکمیل زیادہ تر دعویٰ وقت کی مورد تھی، (جیسا کہ ایک دل جلے تاریخ نویس نے ملاحظہ کیا ہے)، ہمیشہ اس خواہش وقت کے ساتھ "لا ادری" کا ایک ردعمل دینی احترامات کے لائق توجہ مباحث کے ساتھ لازم و ملزوم رہتا تھا، کیونکہ خداشناسوں کے لیے یہ قدرتی امر ہے کہ وہ "متقدمین" کی تحقیق تک اپنے آپ کو "نتائج" کے استخراج میں مسلسل مصروف رکھیں اور یہی وجہ ہے کہ کلمۂ "جزمی" (Dogmatic) خداشناسی کے ایک ایسے رشتے کو عملاً آشکار کرتا ہے جس کے معنی کا دائرہ بعض اوقات اس کے اصل معنی سے چھوٹا ہو جاتا ہے، اور "خداشناسی جزمی" ان مواقع پر، ان آرا کی نسبت بے اعتباری کی سند بن جاتی ہے جو ایک طرف تو واضح نہیں ہیں اور دوسری طرف کوئی بھی استدلال انہیں روشن نہیں کر سکتا۔ تاہم اگر فلسفہ اس موقع پر ایک تنقیدی روش کی صورت میں میدان میں اترتا اور Dogmitism کی تصحیح کرنے والا بنتا ہے تو فلسفیانہ خداشناسی بھی اس ضمن میں جزم (Dogma) کی مخالفت نہیں کرتی۔

ہم کچھ اس طرح کی خداشناسی کے حامل ہیں جو دنیا، انسان اور تاریخ بشری کے مطالعے سے تجربے کی صورت میں ہاتھ لگتی ہے، کہ ایک طرف تو وہ غیر استدلالی ہے اور غیر تجرباتی (Apriori) مفاہیم سے اسے کوئی سروکار نہیں اور دوسری طرف اس کے مطالعہ میں تجربے کی روش سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس معاملے میں اس عنوان پر طبیعی عنوان مناسب اور اس لائق ہے کہ اس عنوان سے بحثوں میں مدد لی جائے۔ "یولیس قدلیس" کے زمانے سے ایک ایسا خداشناس جانا پہچانا گیا ہے جس نے

لکھا: "خدائی نامرئی امور جو تخلیقِ کائنات میں مشاہدے میں آتے ہیں، مخلوقاتِ الٰہی میں سے سمجھے جاتے ہی"۔ اسنے یہ اظہار کر کے ایک ایسی خداشناسی کے وجود کی نشاندہی کی جواز روئے تجربہ ومشاہدہ ثابت ہوتی ہے۔

خداشناسی استدلالی، خدا کے وجود کو اسی التزام سے لائقِ اثبات جانتی ہے جس طرح اقلیدس کے مسئلے کو جانتی ہے، لیکن اسکے برعکس خداشناسی تجرباتی اس نظریے کی نفی کرتی اور کہتی ہے کہ اس مقولہ بصیرت میں اس قسم کا کلام ہے جیسا بصیرتِ فرد میں اپنی روح میں ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی بصیرت سوائے صاحبِ بصیرت کے لیے کسی دوسرے کی نسبت سے، قطعیت کی حامل نہیں ہوتی۔ صاحبان تجربہ اسبات کا اظہار کرتے ہیں کہ جہان مادی کے بارے میں ہماری علمی بصیرتیں (یعنی علم حصولی) جو یقینیات اور قطعیات کی صورت میں باہر آئی ہیں، اصولِ موضوعات، کہ غیر قابلِ اثبات ہیں، اور ان اعمال کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہیں جن کا تعلق ایمان سے ہے، اور ان کی وضاحتوں کے دونوں میدانوں میں عمل پر تکیہ کیا جاتا ہے جو ہماری بہت سی منطقی تصدیقات اور گواہیوں سے متفاوت ہیں۔ وہ گواہیاں اور تصدیقات جو ہمارے منطقی قیاسات کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں اور ایسے نتائج ہوتے ہیں جو ہماری بدیہیات پر مبنی ہوتے ہیں، بجائے اس کے کہ وہ ایسے نتائج ہوں جو مختلف تحقیقات یا نتیجہ گیریوں پر قائم ہوں۔۔۔ بہر حال حقائق کی قلمرو کامل میں معلومات محض پر توجہ دیے بغیر، جسے ہم از روئے نزاکت، بصیرت کا نام دیتے ہیں، ایمان کے سوا کسی اور بات کا احتمال نہیں ہے، ہمیں فقط اس امر کی قابلیت ہے کہ ہم منطقی بنیں نہ کہ سوفیصد منطقی۔

یوں ہے علم و فلسفہ کے ساتھ ایمان و عقل اور خداشناسی کے رابطے کی بحثِ تجربی۔ جو کچھ بیان ہو چکا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی بھی ایسی دلیل موجود نہیں ہے جو خداشناسی کے ابتدائی اعتقادات کے لیے ٹھوس اور دقیق معنی والے لفظ کی صورت میں ہو۔ اور موجود ہونے کی صورت میں ایسی دلیل اس اصل کی نمائش سے عبارت ہے۔ خداشناسی، دنیا اور انسان کی انتہائی منطقی تعبیر ہے، اس دعوے پر مکمل دلیل وسند کی نشاندہی کے ساتھ۔

خداشناسی استدلالی کی طرح خداشناسی کی دیگر مبانی ہیوم اور کانٹ کی تنقید کا نشانہ بنیں۔ اس بات کی کوششیں کی گئیں کہ خداشناسی کے لیے جدید مبانی تاسیس ہوں، کیونکہ اس کے قدیم دلائل سوفسطا آمیز بھی تھے اور ناکافی بھی، اور بصیرت کی نظریاتی روشیں، جو ان دلائل پر مبنی تھیں، جب اپنی اساس کھو بیٹھیں تو نظروں سے گر گئیں اور اس کے ساتھ ہی تجرباتی آداب بھی جو موضوعات کی تلاش میں تھے، تاکہ اس وسیلے سے ایمان کی توضیح روشن فکری کے طریق سے کریں، کانٹ کے بعد کے وارثوں کی توجہ اپنی طرف مبذول نہ کرا سکے۔۔۔

مسلمانوں نے اپنے مباحثِ خداشناسی کی بنیاد خدائے واحد اور قرآن میں بیان شدہ (ذات) کو قبول کرنے پر رکھی اور یونانی حکمت کی اصطلاحوں اور ڈھانچوں سے استفادہ کر کے اپنے علمی حلقوں میں اس پر بحث و غور کرنے میں لگ گئے۔ یہ خداشناسی جو اسلامی قلمرو میں یونانی فلسفہ کے ورود کے بعد تاسیس پذیر ہوئی، بعد میں "کلام" (علم کلام) کے نام سے موسوم ہوئی، اور مسلمانوں کے تاریخ کے مختلف ادوار میں اس نے خاصی پیشرفت کی، اور عالم اسلام کے بڑے بڑے دماغوں نے اپنی اپنی جگہ اس کی اشاعت و توسیع کے لیے بڑی کوشش کی۔ "کلام" میں اس بات کی سعی کی گئی ہے کہ متکلم،

دینِ اسلام کے اصولوں کو منطقی اور عقلی صورتوں کے ساتھ عقول و اذہان کے سامنے رکھے تاکہ بقولِ اصحاب کلام، ایمان اور عقل کے درمیان ایک ربط و پیوند عمل میں آئے۔ یہ بات کہ کلامِ اسلامی کس طرح وجود پذیر ہوا، اس کی توسیع و اشاعت میں کیسے کیسے دماغوں نے تکلیفیں اٹھائیں اور وہ کن مباحث کو محیط ہے، اس کے لیے اس لغت نامہ (لغت نامہ دہخدا) میں لفظ کلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ فلسفے میں خداشناسی کی بحث "الٰہیات" کے ذیل میں آتی ہے اور یہ دو مباحث پر مبنی ہے: ایک تو الٰہیات عام معنوں میں اور دیگر الٰہیات خاص معنوں میں۔ عام معنوں میں الٰہیات نے جو "فلسفہ اولیٰ"، "حکمت ماقبل الطبیعیات" اور "مابعد الطبیعیات" کے ناموں سے بھی مشہور ہے۔ مندرجہ بالا اسماء میں اپنی وجہ تسمیہ، درج ذیل نتائج و آرا سے اخذ کی ہے۔

اسے "فلسفہ اولیٰ" اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا موضوع وجودِ مطلق ہے اور وہ ہر دیگر شے پر مقدم ہے، کیونکہ وجودِ حقیقی کو، جیسا کہ فلسفے میں اس کا اثبات ہوا ہے، "بالا حقیہ والحقبہ" ماہیتوں پر تقدم حاصل ہے۔ جہاں تک اسے "فلسفہ ماقبل الطبیعیات" کا نام دینے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے تعلیم و تعلّم میں تاخرِ وضعی ہے، اور بالآخر اسے "عام معنوں سے الٰہیات" سے جو موسوم کرتے ہیں تو اس دلیل پر کہ اس کا موضوع وجودِ مطلق، مرسل اور خصوصیات میں سے کسی ایک خصوصیت میں غیر مقید ہے، خاص معنوں میں الٰہیات کے موضوع کے برعکس، کہ اس میں وجوبِ ذاتی کی خصوصیت اخذ ہوئی ہے۔۔۔ خاص معنوں میں الٰہیات میں آغازِ سخن ذاتِ واجب الوجود کے احکام سے ہوتا ہے اور اس کا تسلسل اس ذات جل جلالہ کی صفات تک پہنچتا ہے۔ حکمتِ متعالیہ میں، جس کی بنیاد ملاصدرا شیرازی نے رکھی، عرفانی مباحث اور شہودہائے صوفیانہ داخلِ فلسفہ ہوئے اور خاص معنوں کی حامل الٰہیات نے، فلسفے کے دوسرے مباحث کی مانند، اپنے اوپر صوفیانہ رنگ و صبغہ چڑھا لیا۔ یہ فلسفہ اگرچہ مشائیوں کی قیل و قال پر تکیہ کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ صوفیانہ حال کے سوز سے بھی بہرہ ور ہے۔ صفاتِ باری تعالیٰ یہاں اس ذات کے متعدد چہرے جانے جاتے ہیں۔۔۔ اس بحث کے بارے میں مزید جاننے کے لیے مندرجہ ذیل کتب و مآخذ سے رجوع کیا جائے۔

- دائرۃ المعارف بریتانیکا (انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا) لفظ Theology میں۔
- اسفار ملاصدرا، دو عنوانوں کے تحت "الٰہیات بمعنائی اعم و اخص"۔
- غرر الفوائد از حاجی مالے ہادی سبزواری، "الطہیات بمعانی اخص" کے عنوان کے تحت، متن و حاشیہ مطبوعہ سال ۱۲۹۸ ھجری قمری۔

حواشی

خدا:

۱۔ ناظم الاطبا، برہان قاطع، آنندراج

۲۔ ہوبشمان ص ۵۴ ج، "مسینا ۹ ۲،۱۳"۔

۳۔ مختلف عقائد سے متعلق معلومات کے لیے رجوع کریں۔ بارتولد ۱۸۶۲۔۔۔ ہوبشمان ۷۱ ۴، تتبعات ایرانی، دار مستتر، ص ۷، یشتبا ۱، ۴۲، خردہ اوستا ۵۵ ۲۔۔۔ اشکاشی Xuda، زباکی Xudai، گریرسن ۸۴، کرکلی Xuda، پہلوی اور پازند خوتای میں یہ شاہ کے معنوں میں آیا ہے اور "خوتای نامک" یعنی شاہنامہ، فارسی زبان میں لفظ خدا کے معنی "اللہ" کے لیے گئے ہیں۔ (برہان قاطع پر ڈاکٹر معین کا حاشیہ)۔

۴۔ غیاث اللغات۔

۵۔ شرفنامہ منیری۔

۶۔ یہاں تلفظ کے لیے زیر زبر وغیرہ کی علامتوں کو عبارت میں دینا طوالت کا باعث ہوتا، اس لیے آگے چل کر ویسے ہی علامتیں لگا دی گئی ہیں۔

خداشناسی:

۱۔ Theology.

۲۔ ہم نے وجدانی دینی Religious Experience کا ترجمہ کیا ہے، اس لیے کہ "وجدانیات" (جیسا کہ منطق میں نشان دہی کی گئی ہے) علم کی چھ بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے اور چونکہ عالم اور معلوم اصلِ اتحاد کے بموجب عاقل و معقول متحد ہیں، اس لیے وجدانیات بھی اس اتحاد کی بنا پر فاعلی پہلو پیدا کر لیتی اور حقیقت کے ادراک میں مصروف ہو جاتی ہیں۔

۳۔ Ultimate Reality.

الرؤف
مالك الملك
ذو الجلال والاكرام
المقسط
الجامع
الغني
المغني
المانع
الضار
الله
قرآنی دُعائیں

دعا

ادارہ

دعا: (ع، جمع: ادعیۃ)، (دَعَا یَدعُو دُعاء و دَعویٰ، لغوی معنی بلانا، پکارنا، منسوب کرنا، نام رکھنا جیسے دَعَوتُ اِبنی زیدا (میں نے اپنے بیٹے کا نام زید رکھا) عبادت کرنا اور مدد طلب کرنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے(دیکھیے لسان العرب، تاج العروس اور المفردات، بذیل مادہ)۔ دعا کا اصطلاحی معنی اللہ تعالیٰ سے استمداد و استغاثہ ہے، اپنے یا کسی کے حق میں (ل)، یا کسی کے خلاف (علیٰ)۔ اللہ تعالیٰ سے دعا تین طرح سے ہوتی ہے: (۱) اس کی توحید بیان کرنا اور اس کی حمد و ثنا کرنا، جیسے کہ کہا جائے یا اللہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنتَ، اور جیسے رَبَّنَا لَکَ الْحَمْد، (۲) اللہ تعالیٰ سے عفو و رحمت ایسی چیزیں طلب کرنا جن سے اس کا قرب حاصل ہو، جیسے اَللّٰھُمَّ اغفرلنا، (۳) دنیا کی بھلائی کی درخواست کرنا، جیسے اَللّٰھُمَّ ارزُقنِی مَالًا وَّ وَلَدًا (ابو اسحاق کا قول، در لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تہلیل و تحمید کو بھی دعا کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ سے جزا حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

اذا شغل عبدی ثناؤہ علی عن مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السّائلین○ دعویٰ بھی دعا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے:

وَاٰخِرُ دَعْوٰھُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○(یونس:۱۰)

ترجمہ: اور ان کا آخری قول یہ (ہو گا) کہ خدائے رب العالمین کی حمد (اور اس کا شکر) ہے۔

(قرآن مجید میں لفظ دعا تقریباً ان جملہ معانی میں (تسمیہ کے سوا) استعمال ہوا ہے: بلانا، پکارنا، جیسے:

لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُمْ کَدُعَاءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا ؕ (النور: ۶۳)

ترجمہ: پیغمبر کے بلانے کو ایسا خیال نہ کرنا جیسا تم آپس میں ایک دوسرے کو بلاتے ہو۔

منسوب کرنا، جیسے:

اُدْعُوْھُمْ لِاٰبَآئِھِمْ ھُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰہِ ۚ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَاءَ ھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ فِی الدِّیْنِ وَ مَوَالِیْکُمْ ؕ (الاحزاب : ۵)

ترجمہ: لے پالکوں کو ان کے (اصلی) باپوں کے نام سے پکارا کرو کہ خدا کے نزدیک یہی بات درست ہے۔ اگر تم کو ان کے باپوں کے نام معلوم نہ ہوں تو دین میں وہ تمہارے بھائی اور دوست ہیں۔

عبادت کرنا، جیسے:

اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ عِبَادٌ اَمْثَالُکُمْ فَادْعُوْھُمْ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ O

(الاعراف: ۱۹۴)

ترجمہ: (مشرکو) جن کو تم خدا کے سوا پکارتے ہو تمہاری طرح کے بندے ہی ہیں (اچھا) تم ان کو پکارو اگر سچے ہو تو چاہیے کہ وہ تم کو جواب بھی دیں۔

استمداد و استغاثہ، جیسے:

وَادْعُوْا شُھَدَآءَکُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَO(البقرۃ:۲۳)

ترجمہ: اور خدا کے سوا جو تمہارے مددگار ہوں ان کو بھی بلا لو اگر تم سچے ہو۔

قَالُوْا یٰمُوْسَی ادْعُ لَنَا رَبَّکَ بِمَا عَھِدَ عِنْدَکَ (الاعراف: ۱۳۴)۔

ترجمہ: کہتے کہ موسیٰ ہمارے لئے اپنے پروردگار سے دعا کرو جیسا اس نے تم سے عہد کر رکھا ہے۔

ایسی متعدد احادیث ہیں جن میں دعا کا ذکر پایا جاتا ہے (اور جن میں اس کی فضیلت و اہمیت کو واضح کیا گیا ہے)۔ امام الغزالیؒ نے احیاء علوم لدین (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)، ۱:۳۷۴ تا ۳۷۸ میں اس قسم کی کئی احادیث کا ذکر کیا ہے (جیسے ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "لَیْسَ شَیْءٌ اَکْرَمَ عَلَی اللّٰہِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الدُّعَآءِ، النعمان بن بشیر سے روایت ہے: اِنَّ الدُّعَآءَ ھُوَ الْعِبَادَۃُ، اَلدُّعَآءُ مُخُّ الْعِبَادَۃِ، سَلُوا اللّٰہَ تَعَالیٰ مِنْ فَضْلِہٖ فَاِنَّ اللّٰہَ تَعَالیٰ یُحِبُّ اَنْ یُّسْأَلَ وَ اَفْضَلُ الْعِبَادَۃِ اِنْتِظَارُ الْفَرَجِ ۔ خود باری تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دعوت دی ہے کہ اس سے دعا کریں، جیسے:

اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْیَۃً اِنَّہٗ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَO(الاعراف:۵۵)

ترجمہ: (لوگو) اپنے پروردگار سے عاجزی سے اور چپکے چپکے دعائیں مانگا کرو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

وَ قَالَ رَبُّکُمُ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَھَنَّمَ دَاخِرِیْنَO(غافر:۶۰)

ترجمہ: اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ تم مجھ سے دعا کرو میں تمہاری (دعا) قبول کروں گا۔ جو لوگ میری عبادت سے از رہ تکبر کنیاتے ہیں عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے۔

اور

وَ اِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ (البقرۃ:۱۸۶)۔

ترجمہ: اور (اے پیغمبر) جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں تو (کہہ دو کہ) میں تم (تمہارے) پاس ہوں۔ جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔

لیکن قضائے حوائج کے لیے کسی غیراللہ سے دعا نہیں کرنی چاہیے:

فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰہِ اَحَدًاO (جن:۱۸)

ترجمہ: تو خدا کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرو۔

بلکہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے دعا کرنی چاہیے، کیونکہ سب سے بڑا گمراہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر کسی سے استمداد کرے۔

وَ مَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَ هُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غٰفِلُوْنَ O (الاحقاف : ۵)۔

ترجمہ: اور اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہو سکتا ہے جو ایسے کو پکارے جو قیامت تک اسے جواب نہ دے سکے اور ان کو ان کے پکارنے ہی کی خبر نہ ہو۔

البتہ کافروں کی دعا بے اثر اور بے سود رہتی ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ لَا يَسْتَجِيْبُوْنَ لَهُمْ بِشَيْءٍ اِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ اِلَى الْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهٖ ؕ وَ مَا دُعَآءُ الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ O (الرعد:۱۴)

ترجمہ: اور جن کو یہ لوگ اس کے سوا پکارتے ہیں وہ ان کی پکار کو کسی طرح قبول نہیں کرتے مگر اس شخص کی طرح جو اپنے دونوں ہاتھ پانی کی طرف پھیلا دے تا کہ (دور ہی سے) اس کے منہ تک آ پہنچے حالانکہ وہ (اس تک کبھی بھی) نہیں آ سکتا اور (اسی طرح) کافروں کی پکار بیکار ہے۔

وَ مَا دُعٰٓؤُا الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ O ع (المومن:۵۰)

ترجمہ: اور کافروں کی دعا (اس روز) بے کار ہو گی۔

اور جن باطل معبودوں سے وہ دعا کرتے ہیں وہ ان کی دعا میں سے کچھ نہیں سن پاتے۔

اِنْ تَدْعُوْهُمْ لَا يَسْمَعُوْا دُعَآءَكُمْ ۚ وَ لَوْ سَمِعُوْا مَا اسْتَجَابُوْا لَكُمْ ؕ وَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكْفُرُوْنَ بِشِرْكِكُمْ ؕ وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ O ع (فاطر: ۱۴)۔

ترجمہ: اگر تم ان کو پکارو تو وہ تمہاری پکار نہ سنیں اور سن بھی لیں تو تمہاری بات کو قبول نہ کر سکیں۔ اور قیامت کے روز تمہارے شرک سے انکار کر دیں گے اور (خدائے) باخبر کی طرح تم کو کوئی خبر نہیں دے گا۔

ایک تنقیدی تجزیے میں دعا کے معانی میں صلوٰۃ، ذکر (رک بآں) حزب اور ورد کا ذکر بکثرت آتا ہے۔ دل میں کی جانے والی عبادت کا مفہوم کسی حد تک ذکر اور فکر (کی اصطلاحات) سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ دعا میں ہمیشہ ایک باضابطہ استدعا کا تصور شامل ہوتا ہے، چاہے یہ دعائے خیر ہو یا دعائے بد۔ حالات کے مطابق دعا (خدا سے استدعا کرنا) کئی طرح کی ہو سکتی ہے۔ بنابریں دعا کا ترجمہ ذاتی التجا کرنا بھی جائز ہے، (دیکھیے ابن تیمیہ: فتاویٰ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ ا : ۱۹۷۱، مترجمہ Eassai sur : Laoust let doctrine sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۲۹، جہاں ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ تلاوت قرآن حکیم سے صلوٰۃ افضل ہے اور تلاوت قرآن حکیم ذکر سے افضل ہے اور ذکر انفرادی دعا سے افضل ہے)۔ مزید برآں یہ اجتماعی قدر و قیمت اور قومی پہلو کی بھی حامل ہو سکتی ہے۔ دعا کے لیے الفاظ کے انتخاب میں انسان آزاد ہے، لیکن اکثر و بیشتر وہ دعائیں پڑھی جاتی ہیں جو متون قرآن حکیم و حدیث میں موجود ہیں۔ (علمائے کرام

نے قرآنی دعاؤں کو ادعیۃ القرآن ایسی کتابوں میں جمع کر دیا ہے اور ماثورہ دعاؤں کو الگ رسائل و کتب میں، مثلاً ابن السنی الدینوری: عَمَلُ الْیَوْمِ وَ اللَّیْلَۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۱۵ھ، ابن تیمیہ: جوامع الکلم الطیب فی الادعیۃ والاذکار، ابن الجزری الذدمشقی: اَلحِصْنُ الحَصِیْن مِنْ کَلَامِ سَیِّدِ الْمُرْسلِیْنَ، چاپ سنگی مصر ۱۲۷۷ھ، بولاق ۱۳۰۰ھ و ۱۳۰۷ھ، اور چاپ سنگی مکہ ۱۳۰۷ھ، السیوطی: عمل الیوم واللیل، اردو تراجم کے ساتھ بھی مسنون دعاؤں کی کئی کتابیں موجود ہیں، مثلاً پیارے رسول کی پیاری دعائیں، مکتبہ سلفیہ لاہور اور مولانا اشرف علی تھانوی مناجات مقبول)۔

جن رسائل میں دعا کی ہدایت و تلقین کی گئی ہے، اور خاص طور پر صوفیہ کے رسائل میں، ان میں دعا کے لئے لازمی شرائط اور اس کے ضوابط و آداب کا بیان ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ان شرائط و ضوابط کا مقصد یہ ہے کہ درگاہ الٰہی میں اجابت دعا کی زیادہ سے زیادہ ضمانت دلائی جائے، الباجوری: حاشیہ --- علی جوہرۃ التوحید، (قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۹۰ تا ۹۱) میں شرائط دعا کا ذکر یوں آیا ہے: اکل (=رزق) حلال، اجابت دعا پر مکمل یقین رکھتے ہوئے دعا کرنا، دوران دعا میں ذہنی یکسوئی، گناہ، خونی قرابت داروں کے مابین دشمنی یا کسی مسلمان کے مفاد کو نقصان پہنچانے کے لیے دعا نہ مانگنا، اور آخر میں یہ کہ کسی ناممکن کام کے لئے دعا نہ مانگنا، کیونکہ ایسا کرنا خدا کے حضور میں سوء ادب ہے۔

دعا کے آداب

بہترین وقت کا انتخاب جو الباجوری کے نزدیک تجود، اقامت یا دوران اذان کا وقت ہے، دعا کی قبولیت کی شرائط میں سے ہے کہ باوضو ہو کر دو رکعت ادا کرنے کے بعد اعتراف گناہ اور احساس ندامت کے ساتھ دعا کی جائے، قبلہ رُخ ہونا، ہاتھ اٹھانا، دعا کے آغاز، وسط اور خاتمے پر خدا کی حمد و ثنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا (آداب دعا میں شامل ہے)۔

بعض صورتوں میں جب دعا کا مقصد امت کی عام فلاح و بہبود ہو تو یہ دعا ایک مسلمہ مذہبی رسم کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی نمایاں ترین مثال صلوٰۃ (نماز) استسقاء (بارش کے لیے دعا) ہے، اس مقصد کے لیے دعا سے پہلے دو رکعت نماز (رک بہ صلوٰۃ) اور ؛ خطبے نیز چادر کو الٹنے کی رسم کا ادا کرنا ضروری ہے، میت کے لیے دعا کے بھی متعدد آداب مقرر ہیں (اور یہ بھی نماز (صلوٰۃ) کی شکل میں ہوتی ہے)۔

دعا کو پراثر بنانے کے لیے یہ شرائط اور آداب ملحوظ رکھے جاتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الفاظ کی تاثیر بڑھانے کے لیے شرعی طہارت اور (ہاتھ اٹھانے کے ساتھ تضرع و الحاح) بھی ضروری ہے۔ یہ آخری نکتہ بحث طلب ہے، جن تصنیفات میں اکثر و بیشتر مواقع پر دعا کی تلقین کی گئی ہے ان میں وضو اور ہاتھ اٹھانے پر زور دیا جاتا ہے، اس کے لیے وہ اس حدیث کا سہارا لیتے ہیں کہ: "حضور نے دعا میں ہاتھ اٹھانے سے پہلے وضو کیا"۔ (البخاری، مغازی، ۲:۵۵)، لیکن النسائی" اور احمد بن حنبل" (۲:۲۴۳) صرف صلوٰۃ (دعائے) استسقاء میں ہاتھ اٹھانے کے قائل ہیں۔

اسلامی عبادات میں اس بات پر اصرار ہے کہ دعا کو خیر و بہبود بالخصوص امت مسلمہ کی بہبود کے لیے نیز

خود اپنی اور دوسروں کی روحانی بہبود کے لیے دعائے خیر کے طور پر ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔ جس طرح انسان کا تخیل اس کے اپنے جسم پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مزید برآں انہیں کرہ سماوی نے انسانوں کی دعا کے بارے میں صلاح دی اور پھر یہ صلاح عالمگیر سلسلۂ اسباب و علل میں اپنی جگہ بنا لیتی ہے۔ اس وقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ درحقیقت ان اسباب کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہے کہ دعا قبول ہوتی ہے۔ ابن سینا کے قول کے مطابق دعا ہی کرہ سماوی کے ساتھ انسان کا بلاواسطہ رابطہ استوار کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعائیں جو خاص طور پر بارش، اور ایسی ہی دوسری باتوں کے لیے مانگی جائیں بڑی افادیت کی حامل ہوتی ہیں (النجاۃ، ص ۳۰۱، دیکھیے L Gardet7 La pensee religieuse d, Avicenne، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷)۔

دعا کا عقلی جواز پیش کرنے کی جو متعدد کوششیں کی گئیں وہ اس امر کی شہادت دیتی ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں دعا کی بڑی اہمیت ہے۔ جہاں تک متقی مسلمانوں کا تعلق ہے ان کے نزدیک دعا انسان اور کرہ سماوی کے درمیان رابطہ نہیں بنتی بلکہ اصل رابطہ براہِ راست دعا کرنے والے اور خدا کے درمیان ہے۔ اس سے یہ معروف تصور مکمل ہوتا ہے بلکہ بسااوقات رفیع تر ہوتا ہے کہ اسم کو مسمی پر قدرت حاصل ہوتی ہے (یعنی دعا کرنے والا اللہ تعالیٰ سے خطاب اپنی حاجت کی نسبت سے کرے، اگر شفا مطلوب ہو تو کہے یا شافی، اگر رزق مطلوب ہو تو کہے یا رزاق، حاجت سے متعلق صفت کے ساتھ خطاب کرنا دعا کی استجابت پر اثرانداز ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر دعاؤں میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے، مثلاً :

رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّٰحِمِيْنَO (المومنون: ۱۱۸)

ترجمہ: میرے پروردگار مجھے بخش دے اور (مجھ پر) رحم کر اور تم سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

فَاغْفِرْلَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ اَنْتَ خَيْرُ الْغٰفِرِيْنَO (الاعراف:۱۵۵)

ترجمہ: تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔

وَارْزُقْنَا وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَO (المائدۃ: ۱۱۴)

ترجمہ: اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں: (نیز مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ 'الدعاء')۔

(اردو دائرہ معارف اسلامیہ)

اللہ کی حمد و ثنا کرنا انسانوں تک محدود نہیں بلکہ یہ خود خداوندتعالیٰ کا فرمان ہے کہ جملہموجودات عالم خواہ وہ جاندار ہوں یا بے جان، اس کی حمد و ثنا میں مشغول اور اس کی بارگاہ میں محو مناجات رہتے ہیں، تو ایسے میں کون ہے جو اس کی جانب دست دعا بلند نہیں کرتا۔

ہر شخص کا قلب عرفان و آگہی کا مرکز ہے اور وہ اس عظیم اور وسیع کائنات کے اندر موجود سرچشمہ زندگی کے ساتھ مربوط و منسلک ہے۔ اس کے دل کی کھیتی کو صرف دعاؤں کی آبیاری سے ہی سرسبز و شاداب رکھا جا سکتا ہے۔ مناجات انسان کے لئے ایک خوبصورت تحفہ ہے۔ یہ اس کی ایک لطیف اور اہم ضرورت ہے۔ دعا اللہ تعالیٰ کی طرف انسان کی پرواز ہے۔ مناجات و دعا کی بدولت انسان کو سیر روحانی اور مکاشفہ داخلی کی نعمتیں میسر

آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کی زندگی کے مختلف امور میں جن اسباب کو موثر قرار دیا ہے ان میں دعا و مناجات بھی شامل ہے۔ ایک شخص جب اپنی تمام تر توجہات کو خداوند عالم کی طرف مبذول کر لیتا ہے، اس کے ساتھ راز و نیاز میں مشغول ہو جاتا ہے اور اپنی آرزوؤں کو اس کی بارگاہ میں پیش کرتا ہے تو اپنا گوہر مقصود درگاہِ الٰہی سے جلد پا لیتا ہے۔ درست ہے کہ اس کی ذات وحدہ لا شریک اپنے بندے کے ہر امر سے بخوبی واقف ہے مگر جس طرح اس نے فطرت اور انسان کے درمیان رابطہ میں سعی و کوشش اور جہد و عمل کو موثر قرار دیا ہے اور اسی بنا پر جو شخص محنت نہیں کرتا وہ ثمر حاصل نہیں کر پاتا، اس طرح خالق کائنات نے اپنے اور بندے کے درمیان مستحکم تعلق خاطر کے لیے دعا اور مناجات میں بڑی تاثیر رکھی ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مناجات کے وقت عالم محسوسات کے صحیفہ پردے انسان کے دل پر سے ہٹ جاتے ہیں اور روح انسانی کی شمع فروزاں نورافشاں ہو جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ یہی وہ موقع ہے جب ضمیر انسان کو تسکین و راحت نصیب ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی آلائشیں دھل جاتی ہیں، روح کو دولت اطمینان اور قلب کو ثروت انبساط مل جاتی ہے اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب انسان کو اپنی ذات کے کمالات کا صحیح شعور حاصل ہوتا ہے کیونکہ مناجات تو عظمتِ الٰہی کے اعتراف، خضوع و خشوع کے ساتھ اظہار اور خود کو رضا خداوندی کے تابع کر دینے ہی کا دوسرا نام ہے۔

قرآن مجید میں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جن کی رو سے دعا و مناجات کو منجملہ اسباب و علل عالم قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا:

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِيْ صَدْرِيْ ۝ۙ وَ يَسِّرْ لِيْٓ اَمْرِيْ ۝ۙ (طٰہٰ: ۲۵۔۲۶)

ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے۔

اور حضرت ذکریا علیہ السلام کی اولاد کے لئے دعا:

ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهٗ زَكَرِيَّا ۝ۚ اِذْ نَادٰى رَبَّهٗ نِدَآءً خَفِيًّا ۝ قَالَ رَبِّ اِنِّيْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا وَّ لَمْ اَكُنْۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝ وَ اِنِّيْ خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَّرَآءِيْ وَ كَانَتِ امْرَاَتِيْ عَاقِرًا فَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ۝ۙ يَّرِثُنِيْ وَ يَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝ يٰزَكَرِيَّآ اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ ۨاسْمُهٗ يَحْيٰى ۙ لَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ۝ قَالَ رَبِّ اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلٰمٌ وَّ كَانَتِ امْرَاَتِيْ عَاقِرًا وَّ قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ۝ قَالَ كَذٰلِكَ ۚ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَّ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئًا ۝ (مریم: ۱۔۹)

ترجمہ: (یہ) تمہارے پروردگار کی مہربانی کا بیان (ہے جو اس نے) اپنے بندے زکریا پر (کی تھی)۔ جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دبی آواز سے پکارا۔ (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما۔ جو میری

اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائیو۔ اے زکریا ہم تم کو ایک لڑکے کی بشارت دیتے ہیں جس کا نام یحییٰ ہے۔ اس سے پہلے ہم نے اس نام کا کوئی شخص پیدا نہیں کیا۔ انہوں نے کہا پروردگار میرے ہاں کس طرح لڑکا ہو گا جس حال میں میری بیوی بانجھ ہے اور میں بڑھاپے کی انتہا کو پہنچ گیا ہوں۔ حکم ہوا کہ اسی طرح (ہو گا) تمہارے پروردگار نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ آسان ہے اور میں پہلے تم کو بھی تو پیدا کر چکا ہوں اور تم کچھ چیز نہ تھے۔

ان دعاوں کے دقیق و عمیق مطالعہ سے یہ بات واضع اور روشن ہو جاتی ہے کہ بارگاہِ ایزدی میں دعا و مناجات کس طرح گہرے اثرات کی حامل ہے۔ مشاہدے اور تجربے نے ہمیشہ یہ ثابت کیا ہے کہ دعاوں کے ظاہری اور روحانی اثرات بڑی سرعت سے مرتب ہوتے ہیں۔

دعا غیر مادی جہان کے مرکز کی طرف روح کی کشش، کمال مطلق کے ساتھ انسان کے راز و نیاز اور عالم ہستی کی ذات کے ساتھ قلبی تعلق کا نام ہے۔ دعا کے اجر و ثواب اور دعا کی قبولیت پر اس کے اثرات قطع نظر، حمد و ثنا اگر زبان کی حد سے گزر جائے اور دل زبان کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو انسان کی روح جھوم اٹھتی ہے اور ایک روحانی لذت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ انسان خود کو نور اور روشنی میں غرق دیکھتا ہے اور اس وقت وہ انسانیت کے گوہر شرافت کا احساس کرتا ہے، اور یہ اسکی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ تمام چھوٹی چھوٹی چیزیں جو اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کئے رکھتی اور اسے تکلیف دیتی تھیں کس قدر حقیر و پست تھیں۔

انسان کی روح عالم ہستی کا ایک جزو ہے۔ اگر واقعی اس کے وجود میں کوئی خواہش یا ضرورت پیدا ہو تو خالق کا یہ عظیم کارخانہ اس کو اکیلا نہیں چھوڑ دیتا اور جب تک انسان کا دل اس کی زبان کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو جائے حقیقی دعا نہیں ہے۔

انسانی وجود میں کوئی ایسی خواہش نہیں جو بے مقصد اس میں خلق کی گئی ہو بلکہ تمام تر خواہشات، ضروریات اور حاجت پوری کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ دعا انسان کی روحانی تکمیل و تسکین کے موثر عوامل میں سے ایک ہے جو معاشرہ کی معنوی تربیت میں معجزانہ کردار ادا کرتی ہے۔

کن لوگوں کی دُعا جلد قبول ہوتی ہے

- مظلوم کی یہاں تک کہ وہ ظالم سے بدلہ نہ لے لے۔
- مجاہد کی کہ ابھی وہ جہاد میں مصروف ہو۔
- حاجی کی جب تک کہ وہ گھر واپس نہ آ جائے۔
- بیمار کی کہ ہنوز مبتلائے آلام ہو۔
- مسافر کی کہ ابھی اس کے بال غبار آلود ہوں۔
- روزہ دار کی جب کہ وہ روزہ افطار کرے۔
- عادل حاکم کی بالخصوص جب کہ وہ عدل کرے۔
- عفو کرنے والے کی جبکہ وہ دوسروں کی لغزش معاف کرے۔

- باپ کی جب کہ وہ خوش ہو کر بچوں کے حق میں کرے۔
- غائب کی غائب کے لئے، کیونکہ اس میں خلوص ہو گا۔

تلک عشرۃ کاملہ

رب اشعث اغبر مد فوعق بالابواب مو حلف باللہ لابرہ

بہت سے پریشان حال، پراگندہ بال لوگ ہیں کہ جنہیں دوازوں سے دھتکار دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اللہ کا نام لے کر کوئی بات کہہ دیں تو اللہ اسے پوری کرتا ہے۔(حدیث نبویؐ)

کون سے امور مانع قبول ہیں

- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غفلت
- غفلت اور بے توجہی (ترمذی)
- عجلتِ قبول کی خواہش (مسلم)
- حرام کھانا پینا اور پہننا (بخاری)
- قبول پر یقین کا نہ ہونا (بخاری)
- ظلم اور زیادتی
- جادو گری

مقبول اوقاتِ دعا

- اذان کا وقت (ابو داؤد ۔ دارمی)
- بروز جمع منبر پر امام کے بیٹھنے سے نماز کے آخر تک (مسلم)
- بروز جمعہ عصر کے بعد آفتاب کے غروب ہونے تک (ترمذی)
- جہاد کے وقت جب کہ گھمسان کا رن پڑ رہا ہو (ابوداؤد ۔ دارمی)
- رات کے پچھلے پہر (ترمذی)
- فرض نمازوں کے بعد (ترمذی)
- سجدے میں (مشکوۃ)
- قدر کی رات کہ جو رمضان کے عشرہ آخر میں ہے
- یوم عرفہ
- بارش شروع ہوتے وقت

کن مقامات پر دعا جلد قبول ہوتی ہے

تمام مقدس مقامات۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مکہ کے نام ایک خط لکھا ہے، اس خط میں وہ (مکہ معظمہ میں) دعا کے قبول ہونے کے یہ ۱۵ مقامات بیان کرتے ہیں:

۱۔ طواف (گاہ "مطاف") میں۔
۲۔ ملتزم کے پاس (خانہ کعبہ کا وہ حصہ جس سے طواف کرنے والے چمٹتے ہیں، یہ حجر اسود اور خانہ کعبہ کے دروازہ کے درمیان چار ہاتھ کے بقدر جگہ ہے)۔
۳۔ میزاب (خانہ کعبہ کی چھت کے پرنالہ) کے نیچے۔
۴۔ بیت اللہ کے اندر۔
۵۔ چاہ زمزم کے پاس۔
۶۔۷ صفا اور مروۃ (پہاڑیوں) پر۔
۸۔ مسعیٰ (صفا اور مروہ کے درمیان دوڑنے کی جگہ) میں۔
۹۔ مقام ابراہیم کے پیچھے۔
۱۰۔ (میدان) عرفات میں (جہاں ۹ ذی الحجہ کو زوال کے بعد سے غروب تک ٹھیرتے ہیں، اور یہی حج کا اصلی رکن ہے)۔
۱۱۔ مزدلفہ میں (جہاں حجاج عرفات سے واپس آکر مغرب و عشا کی نماز پڑھتے ہیں اور رات گذارتے ہیں)۔
۱۲۔ منیٰ میں (جہاں دسویں تاریخ کو حاجی جمروں پر کنکریاں مارتے، قربانی کرتے ہیں)۔
۱۳۔۱۴۔۱۵ تینوں جمرون کے پاس (یہ تین ٹیلے ہیں جن پر حاجی کنکریاں مارتے ہیں)۔

امام جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام (کے روضۂ اقدس) کے پاس دعا قبول نہ ہو گی تو پھر کس جگہ قبول ہو گی۔

باقی ملتزم کے پاس دعا کی قبولیت کی ایک حدیث مسلسل بھی ہمیں مکہ کے راویوں سے پہنچی ہے۔

اسم اعظم اور دعا کی قبولیت میں اس کا اثر

(۱) حدیث میں آیا ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم[1] جس کے ساتھ جو بھی دعا کی جائے اللہ تعالیٰ اس کو قبول کرتے ہیں اور اس کے ساتھ جو بھی اللہ سے سوال کیا جائے اللہ تعالیٰ اس کو پورا کر دیتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ہے:

لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ ۝ (انبیاء :۸۷)

ترجمہ: (اے اللہ) تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو پاک ہے، بے شک میں ہی ظلم کرنے والوں میں سے ہوں۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے:

اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم جس کے ساتھ اللہ سے جو بھی مانگا جائے (ضرور) دیتا ہے اور جو بھی دعا کی جائے اللہ (ضرور) قبول کرتا ہے یہ ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْاَلُكَ بِاَنِّیْ اَشْهَدُ اَنَّكَ اَنْتَ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُوْلَدْ وَ لَمْ یَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝

الٰہی میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اس لیے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو ہی اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ تو اکیلا ہے، بے نیاز ہے، جس سے نہ کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ ہی کوئی اس کے برابر کا (ہمسر) ہے۔ بعض روایتوں میں اسی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْاَلُكَ بِاَنَّكَ اَنْتَ اللّٰہُ الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُوْلَدْ وَ لَمْ یَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝

الٰہی، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں اس لئے کہ تو ہی اللہ ہے، اکیلا ہے، بے نیاز ہے، جس سے نہ کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

اللہ تعالیٰ کا وہ بہت بڑا اور سب سے بڑا نام جس سے جب بھی دعا کی جائے، اللہ تعالیٰ ضرور قبول فرماتے ہیں اور جو بھی مانگا جائے وہ ضرور دے دیتے ہیں، یہ ہے:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْاَلُكَ بِاَنَّ لَكَ الْحَمْدُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ وَحْدَكَ لَا شَرِیْكَ لَكَ الْحَنَّانُ الْمَنَّانُ بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَا ذَاالْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ ۝

الٰہی، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، اس لئے کہ تیری ہی سب تعریف ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو

۱۔ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں جس طرح اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ القدر اور جمعہ کی ساعتِ اجابت کو متعین نہیں فرمایا اسی طرح اسم اعظم کو بھی متعین نہیں فرمایا تا کہ دعا کرنے والا اپنی حاجتوں اور ضرورتوں کی بنا پر اسم اعظم کی جستجو میں اللہ تعالیٰ کے زیادہ سے زیادہ ناموں سے دعا مانگے اور اس طرح اللہ کی زیادہ سے زیادہ تعریف اور حمد و ثنا کرنے کی سعادت حاصل کرے، کہ یہی سب سے بڑی عبادت ہے اور امید ہے کہ اسی وسیلہ سے اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرما لیں گے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی رحمت و شفقت ہے کہ وہ ان حکمتوں اور تدبیروں سے اپنے بندوں سے زیادہ سے زیادہ عبادت کرا کے انہیں دنیا اور آخرت میں زیادہ سے زیادہ اجر و ثواب کا مستحق بنا دیتا ہے۔

اکیلا ہے تیرا کوئی شریک نہیں ہے (تو) بہت بڑا مہربان ہے، بہت زیادہ احسان کرنے والا ہے، آسمانوں اور زمین کا توہی (بے مثال) ایجاد کرنے والا ہے، اے (عظمت و) جلال اور (انعام و) احسان کے مالک۔

اور بعض روایتوں میں بجائے یَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ کے یَا حَیُّ یَا قَیُّوْمُ (اے (ہمیشہ) زندہ رہنے والے، اور (سب کو قائم رکھنے والے) بھی اس کے آخر میں آیا ہے۔

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے۔

(۱) وَ اِلٰـھُكُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ۝ (بقرہ:۱۶۳)

ترجمہ: اور تمہارا معبود تو وہی یگانہ معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ بڑا ہی رحم کرنے والا اور بہت ہی مہربان ہے۔

(۴) الٓمّٓ ۝ اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۝ (آل عمران:۱ ـ ۲)

ترجمہ: الف، لام، میم۔ اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی (ہمیشہ) زندہ رہنے والا اور (سب کو) قائم رکھنے والا ہے۔

(۵) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کا اسم اعظم تین سورتوں میں ہے:

(۱) سورۃ بقرۃ (۲) سورۃ آل عمران (۳) سورۃ طٰہٰ

قاسم بن عبدالرحمٰن نے کہا ہے: میں نے (اس حدیث کے تحت) اس کو تلاش کیا تو اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ کو اسم اعظم پایا۔

(۷) امام جزری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"میرے نزدیک اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالْحَیُّ الْقَیُّوْمُ اسم اعظم ہے تا کہ (سب) حدیثیں موافق و مطابق ہو جائیں، اور اس لئے بھی کہ واحدی کی کتاب الدعاء کی حدیث جو یونس بن عبدالاعلیٰ سے مروی ہے، وہ بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بقیہ احادیث اسم اعظم

(۱) حدیث شریف میں آیا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا:

یَا ذَا الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ

اے عظمت و جلال اور احسان و اکرام کے مالک

تو آپؐ نے فرمایا: تیری دعا قبول کی جائے گی اب تو (جو چاہے) مانگ۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک فرشتہ مقرر ہے جو شخص تین مرتبہ کہے:

یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ

اے سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے

وہ فرشتہ اس شخص سے کہتا ہے، بے شک سب سے بڑا رحم کرنے والا تیری طرف متوجہ ہے اب تو جو چاہے سوال کر۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

(ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے پاس سے گذرے جو

یَا اَرْحَمَ الرّٰحِمِیْنَ

کہہ رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا: "تو (جو چاہے) مانگ اللہ تعالیٰ کی نگاہ کرم تیری طرف ہے"۔

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

جو شخص اللہ تعالیٰ سے تین مرتبہ جنت مانگتا ہے تو جنت کہتی ہے: "اے اللہ اس شخص کو جنت میں داخل

فرما دے اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے تین مرتبہ جنہم سے پناہ مانگتا ہے تو جہنم کہتی ہے: "اے اللہ تو اس شخص کو جہنم کی آگ سے پناہ دے دے"۔

(۵) ایک اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ:

جو شخص ان پانچ کلموں کے ساتھ دعا کرے گا وہ جو سوال بھی اللہ سے کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو ضرور پورا کریں گے۔ (وہ پانچ کلمے یہ ہیں)۔

(۱) لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ اکیلا ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔

(۲) لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ

اسی کا تمام مُلک ہے اور اسی کے لئے سب تعریف ہے۔

(۳) وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ

اور وہی ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۴) لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

اللہ کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے۔

(۵) وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ

اور کوئی بھی طاقت اور کوئی بھی قوت اس (کی مدد) کے بغیر (میسّر) نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ

حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

اللہ تعالیٰ کے اسماءِ حسنیٰ جن کے ساتھ دعا مانگنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے ننانوے[1] ہیں جو شخص ان کا احاطہ کر لے گا (یعنی یاد کر لے گا اور پڑھتا رہے گا) وہ جنت میں داخل ہو گا۔ (اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں یہ ہے) جو کوئی شخص ان کو حفظ کر لے گا (اور برابر پڑھتا رہے گا) وہ ضرور جنت میں داخل ہو گا۔ وہ نام یہ ہیں:

[1] اللہ جل شانہٗ کے اسماء حسنیٰ جن کا ذکر آیتِ کریمہ وَ لِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا (اور اللہ کے (سب ہی) نام اچھے ہیں پس ان ناموں سے اس کو پکارو) میں آیا ہے، ان ننانوے ناموں میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی قرآن و حدیث میں نام آئے ہیں مثلاً غافر ان ناموں میں مذکور نہیں ہے مگر قرآن کریم میں آیا ہے۔ اس لئے جو نام بھی قرآن و حدیث میں آئے ہیں، وہ سب اس آیتِ کریمہ کا مصداق ہیں اور ان سے دعا کرنی چاہئے۔ ہاں اپنی طرف سے اللہ کا کوئی ایسا نام جو قرآن و حدیث میں نہیں آیا ہو نام کے طور پر نہیں لے سکتے اگرچہ معنی کے اعتبار سے درست بھی ہو۔ (بقیا حاشیہ اگلے صفحے پر)

نمبر شمار	اسماء حسنیٰ	معنی
۱۔	اللہ	خدا نام
۲۔	اَلرَّحمٰنُ	بڑا رحم کرنے والا
۳۔	اَلرَّحِیْمُ	بڑا مہربان
۴۔	اَلْمَلِکُ	حقیقی بادشاہ
۵۔	اَلْقُدُّوْسُ	برائیوں سے پاک ذات
۶۔	اَلسَّلَامُ	بے عیب ذات
۷۔	اَلْمُؤْمِنُ	امن و ایمان دینے والا
۸۔	اَلْمُھَیْمِنُ	نگہبان
۹۔	اَلْعَزِیْزُ	سب پر غالب
۱۰۔	اَلْجَبَّارُ	سب سے زبردست
۱۱۔	اَلْمُتَکَبِّرُ	بڑائی اور بزرگی والا
۱۲۔	اَلْخَالِقُ	پیدا کرنے والا
۱۳۔	اَلْبَارِئُ	جان ڈالنے والا
۱۴۔	اَلْمُصَوِّرُ	صورت دینے والا
۱۵۔	اَلْغَفَّارُ	درگذر اور پردہ پوشی کرنے والا
۱۶۔	اَلْقَھَّارُ	سب کو اپنے قابو میں رکھنے والا
۱۷۔	اَلْوَھَّابُ	سب کچھ عطا کرنے والا
۱۸۔	الرَّزَّاقُ	بہت بڑا روزی دینے والا
۱۹۔	اَلْفَتَّاحُ	بہت بڑا مشکل کشا
۲۰۔	اَلْعَلِیْمُ	بہت وسیع علم والا
۲۱۔	اَلْقَابِضُ	روزی تنگ کرنے والا
۲۲۔	اَلْبَاسِطُ	روزی فراخ کرنے والا

ہم نے تو نمبر شمار کے حساب سے نام، ان کے معنی اور فوائد بیان کیے ہیں جب ان اسماء حسنیٰ کی تلاوت کرنا چاہیں تو اس طرح شروع کریں ھُوَ اللہُ الَّذِیْ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ آخر تک مسلسل پڑھتے چلے جائیں۔ ہر اسم کے آخری اسم پر پیش پڑھیں اور دوسرے اسم سے ملا دیں۔ جس نام پر سانس لینے کے لئے رکیں اس کو نہ ملائیں، اور دوسرا نام اَل سے شروع کریں۔ اگر کسی ایک نام کا وظیفہ پڑھیں تو شروع میں یا (حرف ندا) کا اضافہ کریں مثلاً الرَّحْمٰن کا وظیفہ پڑھنا ہو تو یا رَحْمٰنُ پڑھیں یا لرَّحْمٰنُ نہ پڑھیں، اسی طرح تمام اسماء کو سمجھ لیجئے۔

۲۳۔	اَلْخَافِضُ	پست کر دینے والا
۲۴۔	اَلرَّافِعُ	بلند کر دینے والا
۲۵۔	اَلْمُعِزُّ	عزت دینے والا
۲۶۔	اَلْمُذِلُّ	ذِلت دینے والا
۲۷۔	اَلسَّمِیْعُ	سب کچھ سننے والا
۲۸۔	اَلْبَصِیْرُ	سب کچھ دیکھنے والا
۲۹۔	اَلْحَکَمُ	حاکم مطلق
۳۰۔	اَلْعَدْلُ	سر تا پا انصاف
۳۱۔	اَللَّطِیْفُ	بڑا لطف و کرم کرنے والا
۳۲۔	اَلْخَبِیْرُ	باخبر اور آگاہ
۳۳۔	اَلْحَلِیْمُ	بڑا بردبار
۳۴۔	اَلْعَظِیْمُ	بڑا بزرگ
۳۵۔	اَلْغَفُوْرُ	بہت بخشنے والا
۳۶۔	اَلشَّکُوْرُ	قدر دان
۳۷۔	اَلْعَلِیُّ	بہت بلند و برتر
۳۸۔	اَلْکَبِیْرُ	بہت بڑا
۳۹۔	اَلْحَفِیْظُ	سب کا محافظ
۴۰۔	اَلْمُقِیْتُ	سب کو روزی اور توانائی دینے والا
۴۱۔	اَلْحَسِیْبُ	سب کے لئے کفایت کرنے والا
۴۲۔	اَلْجَلِیْلُ	بڑے اور بلند مرتبہ والا
۴۳۔	اَلْکَرِیْمُ	بہت کرم کرنے والا
۴۴۔	اَلرَّقِیْبُ	بڑا نگہبان
۴۵۔	اَلْمُجِیْبُ	دعائیں سننے اور قبول کرنے والا
۴۶۔	اَلْوَاسِعُ	وسعت والا
۴۷۔	اَلْحَکِیْمُ	بڑی حکمتوں والا
۴۸۔	اَلْوَدُوْدُ	بڑا محبت کرنے والا
۴۹۔	اَلْمَجِیْدُ	بڑا بزرگ
۵۰۔	اَلْبَاعِثُ	مُردوں کو زندہ کرنے والا

۵۱۔	اَلشَّهِيْدُ	حاضر و ناظر
۵۲۔	اَلحَقُّ	برحق و برقرار
۵۳۔	اَلوَكِيْلُ	بڑا کارساز
۵۴۔	اَلقَوِیُّ	بڑی طاقت و قوت والا
۵۵۔	اَلمَتِيْنُ	شدید قوت والا
۵۶۔	اَلوَلِیُّ	مددگار اور حمایتی
۵۷۔	اَلحَمِيْدُ	لائق تعریف
۵۸۔	اَلمُحْصِیْ	اپنے علم اور شمار میں رکھنے والا
۵۹۔	اَلمُبْدِئُ	پہلی بار پیدا کرنے والا
۶۰۔	اَلمُعِيْدُ	دوبارہ پیدا کرنے والا
۶۱۔	اَلمُحْيِیْ	زندگی دینے والا
۶۲۔	اَلمُمِيْتُ	موت دینے والا
۶۳۔	اَلحَیُّ	ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہنے والا
۶۴۔	اَلقَيُّوْمُ	سب کو قائم رکھنے اور سنبھالنے والا
۶۵۔	اَلوَاجِدُ	ہر چیز کو پانے والا
۶۶۔	اَلمَاجِدُ	بزرگی اور بڑائی والا
۶۷۔	اَلوَاحِدُ الاَحَدُ	ایک ۔ اکیلا
۶۸۔	اَلصَّمَدُ	بے نیاز
۶۹۔	اَلقَادِرُ	قدرت والا
۷۰۔	اَلمُقْتَدِرُ	پوری مقدرت رکھنے والا
۷۱۔	اَلمُقَدِّمُ	پہلے اور آگے کرنے والا
۷۲۔	اَلمُؤَخِّرُ	پیچھے اور بعد میں رکھنے والا
۷۳۔	اَلاَوَّلُ	سب سے پہلے
۷۴۔	اَلاٰخِرُ	سب کے بعد
۷۵۔	اَلظَّاهِرُ	ظاہر و آشکارا
۷۶۔	اَلبَاطِنُ	پوشیدہ و پنہاں
۷۷۔	اَلوَالِیُ	متولی اور متصرف
۷۸۔	اَلمُتَعَالِیُ	سب سے بلند و برتر
۷۹۔	اَلبَرُّ	بڑا اچھا سلوک کرنے والا

۸۰۔	اَلتَّوَّابُ	بہت زیادہ توبہ قبول کرنے والا
۸۱۔	اَلْمُنْتَقِمُ	بدلہ لینے والا
۸۲۔	اَلعَفُوُّ	بہت زیادہ معاف کرنے والا
۸۳۔	اَلرَّؤُفُ	بہت بڑا مشفق
۸۴۔	مَالِكُ الْمُلْكِ	ملکوں کا مالک
۸۵۔	ذُوالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ	عظمت و جلال اور انعام و اکرام والا
۸۶۔	اَلْمُقْسِطُ	عدل و انصاف قائم کرنے والا
۸۷۔	اَلْجَامِعُ	سب کو جمع کرنے والا
۸۸۔	اَلْغَنِیُّ	بڑا بے نیاز و بے پروا
۸۹۔	اَلْمُغْنِیْ	بے نیاز و غنی بنا دینے والا
۹۰۔	اَلْمَانِعُ	روک دینے والا
۹۱۔	اَلضَّارُّ	ضرور پہونچانے والا
۹۲۔	اَلنَّافِعُ	نفع پہونچانے والا
۹۳۔	اَلنُّوْرُ	سر تا پا نور اور نور بخشنے والا
۹۴۔	اَلْهَادِیُ	سیدھا راستہ دکھانے اور اس پر چلانے والا
۹۵۔	اَلْبَدِیْعُ	بے مثال چیزوں کو ایجاد کرنے والا
۹۶۔	اَلْبَاقِیُ	ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والا
۹۷۔	اَلْوَارِثُ	سب کے بعد موجود رہنے والا
۹۸۔	اَلرَّشِیْدُ	راستی اور نکوئی پسند کرنے والا
۹۹۔	اَلصَّبُوْرُ	بڑے صبر و تحمل والا

کتابیات

۱۔ اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

۲۔ حصن حصین، مطبوعہ تاج کمپنی، لاہور۔

۳۔ دعائے پیغمبران، مطبوعہ خانۂ فرہنگِ ایران، لاہور۔

۴۔ فلسفہ دعا۔

تہلیلات قرآنی

(اسم اعظم کی حامل آیات)

(ادارہ)

وَاِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَالرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ○ ع

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۶۳، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے، اس رحمان اور رحیم کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور (ایسا معبود) جو تم سب کا معبود بننے کا مستحق ہے وہ تو ایک ہی معبودِ (حقیقی) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں (وہی) رحمان ہے اور رحیم ہے۔

مشرکین عرب نے جو آیت والھکم اله واحد اپنے عقیدے کے خلاف سنی تو تعجب سے کہنے لگے کہ کہیں سارے جہان کا ایک معبود بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ دعوی صحیح ہے تو کوئی دلیل پیش کرنا چاہیئے۔ حق تعالٰی دلیل توجیہ بیان فرماتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور (لوگو) تمہارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔

یعنی معبود حقیقی تم سب کا ایک ہی ہے۔ اس میں تعدد کا احتمال ہی نہیں۔ سو اب جس نے اس کی نافرمانی کی بالکل مردود اور غارت ہوا۔ دوسرا معبود ہوتا تو ممکن تھا کہ اس سے نفع کی توقع باندھی جاتی یا آقائی اور پادشاہی

یا استادی اور پیری نہیں کہ ایک جگہ موافقت نہ آئی تو دوسری جگہ چلے گئے یہ تو معبودی اور خدائی ہے نہ اس کے سوا کسی کو معبود بنا سکتے ہو اور نہ کسی سے اس کے علاوہ خیر کی توقع کر سکتے ہو۔ جب آیۃ الھکم الہ واحد نازل ہوئی تو کفار مکہ نے تعجب کیا کہ تمام عالم کا معبود اور سب کا کام بنانے والا ایک کیسے ہو سکتا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے اس پر آیۃ ان فی خلق السموت والارض الخ نازل ہوئی اور اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کی نشانیاں بیان فرمائیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور تمہارا معبود ایک معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں مگر وہی بڑی رحمت والا مہربان۔

کفار نے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ اپنے رب کی شان و صفت بیان فرمایئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور انہیں بتا دیا گیا کہ معبود صرف ایک ہے نہ وہ متجزی ہوتا ہے اور نہ منقسم، نہ اس کے لئے مثل نہ نظیر، الوہیت اور ربوبیت میں کوئی اس کا شریک نہیں، وہ یکتا ہے اپنے افعال میں۔ مصنوعات کو تنہا اسی نے بنایا وہ اپنی ذات میں اکیلا ہے کوئی اس کا قسیم نہیں۔ اپنے صفات میں یگانہ ہے۔ کوئی اس کا شبیہ نہیں۔ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے۔ ایک یہی و الھکم دوسری الم اللہ لا الہ الا ھو۔

(مولانا احمد رضاخان جالندھری)

❖❖❖❖

اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۚ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ ؕ لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ ؕ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ؕ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ ۚ وَ لَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ ۚ وَ لَا یَـُٔوْدُهٗ حِفْظُهُمَا ۚ وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ O

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۲۵۵، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اللہ وہ زندہ و جاوید ہستی جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہ نہ سوتا ہے اور نہ اس کو اونگھ آتی، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسی کا ہے۔ کون ہے جو اس کی جناب میں اس کی اجازت کے بغیر سفارش کر سکے۔ جو کچھ بندوں کے سامنے ہے اسے بھی جانتا ہے اور جو کچھ ان سے اوجھل ہے اس سے بھی واقف ہے اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفتِ ادراک میں نہیں آ سکتی الّا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے۔ اس کی حکومت آسمانوں اور زمین پر چھائی ہوئی ہے اور ان کی نگہبانی اس کے لئے کوئی تھکا دینے والا کام نہیں ہے۔ بس وہی بزرگ و برتر ذات ہے۔

اللہ لا الہ الا ھو الحی القیوم: نادان لوگوں نے اپنی جگہ چاہے کتنے ہی معبود بنا رکھے ہوں مگر اصل واقع یہ ہے کہ خدائی پوری کی پوری بلاشرکت غیرے اس غیر فانی ذات کی ہے جو کسی کی بخشی ہوئی زندگی سے نہیں، بلکہ آپ

اپنی ہی حیات سے زندہ ہے اور جس کے بل بوتے پر ہی پوری کائنات کا یہ سارا نظام قائم ہے۔ اپنی سلطنت میں خداوندی کے جملہ اختیارات کا مالک وہ خود ہی ہے۔ کوئی دوسرا نہ اس کی صفات میں اس کا شریک ہے نہ اس کے اختیارات میں اور نہ اس کے حقوق میں۔ لہذا اسکو چھوڑ کر یا اس کے ساتھ شریک ٹھہرا کر زمین یا آسمان میں جہاں بھی کسی اور کو معبود (الٰہ) بنایا جا رہا ہے، ایک جھوٹ گھڑا جا رہا ہے اور حقیقت کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے۔

لا تاخذہ سنة ولا نوم: یہ ان لوگوں کے خیالات کی تردید ہے جو خداوند عالم کی ہستی کو اپنی ناقص ہستیوں پر قیاس کرتے ہیں اور اس کی طرف وہ کمزوریاں منسوب کرتے ہیں جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً بائبل کا یہ بیان کہ خدا نے چھ دن میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔

لہ ما فی السموت و ما فی الارض: یعنی وہ زمین و آسمان کا اور ہر اس چیز کا مالک ہے جو زمین و آسمان میں ہے۔ اس کی ملکیت میں اس کی تدبیر میں اور اس کی پادشاہی و حکمرانی میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں۔ اس کے بعد کائنات میں جس دوسری ہستی کا بھی تم تصور کر سکتے ہو وہ بہرحال اس کائنات کی ایک فرد ہی ہو گی۔ اور جو اس کائنات کا فرد ہے، وہ اللہ کا مملوک اور غلام ہے، نہ کہ اس کا شریک و ہمسر۔

من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ: یہ ان مشرکین کے خیالات کا ابطال ہے جو بزرگ انسانوں یا فرشتوں یا دوسری ہستیوں کے متعلق یہ گمان رکھتے ہیں کہ خدا کے ہاں ان کا بڑا زور چلتا ہے جس بات پر اڑ بیٹھیں وہ منوا کر چھوڑتے ہیں اور جو کام چاہیں خدا سے لے سکتے ہیں انہیں بتایا جا رہا ہے کہ زور چلانا تو درکنار کوئی بڑے سے بڑا پیغمبر اور کوئی مقرب ترین فرشتہ بھی اس پادشاہ ارض و سماء کے دربار میں بلااجازت زبان تک کھولنے کی جرات نہیں کر سکتا۔

یعلم ما بین ایدیھم و ما خلفھم و لا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء: اس حقیقت کے اظہار سے شرک کی بنیادوں پر ایک اور ضرب لگتی ہے۔ اوپر کے فقروں میں اللہ تعالیٰ کی غیر محدود حاکمیت اور اس کے مطلق اختیارات کا تصور پیش کر کے یہ بتایا گیا کہ اسکی حکومت میں نہ تو کوئی بالاستقلال شریک ہے اور نہ کسی کا اس کے ہاں ایسا زور چلتا ہے کہ وہ اپنی سفارشوں سے اس کے فیصلوں پر اثرانداز ہو سکے۔ اب ایک دوسری حیثیت سے بتایا جا رہا ہے کہ کوئی دوسرا اس کے کام میں دخل دے کیسے سکتا ہے جبکہ کسی دوسرے کے پاس وہ علم ہی نہیں ہے جس سے وہ نظام کائنات اور اس کی مصلحتوں کو سمجھ سکتا ہو۔ انسان ہوں یا جن یا فرشتے یا دوسری مخلوقات، سب کا علم ناقص اور محدود ہے۔ کائنات کی تمام حقیقتوں پر کسی کی نظر بھی محیط نہیں ہے۔ پھر اگر کسی چھوٹے سے چھوٹے جز میں بھی کسی بندے کی آزادانہ مداخلت یا اٹل سفارش چل سکے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جائے۔ نظام عالم تو رہا درکنار، بندے تو خود اپنی ذاتی مصلحتوں کو بھی سمجھنے کے اہل نہیں ہیں۔ ان کی مصلحتوں کو بھی خداوند عالم ہی پوری طرح جانتا ہے اور ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ اس خدا کی ہدایت و راہنمائی پر اعتماد کریں جو علم کا اصل سرچشمہ ہے۔

وسع کرسیہ السموت والارض: اصل میں لفظ "کُرسِی" استعمال ہوا ہے جسے بالعموم حکومت و اقتدار کے لئے استعارے کے طور پر بولا جاتا ہے۔ اردو زبان میں بھی اکثر کرسی کا لفظ استعمال کر کے حاکمانہ

اختیارات مراد لیتے ہیں۔

یہ آیت "آیت الکرسی" کے نام سے مشہور ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کی ایسی مکمل معرفت بخشی گئی ہے جس کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ اس بنا پر حدیث میں اس کو قرآن کی سب سے افضل آیت قرار دیا گیا ہے۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں خداوندعالم کی ذات و صفات کا ذکر کس مناسبت سے آیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ایک مرتبہ پھر اس تقریر پر نگاہ ڈال لیجئے جو رکوع ۳۲ سے چل رہی ہے۔ پہلے مسلمان کو دین حق کے قیام کی راہ میں جان و مال سے جہاد کرنے کے لئے اکسایا گیا ہے اور ان کمزوریوں سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے جن میں بنی اسرائیل مبتلا ہو گئے تھے پھر یہ حقیقت سمجھائی گئی ہے کہ فتح و کامیابی کا مدار تعداد اور ساز و سامان کی کثرت پر نہیں، بلکہ ایمان، صبر و ضبط اور پختگی عزم پر ہے۔ پھر جنگ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو حکمت وابستہ ہے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ دنیاکا انتظام برقرار رکھنے کے لئے وہ ہمیشہ انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع کرتا رہتا ہے ورنہ اگر ایک ہی گروہ کو دائمی اقتدار کا پٹہ مل جاتا تو دوسروں کے لیے جینا دشوار ہو جاتا۔ پھر اس شبہہ کو دفع کیا گیا ہے جو ناواقف لوگوں کے دلوں میں اکثر کھٹکتا ہے کہ اگر اللہ نے اپنے پیغبر اختلافات کو مٹانے اور نزاعات کا سدباب کرنے ہی کے لئے بھیجے تھے اور ان کی آمد کے باوجود نہ اختلافات مٹے نہ نزاعات ختم ہوئے تو کیا اللہ ایسا ہی بے بس تھا کہ اس نے ان خرابیوں کو دور کرنا چاہا اور نہ کر سکا۔ اس کے جواب میں بتا دیا گیا کہ اختلافات کو بجبر روک دینا اور نوعِ انسانی کو ایک خاص راستے پر بزور چلانا اللہ کی مشیت ہی میں نہ تھا، ورنہ انسان کی کیا مجال تھی کہ اس کی مشیت کے خلاف چلتا۔ پھر ایک فقرے میں اس اصل مضمون کی طرف اشارہ کر دیا گیا جس سے تقریر کی ابتدا ہوئی تھی اسکے بعد اب یہ ارشاد ہو رہا ہے کہ انسانوں کے عقائد و نظریات اور مسالک و مذاہب خواہ کتنے ہی مختلف ہوں، بہرحال حقیقت نفس الامری جس پر زمین و آسمان کا نظام قائم ہے یہ ہے، جو اس آیت میں بیان کی گئی ہے۔ انسانوں کی غلط فہمیوں سے اس حقیقت میں ذرہ برابر کوئی فرق نہیں آتا۔ مگر اللہ کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس کے ماننے پر لوگوں کو زبردستی مجبور کیا جائے۔ جو اسے مان لے گا، وہ خود ہی فائدے میں رہے گا اور جو اس سے منہ موڑے گا وہ آپ نقصان اٹھائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اللہ تعالیٰ (ایسا ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں۔ زندہ ہے سنبھالنے والا (تمام عالم کا)۔ نہ اس کو اونگھ دبا سکتی ہے اور نہ نیند، اسی کے مملوک ہیں سب کچھ جو آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں۔ ایسا کون شخص ہے جو اس کے پاس (کسی کی) سفارش کر سکے بدوں اس کی اجازت کے۔ وہ جانتا ہے ان کے تمام حاضر اور غائب حالات کو اور وہ موجودات اس کے معلومات میں سے کسی چیز کو اپنے احاطہ علمی میں نہیں لا سکتے مگر جس قدر (علم دینا) وہی چاہے۔ اس کی کرسی نے سب آسمانوں اور زمین کو اپنے اندر لے رکھا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان دونوں کی حفاظت کچھ گراں نہیں گزرتی۔ اور وہ عالیشان، عظیم الشان ہے۔

یہ آیت ملقب بہ آیۃ الکرسی ہے۔

قیامت میں انبیاء و اولیا گنہگاروں کی سفارش کریں گے وہ اول حق تعالیٰ کی مرضی پالیں گے۔ جب شفاعت کریں گے۔

کرسی ایک جسم ہے عرش سے چھوٹا اور آسمانوں سے بڑا۔

اوپر آیت وانک لمن المرسلین میں رسالت پیغبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اور آیت الکرسی میں توحید حق سبحانہ و تعالیٰ مذکور ہوئی ہے اور یہی دو امر اصل الاصول ہیں اسلام کے۔ تو ان کے اثبات سے دین اسلام کی حقانیت بھی لازمی طور پر ثابت ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ زندہ ہمیشہ رہنے والا۔ اسے نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اسی کا ہے۔ کون ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس سے (کسی کی) سفارش کر سکے۔ جو کچھ لوگوں کے روبرو ہو رہا ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہو چکا ہے اسے سب معلوم ہے۔ اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے ہاں جس قدر وہ چاہتا ہے (اسی قدر معلوم کرا دیتا ہے)، اس کی بادشاہی (اور علم) آسمان اور زمین سب پر حاوی ہے اور اسے ان کی حفاظت کچھ بھی دشوار نہیں۔ وہ بڑا عالی رتبہ (اور) جلیل القدر ہے۔

فضائل آیت الکرسی: اس کو حدیث ابی بن کعب میں اعظم آیت کتاب اللہ فرمایا ہے کہ شیطان اس کے پڑھنے والے کے پاس نہیں پھٹکتا۔ حدیث ابوہریرہؓ میں اس کو سید آیات قرآن کہا گیا ہے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ شیطان اس سے بھاگتا ہے پڑھنے والے کے پاس نہیں آتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے سب کا تھامنے والا، نہیں پکڑ سکتی اس کو اونگھ اور نیند، اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کر سکے اس کے پاس مگر اجازت سے۔ جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے مگر جتنا کہ وہی چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو۔ اور گراں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا۔

پہلی آیت سے حق سبحانہٗ کی شان بھی مفہوم ہوتی ہے اب اس کے بعد اس آیت کو جس میں توحید ذات اور اس کا تقدس و جلال غایت عظمت و وضاحت کے ساتھ مذکور ہے، نازل فرمائی اور اسی کا لقب آیت الکرسی ہے۔ اس کو حدیث میں اعظم آیات کتاب اللہ فرمایا گیا ہے اور بہت فضیلت اور ثواب منقول ہے۔ اور اصل بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے کلام میں رلاملا کر تین قسم کے مضمون کو جگہ جگہ بیان فرمایا ہے۔ علم توحید

و صفات ، علم احکام ، علم قصص و حکایات سے بھی توحید و صفات کی تقریر و تائید مقصود ہوتی ہے یا علم احکام کی تاکید و ضرورت اور علم توحید و صفات اور علم احکام بھی باہم ایسے مربوط ہیں کہ ایک دوسرے کے لئے علت اور علامت ہیں۔ صفات حق تعالیٰ احکام شریعہ کے حق میں منشا اور اصل ہیں تو احکام شریعہ صفات کے لئے بمنزلہ ثمرات اور فروع ہیں تو اب ظاہر ہے کہ علم قصص اور علم توحید و صفات سے ضرور علم احکام کی تاکید اور اس کی ضرورت بلکہ حقیقت اور اصلیت ثابت ہو گی اور یہ طریقہ جو تین طریقوں سے مرکب ہے نہایت احسن اور اسہل اور قابل قبول ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ ایک طریقہ کی پابندی موجب ملال ہوتی ہے اور ایک علم سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا ایسا ہو جاتا ہے جیسا ایک باغ کی سیر کر کے دوسرے باغ کی سیر کرنے لگے۔ دوسرے تینوں طریقوں سے مل کر حقیقت منشا ثمرہ نتیجہ سب ہی معلوم ہو جائے گا اور اس میں تعمیل احکام نہایت ہی شوق و مستعدی اور رغبت و بصیرت کے ساتھ ہو گی۔ اس لئے اس طریقہ مذکورہ بغایت و عمدہ اور مفید اور قرآن مجید میں کثیرالاستعمال ہے۔ اسی جگہ دیکھ لیجئے کہ اول احکام کو کس کثرت و تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے اس کے بعد بقدر مصلحت قصص کو بیان کر کے تمام احکامات مذکورہ کے فوائد و نتائج، گویا ہم کو آنکھوں سے دکھلا دیے ان سب کے بعد آیت الکرسی جو کہ دربارہ توحید و صفات ممتاز آیت ہے اس کو بیان کر کے جملہ احکامات کی جڑ کو دلوں میں ایسا مستحکم فرما دیا کہ اکھاڑے نہ اکھڑے۔

اس آیت میں توحید ذات اور عظمت و صفات حق تعالیٰ کو بیان فرمایا کہ حق تعالیٰ موجود ہے ہمیشہ سے، اور کوئی اس کا شریک نہیں۔ تمام مخلوقات کا موجد وہی ہے اور تمام نقصان اور ہر طرح کے تبدل اور فتور سے منزہ ہے۔ سب چیزوں کا مالک ہے، سب چیزوں کا کامل علم اور سب چیزوں پر پوری قدرت اور اعلیٰ درجہ کی عظمت اس کو حاصل ہے۔ کسی کو نہ اتنا استحقاق اور نہ اتنی مجال کہ بغیر اس کے حکم کے کسی کی سفارش بھی اس سے کر سکے۔ کوئی امر بھی ایسا نہیں جس کو کرنے میں اس کو دشواری ہو۔ سب کی عقلوں اور سب چیزوں سے برتر ہے۔ اس کے مقابلے میں سب حقیر ہیں۔ ایسے دو اور مضمون ذہن نشین ہو گئے ہیں ایک تو حق تعالیٰ کی ربوبیت اور حکومت اور اپنی محکومیت اور عبدیت جس سے حق تعالیٰ کے تمام احکامات مذکورہ اور غیرمذکورہ کا بلا چوں چراں واجب التصدیق اور واجب التعمیل ہونا اور اس کے احکام میں کسی قسم کے شک و شبہ کا معتبر نہ ہونا معلوم ہو گیا۔ دوسرے عبادات و معاملات کثیرہ مذکورہ سابقہ کو اور ان کے ساتھ تنعیم و تعذیب کو دیکھ کر کسی کو خلجان ہو سکتا تھا کہ ہر فرد کے اس قدر معاملات و عبادات کثیرہ ہیں کہ جن کا مجموعہ اتنا ہے کہ ان کا ضبط اور حساب کتاب محال معلوم ہوتا ہے پھر اس کے مقابلے میں ثواب و عتاب، یہ بھی عقل سے باہر غیر ممکن معلوم ہوتا ہے۔ سو اس آیت میں حق سبحانہ نے چند صفات مقدسہ اپنی ایسی ذکر فرمائیں کہ وہ تمام خیالات بسہولت دور ہو گئے یعنی اس کا علم و قدرت ایسی کامل ہے کہ ایک چیز بھی ایسی نہیں کہ جو اس سے باہر ہو جس کا علم اور قدرت ایسا غیر متناہی اور ہمیشہ یکساں رہنے والا ہو اس کو تمام جزئیات عالم کے ضبط رکھنے اور ان کا عوض عطا فرمانے میں کیا دقت ہو سکتی ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ آپ زندہ اور اوروں کو قائم رکھنے والا۔ اسے نہ اونگھ آئے نہ نیند۔ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں۔ وہ کون ہے جو اس کے یہاں سفارش کرے بے اس کے حکم کے۔ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے۔ وہ نہیں پاتے اس کے علم میں سے مگر وہ جتنا چاہے۔ اس کی کرسی میں سمائے ہوئے ہیں آسمان اور زمین۔ اور اسے بھاری نہیں ان کی نگہبانی اور وہی ہے بلند، بڑائی والا۔

اس میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت اور اس کی توحید کا بیان ہے اس آیت کو آیت الکرسی کہتے ہیں۔ احادیث میں اس کی بہت فضیلتیں وارد ہیں۔

حی القیوم: یعنی واجب الوجود اور عالم کا ایجاد کرنے اور تدبیر فرمانے والا۔

لا تاخذہ سنۃ ولا نوم: کیونکہ یہ نقص ہے اور وہ نقص سے پاک۔

لہ ما فی السموات وما فی الارض: اس میں اس کی مالکیت اور نفاذ امر و تصرف کا بیان ہے۔ اور نہایت لطیف پیرایہ میں رد شرک ہے کہ جب سارا جہان اس کی ملک ہے تو شریک کون ہو سکتا ہے۔ مشرکین یا تو کواکب کو پوجتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں یا دریاؤں، پہاڑوں، پتھروں، درختوں، جانوروں، آگ وغیرہ کو جو زمین میں ہیں۔ جب آسمان زمین کی ہر چیز اللہ کی ملک ہے تو یہ کیسے پوجنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ: اس میں مشرکین کا رد ہے جن کا گمان تھا کہ ان کو بھی شفاعت نصیب ہو گی، انہیں بتا دیا گیا کہ کفار کے لئے شفاعت نہیں، اللہ کے حضور ماذونین کے سوا کوئی شفاعت نہیں کر سکتا اور اذن والے انبیاء و ملائکہ و مؤمنین ہیں۔

یعلم ما بین ایدیھم و ما خلفھم: یعنی ماقبل اور مابعد یا امور دنیا و آخرت۔

ولا یحیطون بشی من علمہ الا بما شاء: اور جن کو وہ مطلع فرمائے وہ انبیاء اور رسل ہیں۔ جن کو غیب پر مطلع فرمانا ان کی نبوت کی دلیل ہے۔ دوسری آیت میں ارشاد فرمایا **لا یظھر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول** (خازن)۔

وسع کرسیہ السموات والارض: اس میں اس کی عظمت شان کا اظہار ہے اور کرسی سے یا علم و قدرت مراد ہے یا عرش یا وہ جو عرش کے نیچے اور ساتوں آسمانوں کے اوپر ہے اور ممکن ہے یہ وہی ہو جو فلک البروج کے نام سے مشہور ہے۔

اس آیت میں الٰہیات کے اعلیٰ مسائل کا بیان ہے اور اس سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ الٰہیت میں واحد ہے، حیات کے ساتھ متصف ہے، واجب الوجود اپنے ماسوا کا موجد ہے، تحیز و حلول سے منزہ اور تغیر اور فتور سے مبرا ہے، نہ کسی کو اس سے مشابہت نہ عوارض مخلوق کو اس تک رسائی ملک و ملکوت کامالک اصول و فروع کا مبدع، قوی گرفت والا، جس کے حضور سوائے ماذون کے کوئی شفاعت کے لئے لب نہ ہلا سکے، تمام اشیاء کا جاننے والا جلی کا بھی اور خفی کا بھی، کلی کا بھی اور جزی کا

بھی، واسع الملک والقدرۃ ادراک و وہم و فہم سے برتر و بالا۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ہُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۲، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اللہ، وہ زندہ جاوید ہستی، جو نظام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، حقیقت میں اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی قابل معبود بنانے کے نہیں، وہ زندہ (جاوید) ہیں سب چیزوں کے سنبھالنے والے ہیں۔

حی و قیوم کے صفات لانے میں اشارہ ہے معبودانِ باطلہ کے معبود نہ ہونے کی دلیل عقلی پر۔ کیونکہ ان میں یہ صفتیں نہیں ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا (جو معبودِ برحق ہے) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، زندہ، ہمیشہ رہنے والا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔

نجران کے ساٹھ عیسائیوں کا ایک مؤقر و معزز وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس میں تین شخص عبدالمسیح عاقب بحثییت امارت و سیادت کے، ایہم السید بلحاظ رائے و تدبیر کے اور ابو حارثہ بن علقمہ باعتبار سب سے بڑے مذہبی عالم اور لاٹ پادری ہونے عام شہرت اور امتیاز رکھتے تھے۔ یہ تیسرا شخص اصل میں عرب کے مشہور قبیلہ "بنی بکر بن وائل" سے تعلق رکھتا تھا۔ پھر پکا نصرانی بن گیا۔ سلاطین روم نے اس کی مذہبی صلابت اور مجد و شرف کو دیکھتے ہوئے بڑی تعظیم و تکریم کی۔ علاوہ بیش قرار مالی امداد کے اس کے لئے گرجے تعمیر کئے اور امور مذہبی کے اعلیٰ منصب پر مامور کیا۔ یہ وفد بارگاہ رسالت میں بڑی آن بان سے حاصر ہوا اور متنازع فیہ مسائل میں حضور سے گفتگو کی جس کی پوری تفصیل محمد بن اسحٰق کی سیرۃ میں منقول ہے۔ سورۂ "آل عمران" کا ابتدائی حصہ تقریباً اسی نوے آیات تک اسی واقعہ میں نازل ہوا۔ عیسائیوں کا پہلا اور بنیادی عقیدہ یہ

تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام بعینہٖ خدا یا خدا کے بیٹے یا تین خداؤں میں سے ایک ہیں۔ سورۂ ہٰذا کی پہلی آیت میں توحید خالص کا دعویٰ کرتے ہوئے خداتعالیٰ کی جو صفات "الحیّ القیوم" بیان کی گئیں وہ عیسائیوں کے اس دعوے کو صاف طور پر باطل ٹھہراتی ہیں۔ چنانچہ حضورؐ نے دوران مناظرہ ان سے فرمایا کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ حی (زندہ) ہے جس پر کبھی موت طاری نہیں ہو سکتی۔ اسی نے تمام مخلوقات کو وجود عطا کیا اور سامان بقا پیدا کر کے ان کو اپنی قدرت کاملہ سے تھام رکھا ہے۔ برخلاف اس کے عیسیٰ علیہ السلام پر یقیناً موت و فنا آ کر رہے گی۔ اور ظاہر ہے جو شخص خود اپنی ہستی کو برقرار نہ رکھ سکے دوسری مخلوقات کی ہستی کیا برقرار رکھ سکتا ہے۔ "نصاریٰ" نے سن کر اقرار کیا (کہ بے شک صحیح ہے) شاید انہوں نے غنیمت سمجھا ہو گا کہ آپ اپنے اعتقاد کے موافق "عیسی یاتی علیه الفناء" کا سوال کر رہے ہیں یعنی عیسیٰ پر فنا ضرور آئے گی، اگر جواب نفی میں دیا تو آپؐ ہمارے عقیدہ کے موافق کہ حضرت عیسیٰ کو عرصہ ہوا موت آ چکی ہے۔ ہم کو اور زیادہ صریح طور پر ملزم اور مفحم کر سکیں گے۔ اس لئے لفظی مناقضہ میں پڑنا مصلحت نہ سمجھا۔ اور ممکن ہے یہ لوگ ان فرقوں میں سے ہوں جو عقیدۂ اسلام کے موافق مسیح علیہ السلام کے قتل و صلب کا قطعاً انکار کرتے تھے اور رفع جسمانی کے قائل تھے جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ نے "الجواب الصحیح" میں اور "الفارق بین المخلوق و الخالق" کے مصنف نے تصریح کی ہے کہ شام و مصر کے نصاریٰ عموماً اسی عقیدہ پر تھے مدت کے بعد پولوس نے عقیدہ صلب کی اشاعت کی۔ پھر یہ خیال یورپ سے مصر و شام وغیرہ پہنچا۔ بہرحال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان عیسیٰ اتی علیه الفناء کے بجائے یاتی علیه الفناء فرمانا درآں حالیکہ پہلے الفاظ تردید الوہیتِ مسیح کے موقع پر زیادہ صاف اور مسکت ہوتے۔ ظاہر کرتا ہے کہ موقع الزام میں بھی مسیح علیہ السلام پر موت سے پہلے لفظ موت کا اطلاق آپ نے پسند نہیں کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا کسی کی پوجا نہیں، آپ زندہ اوروں کا قائم رکھنے والا۔

صفات الٰہیہ میں حی بمعنی دائم باقی کے ہیں۔ یعنی ایسا ہمیشگی رکھنے والا جس کی موت ممکن نہ ہو۔ قیوم وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور خلق اپنی دنیوی اور اخروی زندگی میں جو حاجتیں رکھتی ہے اس کی تدبیر فرمائے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)

❖❖❖❖❖

هُوَ الَّذِیۡ یُصَوِّرُکُمۡ فِی الۡاَرۡحَامِ کَیۡفَ یَشَآءُ ؕ لَاۤ اِلٰہَ اِلَّا ہُوَ الۡعَزِیۡزُ الۡحَکِیۡمُ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت:۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: وہی تو ہے جو تمہاری ماؤں کے پیٹ میں تمہاری صورتیں، جیسی چاہتا ہے، بناتا ہے۔ اس زبردست حکمت

والے کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

اس میں دو اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ ہے: ایک یہ کہ تمہاری فطرت کو جیسا وہ جانتا ہے، نہ کوئی دوسرا جان سکتا ہے، نہ تم خود جان سکتے ہو۔ لہٰذا اس کی رہنمائی پر اعتماد کیے بغیر تمہارے لیے کوئی چارہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ جس نے تمہارے استقرارِ حمل سے لے کر بعد کے مراحل تک ہر موقع پر تمہاری چھوٹی سے چھوٹی ضرورتوں تک کو پورا کرنے کا اہتمام کیا، کس طرح ممکن تھا کہ وہ دنیا کی زندگی میں تمہاری ہدایت و رہنمائی کا انتظام نہ کرتا، حالانکہ تم سب سے بڑھ کر اگر کسی چیز کے محتاج ہو تو وہ یہی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: وہ ایسی ذات (پاک) ہے کہ تمہاری صورت (شکل) بناتا ہے ارحام میں جس طرح چاہتا ہے، کوئی عبادت کے لائق نہیں بجز اس کے وہ غلبہ والے ہیں حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: وہی تو ہے جو (ماں کے) پیٹ میں جیسی چاہتا ہے تمہاری صورتیں بناتا ہے۔ اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: وہی تمہارا نقشہ بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جس طرح چاہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، زبردست ہے، حکمت والا۔

یعنی اپنے علم و حکمت کے مطابق کمال قدرت سے جیسا اور جس طرح چاہا ماں کے پیٹ میں تمہارا نقشہ بنایا، مذکر، مونث، خوبصورت، بدصورت، جیسا پیدا کرنا تھا کر دیا۔ ایک پانی کے قطرہ کو کتنی پلٹیاں دے کر آدمی کی صورت عطا فرمائی۔ جس کی قدرت و صنعت کا یہ حال ہے کیا اس کے علم میں کمی ہو سکتی ہے۔ یا کوئی انسان جو خود بھی بطن مادر کی تاریکیوں میں رہ کر آیا ہو اور عام بچوں کی طرح کھاتا، پیتا، پیشاب پاخانہ کرتا ہو، اس خداوند قدوس کا بیٹا یا پوتا کہلایا جا سکتا ہے؟ کبرت کلمة تخرج من افواھم ان یقولون الا کذبا ۔ عیسائیوں کا سوال تھا کہ جب مسیح کا ظاہری باپ کوئی نہیں تو بجز خدا کے کس کو باپ کہیں یصورکه فی الارحام کیف یشاءُ میں اس کا جواب بھی ہو گیا۔ یعنی خدا کو قدرت ہے رحم میں جس طرح چاہے آدمی کا نقشہ تیار کر دے۔ خواہ ماں باپ دونوں کے ملنے سے یا صرف ماں کی قوت منفعلہ سے اسی لئے آگے فرمایا هو العزیز الحکیم یعنی زبردست ہے جس کی قدرت کو کوئی محدود نہیں کر سکتا اور حکیم ہے جہاں جیسا مناسب جانتا ہے کرتا ہے۔ مسیح کو بدون باپ کے اور آدم بدون ماں باپ دونوں کے پیدا کر دیا۔ اس کی حکمتوں کا احاطہ کون کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: وہی ہے کہ تمہاری تصویر بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جیسی چاہے، اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں، عزت والا، حکمت والا۔

هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء: مرد، عورت، گورا، کالا، خوبصورت، بدشکل وغیرہ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے۔ سیدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارا مادۂ پیدائش ماں کے پیٹ میں چالیس روز جمع ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن علقہ یعنی خونِ بستہ کی شکل میں ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن پارۂ گوشت کی صورت رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کا رزق اس کی عمر اس کے عمل اس کا انجامِ کار یعنی اس کی سعادت و شقاوت لکھتا ہے پھر اس میں روح ڈالتا ہے۔

لا الہ الا هو العزیز الحکیم: اس میں بھی نصاریٰ کا رد ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ الصلوۃ و التسلیمات کو خدا کا بیٹا کہتے اور ان کی عبادت کرتے تھے۔

(مولانا احمد رضاخاں بریلوی)

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا ۢ بِالْقِسْطِ ؕ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ؕ O

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اللہ نے خود شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اور (یہی شہادت) فرشتوں اور سب اہلِ علم نے بھی دی ہے۔ وہ انصاف پہ قائم ہے۔ اس زبردست حکیم کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔

شهد اللہ انه لا الہ الا هو: یعنی اللہ جو کائنات کی تمام حقیقتوں کا براہ راست علم رکھتا ہے، جو تمام موجودات کو بے حجاب دیکھ رہا ہے جس کی نگاہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز پوشیدہ نہیں، یہ اس کی شہادت ہے۔۔۔ اور اس سے بڑھ کر معتبر عینی شہادت اور کس کی ہو گی ۔۔۔ کہ پورے عالمِ وجود میں اس کی اپنی ذات کے سوا کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو خدائی کی صفات سے متصف ہو، خدائی کے اقتدار کی مالک ہو، اور خدائی کے حقوق کی مستحق ہو۔

والملئکة و اولوا العلم قائما بالقسط: اللہ کے بعد سب سے زیادہ معتبر شہادت فرشتوں کی ہے، کیونکہ وہ سلطنتِ کائنات کے انتظامی اہلِ کار ہیں اور وہ براہِ راست اپنے ذاتی علم کی بنا پر شہادت دے رہے ہیں کہ اس سلطنت میں اللہ کے سوا کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس کے سوا کوئی ہستی ایسی نہیں ہے جس کی طرف زمین و آسمان کے انتظامی معاملات میں وہ رجوع کرتے ہوں۔ اس کے بعد مخلوقات میں سے جن لوگوں کو

بھی حقایق کا تھوڑا یا بہت علم حاصل ہوا ہے ان سب کی ابتدائے آفرینش سے آج تک یہ متفقہ شہادت رہی ہے کہ ایک ہی خدا اس پوری کائنات کامالک و مدبر ہے۔

(مولانا ابوالاعلی مودودی)

O

ترجمہ: گواہی دی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی بجز اس ذات کے کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں اور فرشتوں نے بھی اور اہلِ علم نے بھی۔ اور معبود بھی وہ اس شان کے ہیں کہ اعتدال کے ساتھ انتظام رکھنے والے ہیں۔ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں۔ وہ زبردست ہیں حکمت والے ہیں۔

قائما بالقسط: کی صفت غالباً اس لئے بڑھا دی کہ وہ ایسے نہیں کہ صرف اپنی تعظیم و عبادت ہی کراتے ہوں، بلکہ وہ سب کے کام بھی بناتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کے اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ جو انصاف پر قائم ہیں وہ بھی (گواہی دیتے ہیں کہ) اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی ہے کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے، کسی کے بندگی نہیں سوا اس کے، زبردست ہے، حکمت والا۔

والملئکۃ: ظاہر ہے فرشتوں کی گواہی خدا کی گواہی کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے۔ فرشتہ تو نام ہی اس مخلوق کا ہے جو صدق و حق کے راستے سے سرتابی نہ کر سکے۔ چنانچہ فرشتوں کی تسبیح و تمجید تمامتر توحید و تفرید باری پر مشتمل ہے۔

و اولوا العلم: علم والے ہر زمانے میں توحید کی شہادت دیتے رہے ہیں اور آج تو عام طور پر توحید کے خلاف ایک لفظ کہنا جہل محض کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔ مشرکین بھی دل میں مانتے ہیں کہ علمی اصول کبھی مشرکانہ عقائد کی تائید نہیں کر سکتے۔

قائما بالقسط لا الٰہ الا ھو العزیز الحکیم: انصاف کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں، زبردست ہو کہ اس کے فیصلہ سے کوئی سرتابی نہ کر سکے۔ اور حکیم ہو کہ حکمت و دانائی سے پوری طرح جانچ تول کر ٹھیک ٹھیک فیصلہ کرے، کوئی حکم بے موقع نہ دے چونکہ حق تعالیٰ عزیز و حکیم ہے لہٰذا اس کے منصف علی الاطلاق ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ غالباً اس لفظ قائما بالقسط میں تمام عیسائیوں کے مسئلہ کفارہ کا بھی

بہ ہو گیا۔ بھلا یہ کہاں کا انصاف ہو گا کہ ساری دنیا کے جرائم ایک شخص پر لا دیے جائیں اور وہ تنہا سزا پا کر سب مجرموں کو ہمیشہ کے لئے بری اور پاک کرے۔ خدائے عادل و حکیم کی بارگاہ ایسی گستاخیوں سے کہیں بالا و برتر ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتوں نے بھی، اور عالموں (یعنی انبیاء و اولیاء) نے انصاف سے قائم ہو کر، اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں، عزت والا حکمت والا۔

احبار شام میں سے جو شخص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ جب انہوں نے مدینہ طیبہ دیکھا تو ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ نبی اخری الزمان کے یہی صفت ہے جو اس شہر میں پائی جاتی ہے۔ جب آستانہ اقدس پر حاضری دی تو انہوں نے حضورؐ کے شکل و شمائل تورات کے مطابق دیکھ کر حضورؐ کو پہچان لیا اور عرض کیا: آپ محمدؐ ہیں؟ حضورؐ نے فرمایا ہاں۔ پھر عرض کیا کیا آپ احمد ہیں (صلی اللہ علیہ وسلم) ۔ فرمایا ہاں۔ عرض کیا ہم ایک سوال کرتے ہیں اگر آپ نے ٹھیک جواب دے دیا تو ہم آپ پر ایمان لے آئیں گے۔ فرمایا سوال کرو۔ انہوں نے عرض کیا کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑی شہادت کون سی ہے۔ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور اس کو سن کر وہ دونوں حبر مسلمان ہو گئے۔ حضرت سعید بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ کعبہ معظمہ میں تین سو ساٹھ بت تھے جب مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی تو کعبہ کے اندر وہ سب سجدہ میں گر گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ؕ لَيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَارَيْبَ فِيْهِ ؕ وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِيْثًا۝ ع

﴿سورہ النساء (مدنی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۹۲﴾

ترجمہ: اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، وہ تم سب کو اس قیامت کے دن جمع کرے گا جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں، اور اللہ کی بات سے بڑھ کر سچی بات اور کس کی ہو سکتی ہے۔

یعنی کافر اور مشرک اور ملحد اوز دہریے جو کچھ کر رہے ہیں اس سے خدا کی خدائی کا کچھ نہیں بگڑتا۔ اس کا خدائے واحد اور خدائے مطلق ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی کے بدلے بدل نہیں سکتی۔ پھر ایک دن وہ سب انسانوں کو جمع کر کے ہر ایک کو اس کے عمل کا نتیجہ دکھا دے گا۔ اس کی قدرت کے

احاطہ سے بچ کر کوئی بھاگ بھی نہیں سکتا۔ لہذا خدا ہرگز اس بات کا حاجت مند نہیں ہے کہ اس کی طرف سے کوئی اس کے باغیوں پر جلے دل کا بخار نکالتا پھرے اور کج خلقی و ترش کلامی کو زخمِ دل کا مرہم بنائے۔

یہ تو اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت سے ہے لیکن یہی آیت اس پورے سلسلۂ کلام کا خاتمہ بھی ہے جو پچھلے دو تین رکوعوں سے چلا آ رہا ہے۔ اس حیثیت سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی زندگی میں جو شخص جس طریقے پر چاہے چلتا رہے اور جس راہ میں اپنی کوششیں اور محنتیں صرف کرنا چاہتا ہے کیے جائے، آخرکار سب کو ایک دن اس خدا کے سامنے حاضر ہونا ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، پھر ہر ایک اپنی سعی و عمل کے نتائج دیکھ لے گا۔

(مولانا ابوالاعلی مودودی)

○

ترجمہ: اللہ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے قابل نہیں۔ وہ ضرور تم سب کو جمع کریں گے قیامت کے دن میں، اس میں کوئی شبہ نہیں۔ اور خداتعالٰی سے زیادہ کس کی بات سچی ہو گی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا (وہ معبودِ برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادتً کے لائق نہیں۔ وہ قیامت کے دن تم سب کو ضرور جمع کرے گا۔ اور خدا سے بڑھ کر بات کا سچا کون ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں بے شک تم کو جمع کرے گا قیامت کے دن، اس میں کچھ شبہ نہیں۔ اور اللہ سے سچی کس کی بات ہے۔

یعنی قیامت کا آنا اور ثواب و عقاب کے سب وعدوں کا پورا ہونا سب سچ ہے۔ اس میں تخلف نہیں ہو گا، ان باتوں کو سرسری خیال نہ کرو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور وہ ضرور تمہیں اکٹھا کرے گا قیامت کے دن اس میں کچھ شک نہیں، اور اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی۔

یعنی اس سے زیادہ سچا کوئی نہیں اس لئے کہ اس کا کذب ناممکن و محال ہے۔ کیونکہ کذب عیب ہے اور ہر عیب اللہ پر محال ہے۔ وہ جملہ عیوب سے پاک ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ ○

﴿سورہ الانعام (مکی) آیت: ۱۰۲، قرآنی ترتیب: ۶، نزولی ترتیب: ۵۵﴾

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، کوئی خدا اس کے سوا نہیں ہے، ہر چیز کا خالق، لہذا تم اس کی بندگی کرو اور وہ ہر چیز کا کفیل ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، تو تم لوگ اس کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

غرض خالق بھی وہی، علیم بھی وہی، وکیل بھی وہی، اور یہ سب امور مقتضی ہیں کہ معبود بھی وہی ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: یہی (اوصاف رکھنے والا) خدا تمہارا پروردگار ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ (وہی) ہر چیز کا پیدا کرنے والا (ہے)۔ تو اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا نگران ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: یہی اللہ تمہارا رب ہے، نہیں ہے کوئی معبود سوائے اس کے، پیدا کرنے والا ہر چیز کا، سو تم اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز پر کارساز ہے۔

اس کی عبادت اس لئے کرنی چاہیئے کہ مذکورہ بالا صفات کی وجہ سے وہ ذاتی طور پر استحقاق معبود بننے کا رکھتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ تمام مخلوق کی کارسازی اسی کے ہاتھ میں ہے۔

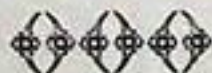
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اور اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، ہر چیز کا بنانے والا، تو اسے پوجو، وہ ہر چیز پر نگہبان ہے (خواہ وہ رزق ہو یا اجل یا حمل)۔

جس کے صفات مذکور ہوئے اور جس کے یہ صفات ہوں وہی مستحق عبادت ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

اِتَّبِعْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ۚ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ۚ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکِیْنَ○

﴿سورہ الانعام (مکی) آیت: ۱۰۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۵۵﴾

ترجمہ: اے محمدؐ! اس وحی کی پیروی کیے جاؤ جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ اس ایک رب کے سوا کوئی اور خدا نہیں۔ اور ان مشرکین کے پیچھے نہ پڑو۔

مطلب یہ ہے کہ تمہیں داعی اور مبلغ بنایا گیا ہے، کوتوال نہیں بنایا گیا۔ تمہارا کام صرف یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے اس روشنی کو پیش کر دو اور اظہارِ حق ادا کرنے میں اپنی حد تک کوئی کسر اٹھا نہ رکھو۔ اب اگر کوئی اس حق کو قبول نہیں کرتا تو نہ کرے۔ تم کو نہ اس کام پر مامور کیا گیا ہے کہ لوگوں کو حق پرست بنا کر ہی رہو، اور نہ تمہاری ذمہ داری و جواب دہی میں یہ بات شامل ہے کہ تمہارے حلقۂ نبوت میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہ جائے۔ لہٰذا اس فکر میں خواہ مخواہ اپنے ذہن کو پریشان نہ کرو کہ اندھوں کو کس طرح بینا بنایا جائے اور جو آنکھیں کھول کر نہیں دیکھنا چاہتے انہیں کیسے دکھایا جائے۔ اگر فی الواقع حکمت الٰہی کا تقاضا یہی ہوتا کہ دنیا میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہنے دیا جائے تو اللہ کو یہ کام تم سے لینے کی کیا ضرورت تھی؟ کیا اس کا ایک ہی تکوینی اشارہ تمام انسانوں کو حق پرست نہ بنا سکتا تھا؟ مگر وہاں تو مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں۔ مقصود تو یہ ہے کہ انسان کے لیے حق اور باطل کے انتخاب کی آزادی باقی رہے اور پھر حق کی روشنی اس کے سامنے پیش کر کے اس کی آزمائش کی جائے کہ وہ دونوں چیزوں میں سے کس کو انتخاب کرتا ہے۔ پس تمہارے لیے صحیح طرزِ عمل یہ ہے کہ جو روشنی تمہیں دکھا دی گئی ہے اس کے اجالے میں سیدھی راہ پر خود چلتے رہو اور دوسروں کو اس کی دعوت دیتے رہو۔ جو لوگ اس دعوت کو قبول کر لیں انہیں سینے سے لگاؤ اور ان کا ساتھ نہ چھوڑو خواہ وہ دنیا کی نگاہ میں کیسے ہی حقیر ہوں۔ اور جو اسے قبول نہ کریں ان کے پیچھے نہ پڑو۔ جس انجامِ بد کی طرف وہ خود جانا چاہتے ہیں اور جانے پر مصر ہیں اس کی طرف جانے کے لیے انہیں چھوڑ دو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

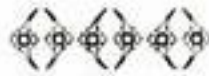
ترجمہ: آپ خود اس طریق پر چلتے رہیے جس کی وحی آپ کے رب کی طرف سے آپ کے پاس آئی ہے۔ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ اور مشرکین کی طرف خیال نہ کیجیے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو حکم تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس آتا ہے اسی کی پیروی کرو۔ اس (پروردگار) کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور مشرکوں سے کنارا کر لو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

❁❁❁❁

ترجمہ: تو چل اس پر جو حکم تجھ کو آوے تیرے رب کا، کوئی معبود نہیں سوائے اس کے، اور منہ پھیر لے مشرکوں سے۔

آپ خدائے واحد پر بھروسہ کر کے اس کے حکم پر چلتے رہیں اور مشرکین کے جہل و عناد کی طرف خیال نہ فرمائیں کہ ایسے روشن دلائل و بیانات سننے کے بعد بھی راہِ راست پر نہ آئے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اسی پر چلو جو تمہارے رب کی طرف سے وحی ہوتی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور مشرکوں سے منہ پھیر لو۔

کفار کی بیہودگیوں کی طرف التفات نہ کرو۔ اس میں نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تسکین خاطر ہے کہ آپ کفار کی یاوہ گوئیوں سے رنجیدہ نہ ہوں۔ یہ ان کی بدنصیبی ہے کہ ایسے واضح برہانوں سے فائدہ نہ اٹھائیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❁❁❁❁

قُلْ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعَا ۨ الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ يُحْيٖ وَ يُمِيْتُ ۠ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ كَلِمٰتِهٖ وَ اتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ○

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۱۵۸، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: اے محمدؐ! کہو کہ "اے انسانو، میں تم سب کی طرف اس خدا کا پیغمبر ہوں جو زمین اور آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہی زندگی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امّی پر جو اللہ اور اس کے ارشادات کو مانتا ہے۔ اور پیروی اختیار کرو اس کی، امید ہے کہ تم راہ راست پا لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ اے (دنیا جہان کے) لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا بھیجا ہوا (پیغمبر) ہوں جس کی بادشاہی ہے تمام آسمانوں اور زمین میں۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہی

زندگی دیتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو (ایسے) اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے (ایسے) نبی امی پر (بھی) جو کہ (خود) اللہ پر اور ان کے احکام پر ایمان رکھتے ہیں اور ان (ہی) کا اتباع کرو تا کہ تم راہ راست پر آ جاؤ۔

یومن باللہ وکلمتہ: یعنی باوجود اس رتبۂ عظیمہ کے ان کو اللہ پر اور سب رسل و کتب پر ایمان سے عار نہیں۔ تو تم کو اللہ و رسولؐ پر ایمان لانے سے کیوں انکار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (اے محمدؐ) کہہ دو کہ لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا بھیجا ہوا ہوں۔ (یعنی اس کا رسول ہوں)۔ (وہ) جو آسمانوں اور زمین کا بادشاہ ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہی زندگانی بخشا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو خدا پر اور اس کے رسول پر جو خدا پر اور اس کے تمام کلام پر ایمان رکھتے ہیں، ایمان لاؤ اور ان کی پیروی کرو تا کہ ہدایت پاؤ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ اے لوگو میں رسول ہوں اللہ کا تم سب کی طرف، جس کی حکومت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، وہی جلاتا ہے اور مارتا ہے۔ سو ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبیؐ امی پر، جو کہ یقین رکھتا ہے اللہ پر اور اس کے سب کلاموں پر، اور اس کی پیروی کرو تا کہ تم راہ پاؤ۔

یعنی آپ کی بعثت تمام دنیا کے لوگوں کو عام ہے۔ عرب کے امیین یا یہود و نصاریٰ تک محدود نہیں۔ جس طرح خداوند تعالیٰ شہنشاہ مطلق ہے، آپ اس کے رسول مطلق ہیں۔ اب ہدایت و کامیابی کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ اس جامع ترین عالمگیر صداقت کی پیروی کی جائے جو آپ لے کر آئے ہیں۔ یہ ہی پیغمبر ہیں، جن پر ایمان لانا تمام انبیاء و مرسلین اور تمام کتب سماویہ پر ایمان لانے کا مرادف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

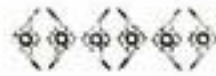
○

ترجمہ: تم فرماؤ اے لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا رسول ہوں کہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کو ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، جِلائے اور مارے، تو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول بے پڑھے، غیب بتانے والے پر کہ اللہ اور اس کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں تو ان کی غلامی کرو کہ تم راہ پاؤ۔

انی رسول اللہ الیکم جمیعا: یہ آیت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمومِ رسالت کی دلیل ہے کہ

آپ تمام خلق کے رسول ہیں اور کل جہاں آپ کی امت۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے، حضور فرماتے ہیں پانچ چیزیں مجھے ایسی عطا ہوئی جو مجھ سے پہلے کسی کو نہ ملیں (۱) ہر نبی خاص قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میں سرخ و سیاہ کی طرف مبعوث فرمایا گیا۔ (۲) میرے لئے غنیمتیں حلال کی گئیں اور مجھ سے پہلے کسی کے لئے نہیں ہوئی تھیں۔ (۳) میرے لئے زمین پاک اور پاک کرنے والی (قابل تیمم) اور مسجد کی گئی جس کسی کو کہیں نماز کا وقت آئے وہیں پڑھ لے۔ (۴) دشمن پر ایک ماہ کی مسافت تک میرا رعب ڈال کر میری مدد فرمائی گئی۔ (۵) اور مجھے شفاعت عنایت کی گئی۔ مسلم شریف کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں تمام خلق کی طرف رسول بنایا گیا اور میرے ساتھ انبیاء ختم کئے گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

وَ مَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ؕ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ○

﴿سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۳۱، قرآنی ترتیب: ۹، نزولی ترتیب: ۱۱۳﴾

ترجمہ: ان کو ایک معبود کے سوا کسی کی بندگی کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، وہ، جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، پاک ہے وہ ان مشرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: ان کو صرف یہ حکم کیا گیا ہے کہ فقط ایک معبود (برحق) کی عبادت کریں۔ جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: ان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور وہ ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور ان کو حکم یہی ہوا تھا کہ بندگی کریں ایک معبود کی۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ وہ پاک ہے ان کے شریک بتانے سے۔

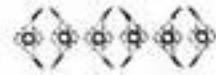
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور انہیں حکم نہ تھا (ان کی کتابوں میں نہ ان کے انبیاء کی طرف سے) مگر یہ کہ ایک اللہ کو

پوجیں۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ اسے پاکی ہے ان کے شرک سے ۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حَسْبِیَ اللّٰہُ ق صلے لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ط عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَ ھُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ ○ ع

﴿سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۱۲۹، قرآنی ترتیب: ۹، نزولی ترتیب: ۱۱۳﴾

ترجمہ: میرے لئے اللہ بس کرتا ہے کوئی معبود نہیں مگر وہ، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہ مالک ہے عرش عظیم کا۔

(مولانا ابوالاعلی مودودی)

○

ترجمہ: میرے لئے (تو) اللہ تعالیٰ (حافظ و ناصر) کافی ہے اس کے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں میں نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور وہ بڑے بھاری عرش کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا مجھے کفایت کرتا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی پر میرا بھروسہ ہے اور وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: کافی ہے مجھ کو اللہ ، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہی مالک ہے عرش عظیم کا۔

اگر آپ کی عظیم الشان شفقت، خیرخواہی اور دلسوزی کی لوگ قدر نہ کریں تو کچھ پرواہ نہیں۔ اگر فرض کیجئے ساری دنیا آپ سے منہ پھیر لے تو تنہا خدا آپ کو کافی ہے۔ جس کے سوا نہ کسی کی بندگی ہے نہ کسی پر بھروسہ ہو سکتا ہے کیونکہ زمین و آسمان کی سلطنت اور عرش عظیم (تخت شہنشاہی) کا مالک وہی ہے۔ سب نفع و ضرر، ہدایت و ذلالت اسی کے ہاتھ میں ہے۔

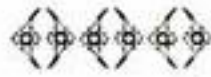
ابو داؤد میں ابوالدردا سے روایت ہے کہ جو شخص صبح و شام سات سات مرتبہ **حسبی اللہ لا الٰہ الا ھو علیہ توکلت وھو رب العرش العظیم** پڑھا کرے، خدا اس کے تمام ہموم و غموم کو کافی ہو جائے گا۔ باقی عرش کی عظمت کے متعلق اگر تفصیل دیکھنا ہو تو 'روح معانی' میں زیرآیت حاضرہ ملاحظہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: مجھے اللہ کافی ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

فَاِلَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ○

﴿سورہ ہود (مکی) آیت: ۱۴، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲﴾

ترجمہ: اب اگر وہ (تمہارے معبود) تمہارے مدد کو نہیں پہنچتے تو تم جان لو کہ یہ اللہ کے علم سے نازل ہوئی ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ہے۔ پھر کیا تم (اس امر حق کے آگے) سر تسلیم خم کرتے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: پھر یہ کفار اگر تم لوگوں کا کہنا (کہ اس کی مثل بنا لاؤ) نہ کر سکیں تو تم (ان سے کہہ دو کہ اب تو) یقین کر لو کہ یہ قرآن اللہ ہی کے علم (اور قدرت) سے اترا ہے اور یہ (بھی یقین کر لو) کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو پھر اب بھی مسلمان ہوتے ہو یا نہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اگر وہ تمہاری بات قبول نہ کریں تو جان لو کہ وہ خدا کے علم سے اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تمہیں بھی اسلام لے آنا چاہیئے۔

یہ عام لوگوں سے خطاب ہے جو اسلام نہیں لاتے تھے۔ یعنی جب تم قرآن مجید کا یہ اعجاز دیکھ چکے ہو کہ کوئی شخص ایسا کلام نہیں بنا سکتا تو تم کو بھی اسے ماننا چاہیئے کہ کلام خدا ہے اور اسلام لے آنا چاہیے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: پھر اگر نہ پورا کریں تمہارا کہنا تو جان لو کہ قرآن تو اترا ہے اللہ کی وحی سے اور یہ کہ کوئی حاکم نہیں اس کے سوا، پھر کیا اب تم حکم مانتے ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو اے مسلمانو! اگر وہ تمہاری اس بات کا جواب نہ دے سکیں تو سمجھ لو کہ وہ اللہ کے علم ہی سے

اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، تو کیا اب تم مانو گے؟

اور یقین رکھو گے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے یعنی اعجاز قرآن دیکھ لینے کے بعد ایمان و اسلام پر ثابت رہو۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖❖❖

قُلْ هُوَ رَبِّىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ اِلَيْهِ مَتَابِ ۝

﴿سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۳۰، قرآنی ترتیب: ۱۳، نزولی ترتیب: ۹۶﴾

ترجمہ: ان سے کہو کہ وہی میرا رب ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اسی پر میں نے بھروسا کیا اور وہی میرا ملجا و ماویٰ ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ فرما دیجئے کہ وہ میرا مربی (اور نگہبان) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں، میں نے اسی پر بھروسا کر لیا اور اسی کے پاس مجھ کو جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: کہہ دو وہی تو میرا پروردگار ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، میں اسی پر بھروسہ رکھتا ہوں اور اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ وہی رب میرا ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اسی پر میں نے بھروسا کیا ہے اور اسی کی آتا ہوں رجوع کر کے۔

یعنی جس رحمان سے تم انکار کرتے ہو وہ ہی میرا رب ہے، اور وہ ہی اللہ ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ **قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنی** (بنی اسرائیل: ۱۱۰)۔ میرا آغاز و انجام سب اسی کے ہاتھ میں ہے، میں اسی پر توکل کرتا ہوں۔ نہ تمہارے انکار و تکذیب سے مجھے ضرر کا اندیشہ ہے نہ اس کی امداد و اعانت سے مایوس ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تم فرماؤ وہ میرا رب ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، میں نے اسی پر بھروسا کیا اور اسی کی

طرف میری رجوع ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

یُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِکَةَ بِالرُّوْحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖٓ اَنْ اَنْذِرُوْٓا اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاتَّقُوْنِ○

﴿سورہ النحل (مکی) آیت: ۲، قرآنی ترتیب: ۱۶، نزولی ترتیب: ۷۰﴾

ترجمہ: وہ اس روح کو اپنے جس بندے پر چاہتا ہے اپنے حکم سے ملائکہ کے ذریعے نازل فرما دیتا ہے (اس ہدایت کے ساتھ کہ لوگوں کو) آگاہ کر دو، میرے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں ہے لہٰذا تم مجھ سے ڈرو۔

بالروح: یعنی روح نبوت کو جس سے بھر کر نبی کام اور کلام کرتا ہے۔ یہ وحی اور یہ پیغمبرانہ اسپرٹ چونکہ اخلاقی زندگی میں وہی مقام رکھتی ہے جو طبعی زندگی میں روح کا مقام ہے، اس لیے قرآن میں متعدد مقامات پر اس کے لیے روح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اسی حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے عیسائیوں نے روح القدس کو تین خداؤں میں سے ایک خدا بنا ڈالا۔

علی من یشآء من عبادہ: فیصلہ طلب کرنے کے لئے کفار جو چیلنج کر رہے تھے اس کے پس پشت چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار بھی موجود تھا، اس لیے شرک کی تردید کے ساتھ اور اس کے معاً بعد آپ کی نبوت کا اثبات فرمایا گیا۔ وہ کہتے تھے کہ یہ بناوٹی باتیں ہیں جو یہ شخص بنا رہا ہے۔ اللہ اس کے جواب میں فرماتا ہے کہ نہیں، یہ ہماری بھیجی ہوئی روح ہے جس سے لبریز ہو کر یہ شخص نبوت کر رہا ہے۔

پھر یہ جو فرمایا کہ اپنے جس بندے پر اللہ چاہتا ہے یہ روح نازل کرتا ہے، تو یہ کفار کے ان اعتراضات کا جواب ہے جو وہ حضور پر کرتے تھے کہ اگر خدا کو نبی ہی بھیجنا تھا تو کیا بس محمدؐ بن عبداللہ ہی اس کام کے لیے رہ گیا تھا۔ مکے اور طائف کے سارے بڑے بڑے سردار مر گئے تھے کہ ان میں سے کسی پر بھی نگاہ نہ پڑ سکی۔ اس طرح کے بیہودہ اعتراضات کا جواب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا، اور یہی متعدد مقامات پر قرآن میں دیا گیا ہے کہ خدا اپنے کام کو خود جانتا ہے، تم سے مشورہ لینے کی حاجت نہیں ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو مناسب سمجھتا ہے آپ ہی اپنے کام کے لیے منتخب کر لیتا ہے۔

ان انذروآ انہ لآ الہ الا انا فاتقون: اس فقرے سے یہ حقیقت واضح کی گئی کہ روح نبوت جہاں جس انسان پر بھی نازل ہوئی ہے یہی ایک دعوت لے کر آئی ہے کہ خدائی صرف ایک اللہ کی ہے اور بس وہی اکیلا اس کا مستحق ہے کہ اس سے تقوی کیا جائے۔ کوئی دوسرا اس لائق نہیں کہ اس کی ناراضی کا خوف، اس کی سزا کا ڈر اور اس کی نافرمانی کے نتائج بد کا اندیشہ انسانی اخلاق کا لنگر اور انسانی فکر و عمل کے پورے نظام کا

محور بن کر رہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ فرشتوں (کی جنس یعنی جبرئیلؑ) کو وحی یعنی اپنا حکم دے کر اپنے بندوں میں سے جس پر چاہیں (یعنی انبیاء پر) نازل فرماتے ہیں یہ کہ خبردار کر دو کہ میرے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو مجھ سے ڈرتے رہو۔

اس میں یہ امر ظاہر فرما دیا کہ توحید تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعت مشترکہ ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہی فرشتوں کو پیغام دے کر اپنے حکم سے اپنے بندوں میں سے جس کے پاس چاہتا ہے بھیجتا ہے کہ (لوگوں کو) بتا دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھی سے ڈرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اتارتا ہے فرشتوں کو بھید دے کر اپنے حکم سے جس پر چاہے اپنے بندوں میں کہ خبردار کر دو کہ کسی کی بندگی نہیں سوا میرے، سو مجھ سے ڈرو۔

ینزل الملئکة: یعنی فرشتوں کی جنس میں سے بعض کو جیسے حضرت جبرئیل علیہ السلام یا حفظۃ الوحی جن کی طرف **فانه یسلك من بین یدیه و من خلفه رصدا** (جن: ۲۷) میں اشارہ کیا ہے۔

بالروح : یہاں 'روح' سے مراد وحی الٰہی ہے جو خدا کی طرف سے پیغمبروں کی طرف غیر مرئی طریق پر بطور ایک بھید کے آتی ہے چنانچہ دوسری جگہ فرمایا: **یلقی الروح من امره علی من یشآء من عباده** (المومن: ۱۵) ۔ ایک جگہ قرآن کی نسبت فرمایا: **وکذلك اوحینآ الیك روحا من امرنا** (شوریٰ:۵۲)۔ قرآن یا وحی الٰہی کو روح سے تعبیر فرمانے میں یہ اشارہ ہے کہ جس طرح مادی اجسام کو نفخ روح سے ظاہری حیات حاصل ہوتی ہے، اسی طرح جو قلوب جہل و ضلال کی بیماریوں سے مردہ ہو چکے تھے وہ وحی الٰہی کی روح پا کر زندہ ہو جاتے ہیں۔

علی من یشآء من عباده: وہ بندے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام ہیں جن کو خداتعالیٰ ساری مخلوق میں سے اپنی حکمت کے موافق اپنے کامل اختیار سے چن لیتا ہے۔ **الله اعلم حیث یجعل رسالته** (الانعام: ۱۲۴)، **الله یصطفی من الملائکة رسولا و من الناس** (الحج: ۷۵)

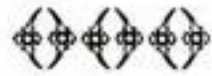
ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون: یعنی توحید کی تعلیم، شرک کا رد اور تقویٰ کی طرف دعوت، یہ ہمیشہ سے تمام انبیاء علیہم السلام کا مشترکہ و متفقہ نصب العین (مشن) رہا ہے۔ گویا اثباتِ توحید کی یہ نقلی دلیل ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: ملائکہ کو ایمان کی جان یعنی وحی لے کر اپنے جن بندوں پر چاہے اتارتا ہے (اور انہیں نبوت و رسالت کے ساتھ برگزیدہ کرتا ہے)۔ کہ ڈر سناؤ کہ میرے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو مجھ سے ڈرو (اور میری ہی عبادت کرو اور میرے سوا کسی کو نہ پوجو)۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖

اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۭ لَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى O

﴿سورہ طٰہٰ (مکی) آیت: ۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: وہ اللہ ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں اس کے لئے بہترین نام ہیں۔
یعنی وہ بہترین صفات کا مالک ہے۔

(مولانا ابوالاعلی مودودی)

O

ترجمہ: (وہ) اللہ ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کے اچھے اچھے نام ہیں۔
سو قرآن اسی ذات مجمع الصفات کا نازل کیا ہوا ہے اور یقینی حق ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (وہ) معبود (برحق) ہے (کہ) اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اس کے (سب) نام اچھے ہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی، اس کے ہیں سب نام خاصے۔

آیات بالا میں جو صفات حق تعالیٰ کی بیان ہوئی ہیں (یعنی اس کا خالق الکل، مالک علی الاطلاق، رحمان، قادر مطلق اور صاحب علم محیط ہونا) ان کا اقتضاء یہ ہے کہ الوہیت بھی تنہا اسی کا خاصا ہو، بجز اس کے کسی دوسرے کے آگے سر عبودیت نہ جھکایا جائے۔ کیونکہ نہ صرف صفات مذکورہ بالا بلکہ کل عمدہ صفات اور اچھے نام اسی کی ذات منبع الکمالات کے لئے مخصوص ہیں۔ کوئی دوسری ہستی اس شان و صفت کی موجود نہیں جو معبود بن سکے۔ نہ اس کی صفتوں اور ناموں کے تعدد سے اس کی ذات میں تعدد آتا ہے جیسا کہ بعض جہال عرب کا خیال تھا کہ مختلف ناموں سے خدا کو پکارنا دعوائے توحید کے مخالف ہے۔

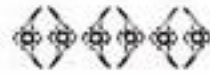
(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں اسی کے ہیں سب اچھے نام۔
وہ واحد بالذات ہے اور اسماء و صفات عبارات ہیں اور ظاہر ہے کہ تعدد عبارات تعدد معنی کو مقتضی نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❁❁❁❁

اِنَّنِیْٓ اَنَا اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِیْ لا وَ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ O

﴿سُورہ طٰہٰ (مکی) آیت:۱۴، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی خدا نہیں پس تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم کر۔

یہاں نماز کی اصلی غرض پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ آدمی خدا سے غافل نہ ہو جائے۔ دنیا کے دھوکہ دینے والے مذاہب اس کو اس حقیقت سے بے فکر نہ کر دیں کہ میں کسی کا بندہ ہوں آزاد خودمختار نہیں ہوں۔ کسی فکر کو تازہ رکھنے اور خدا سے آدمی کا تعلق جوڑے رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ نماز ہے جو ہر روز آدمی کو دنیا کے ہنگاموں سے ہٹا کر خدا کی طرف لے جاتی ہے۔
بعض لوگوں نے اس کا یہ مطلب بھی لیا ہے کہ نماز قائم کر کہ میں تجھے یاد کروں جیسا کہ فرمایا فاذ کرونی اذکرکم (مجھے یاد کرو، میں تمہیں یاد رکھوں گا)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں تم میری ہی عبادت کیا کرو اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: بے شک میں ہی خدا ہوں، میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری عبادت کیا کرو اور میری یاد کے لئے نماز پڑھا کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: میں جو ہوں اللہ ہوں، کسی کی بندگی نہیں سوا میرے۔ سو میری بندگی کر اور نماز قائم رکھ میری یادگاری کو۔

اس میں خالص توحید اور ہر قسم کی بدنی و مالی عبادت کا حکم دیا۔ نماز چونکہ اہم العبادات تھی اس کا ذکر خصوصیت سے کیا گیا اور اس پر بھی متنبہ فرما دیا گیا کہ نماز سے مقصود اعظم خداتعالیٰ کی یادگاری ہے۔ گویا نماز سے غافل ہونا خدا کی یاد سے غافل ہونا ہے اور ذکراللہ (یاد خدا) کے متعلق دوسری جگہ فرما دیا واذکرو ربك اذا نسیت یعنی جب کبھی بھول چوک ہو جائے تو یاد آ جائے اسے یاد کرو۔ یہی حکم نماز کا ہے کہ وقت پر غفلت و نسیان ہو جائے تو یاد آنے پر قضا کر لے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: بے شک میں ہی ہوں اللہ کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم رکھ۔

تا کہ تو اس میں مجھے یاد کرے، اور میری یاد میں اخلاص اور میری رضا مقصود ہو، کوئی دوسری غرض نہ ہو۔ اسی طرح ریا کا دخل نہ ہو۔ یا یہ معنی ہیں کہ تجھے اپنی رحمت سے یاد فرماؤں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے بعد اعظم فرائض نماز ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖

اِنَّمَآ اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ؕ وَسِعَ كُلَّ شَیْءٍ عِلْمًاO

﴿سورہ طٰہٰ (مکی) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: لوگو تمہارا خدا تو بس ایک ہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہر چیز پر اس کا علم حاوی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: بس تمہارا (حقیقی) معبود تو صرف اللہ ہے۔ جس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں ہے۔ وہ (اپنے) علم سے تمام چیزوں کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: تمہارا معبود خدا ہی ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: تمہارا معبود وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں سب چیز سما گئی ہے اس کے علم میں۔

باطل کو مٹانے کے ساتھ ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو حق کی طرف بلاتے ہیں۔ یعنی بچھڑا تو کیا چیز ہے کوئی بڑی سے بڑی چیز بھی معبود نہیں بن سکتی۔ سچا معبود تو وہی ایک ہے جس کے سوا کسی کی بندگی عقلاً و نقلاً و فطرتاً روا نہیں جس کا لامحدود علم ذرہ ذرہ کو محیط ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تمہارا معبود تو وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہر چیز کو اس کا علم محیط ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

◈◈◈◈

وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ○

(الانبیاء: ۲۵)

ترجمہ: ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجا ہے اس کو یہی وحی کی ہے کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں، پس تم لوگ میری ہی بندگی کرو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں پس میری (ہی) عبادت کیا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے ان کی طرف یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں اور میری ہی عبادت کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور نہیں بھیجا ہم نے تجھ سے پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی حکم بھیجا کہ بات یوں ہے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے میرے، سو میری بندگی کرو۔

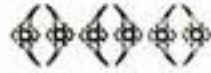
یعنی تمام انبیاء و مرسلین کا اجماع عقیدۂ توحید پر رہا ہے۔ کسی پیغمبر نے کبھی ایک حرف اس کے خلاف نہیں کہا۔ ہمیشہ یہی تلقین کرتے آئے کہ ایک خدا کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ تو جس طرح عقلی اور فطری دلائل سے توحید کا ثبوت ملتا ہے اور شرک کا رد ہوتا ہے۔ ایسے ہی نقلی حیثیت سے انبیاء علیہم السلام کا اجماع دعوائے توحید کی حقیت پر قطعی دلیل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھی کو پوجو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖❖

وَ ذَاالنُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِى الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ق صلے اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ○ ج صلے

﴿سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: اور مچھلی والے کو بھی ہم نے نوازا۔ یاد کرو جب وہ بگڑ کر چلا گیا تھا اور سمجھا تھا کہ ہم اس پر گرفت نہ کریں گے آخر کو اس نے تاریکیوں میں سے پکارا "نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا"۔

و ذا النون: مراد ہیں حضرت یونسؑ۔ کہیں ان کا نام لیا گیا ہے اور کہیں 'ذوالنون' اور 'صاحب الحوت'، یعنی 'مچھلی والے' کے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔ مچھلی والا انہیں اس لئے نہیں کہا گیا کہ وہ مچھلیاں پکڑتے تھے یا بیچتے تھے، بلکہ اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ کے اذن سے ایک مچھلی نے ان کو نگل لیا تھا، جیسا کہ سورۂ صافات آیت ۱۴۲ میں بیان ہوا ہے۔

اذ ذهب مغاضبا: یعنی وہ اپنی قوم سے ناراض ہو کر چلے گئے قبل اس کے خدا کی طرف سے ہجرت کا حکم آتا اور ان کے لئے اپنی ڈیوٹی چھوڑنا جائز ہوتا۔

فظن ان لن نقدر عليه: انہوں نے خیال کیا کہ اس قوم پر تو عذاب آنے والا ہے۔ اب مجھے کہیں چل کر پناہ لینی چاہیئے۔ تاکہ خود بھی عذاب میں نہ گھر جاؤں۔ یہ بات بجائے خود تو قابل گرفت نہ تھی مگر پیغمبر کا اذن الٰہی کے بغیر ڈیوٹی سے ہٹ جانا قابل گرفت تھا۔

فنادی فی الظلمت: یعنی مچھلی کے پیٹ میں سے جو خود تاریک تھا اور اوپر سے سمندر کی تاریکیاں مزید۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور مچھلی والے (پیغمبر یعنی یونس علیہ السلام) کا تذکرہ کیجئے جب وہ (اپنی قوم سے) خفا ہو کر چل دیئے اور انہوں نے یہ سمجھا کہ ہم ان پر (اس چلے جانے میں) کوئی دارو گیر نہ کریں گے۔ پس انہوں نے اندھیروں میں پکارا کہ آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے آپ (سب نقائص سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

فظن ان لن نقدر علیه: پس چونکہ اس فرار کو انہوں نے اجتہاد جائز سمجھا، اس لئے انتظار نص اور وحی کا نہ کیا۔ لیکن چونکہ امید وحی کا انتظار انبیاء کے لئے مناسب ہے، اس ترک مناسب پر ان کو یہ ابتلا پیش آیا۔ راہ میں ان کو کوئی دریا ملا اور وہاں کشتی میں سوار ہوئے۔ کشتی چلتے چلتے رک گئی۔ یونس علیہ السلام سمجھ گئے کہ میرا یہ فرار بلا اذن ناپسند ہوا۔ اس کی وجہ سے کشتی رکی۔ کشتی والوں سے فرمایا کہ مجھ کو دریا میں ڈال دو۔ وہ راضی نہ ہوئے۔ غرض قرعہ پر اتفاق ہوا، تب بھی انہی کا نام نکلا۔ آخر ان کو دریا میں ڈال دیا اور خدا کے حکم سے ان کو ایک مچھلی نگل گئی۔

فنادی فی الظلمت: ایک اندھیرا شکم ماہی کا، دوسرا قعر دریا کا، پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے یا تیسرا اندھیرا رات کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔

انی کنت من الظلمین: حضرت یونس علیہ السلام سے اس واقعہ میں کوئی امر کی مخالفت نہیں ہوئی۔ صرف اجتہاد میں غلطی ہوئی جو امت کے لئے عفو ہے مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب زاید مقصود ہوتی ہے اس لئے یہ ابتلا ہوا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور ذوالنون (کو یاد کرو) جب وہ (اپنی قوم سے ناراض ہو کر) غصے کی حالت میں چل دیئے اورخیال کیا کہ ہم ان پر قابو نہیں پا سکیں گے آخر اندھیرے میں (خدا کو) پکارنے لگے کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو پاک ہے (اور) بے شک میں قصوروار ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور مچھلی والے کو جب چلا گیا غصہ ہو کر پھر سمجھا کہ ہم نہ پکڑ سکیں گے اس کو، پھر پکارا ان اندھیروں میں کہ کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے، میں تھا گنہگاروں سے۔

و ذا النون اذ ذهب مغاضبا: "مچھلی والا" فرمایا حضرت یونس علیہ السلام کو۔ ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے ان کو شہر نینوی کی طرف (جو موصل کے مضافات میں سے ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونس علیہ السلام نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف بلایا۔ وہ ماننے والے کہاں تھے، روز بروز ان کا عناد و تمرد ترقی کرتا رہا۔ آخربددعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے حکم الٰہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن کے بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا، خالی نہیں جائے گی، کچھ آثار بھی عذاب کے دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب لوگ بچوں اور جانوروں سمیت باہر جنگل میں چلے گئے اور ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے رونا چلانا شروع کیا، بچے اور مائیں، آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے، کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی، تمام بستی والوں نے سچے دل سے توبہ کی، بت توڑ ڈالے۔ خداتعالٰی کی اطاعت کا عہد

باندھا اور حضرت یونسؑ کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والا عذاب ان پر سے اٹھا لیا۔ فلو لا کانت قریة امنت فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما امنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا و متعنهم الی حین (یونس: ۹۸) ادھر یونس علیہ السلام بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے، وہ کشتی غرق ہونے لگی۔ کشتی والوں نے بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیا جائے (یا اپنے مفروضات کے موافق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) بہرحال اس آدمی کے تعیین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونس علیہ السلام کے نام پر نکلا۔ دو تین مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونسؑ کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونس علیہ السلام دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آ کر نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونسؑ کو اپنے پیٹ میں رکھ، اس کا بال بیکا نہ ہو۔ یہ تیری روزی نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قیدخانہ بنایا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونسؑ نے اللہ کو پکارا۔ لا اله الا انت سبحنك انی کنت من الظلمین اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بدون بستی والوں کو چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا۔ گو یونس علیہ السلام کی یہ غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے، مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو، بدون انتظار کئے قوم کو چھوڑ کر چلا جانا ایک نبی کی شان کے لائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر داروگیر شروع ہو گئی۔ آخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ مچھلی نے کنارہ پر آ کر اگل دیا۔ اور اسی بستی کی طرف صحیح سالم واپس کئے گئے۔

فظن ان لن نقدر علیه: یعنی یہ خیال کر لیا کہ ہم اس حرکت پر کوئی داروگیر نہ کریں گے، یا ایسی طرح نکل کر بھاگا جیسے کوئی یوں سمجھ کر جائے کہ اب ہم اس کو پکڑ کر واپس نہیں لا سکیں گے۔ گویا بستی سے نکل کر ہماری قدرت سے ہی نکل گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ معاذ اللہ یونس علیہ السلام فی الواقع ایسا سمجھتے تھے۔ ایسا خیال تو ایک ادنیٰ مومن بھی نہیں کر سکتا بلکہ غرض یہ ہے کہ صورت حال ایسی تھی جس سے یوں منترع ہو سکتا تھا۔ حق تعالیٰ کی عادت ہے کہ وہ کاملین کی ادنیٰ ترین لغزش کو بہت سخت پیرایہ میں ادا کرتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں اور اس سے کاملین کی تنقیص نہیں ہوتی۔ بلکہ جلالت شان ظاہر ہوتی ہے کہ اتنے بڑے ہو کر ایسی چھوٹی سی فروگذاشت بھی کیوں کرتے ہیں۔

فنادی فی الظلمت: یعنی دریا کی گہرائی مچھلی کے پیٹ اور شب تاریک کے اندھیروں میں۔

انی کنت من الظلمین: یعنی میری خطا کو معاف فرمائیے بے شک مجھ سے غلطی ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور ذالنون (یعنی حضرت یونس ابن متّی) کو (یاد کرو)، جب چلا غصے میں بھرا تو گمان کیا کہ ہم اس پر تنگی نہ کریں گے تو اندھیروں میں پکارا کوئی معبود نہیں سوا تیرے، پاکی ہے تجھ کو، بے شک میں سے بے جا ہوا۔

اذ ذهب مغاضبا: اپنی قوم سے جس نے ان کی دعوت نہ قبول کی تھی اور نصیحت نہ مانی تھی اور کفر پر قائم رہی تھی آپ نے گمان کیا کہ یہ ہجرت آپ کے لئے جائز ہے کیونکہ اس کا سبب صرف کفر اور اہل کفر کے ساتھ بغض اور اللہ کے لئے غضب کرنا ہے۔ لیکن آپ نے اس ہجرت میں حکم الٰہی کا انتظار نہ کیا۔

فظن ان لن نقدر علیه: تو اللہ تعالیٰ نے ان کو مچھلی کے پیٹ میں ڈالا۔

فنادی فی الظلمت: کئی قسم کی اندھیریاں تھیں۔ دریا کی اندھیری، رات کی اندھیری، مچھلی کے پیٹ کی اندھیری۔ ان اندھیریوں میں حضرت یونس علیہ السلام نے اپنے پروردگار سے دعا کی۔

انی کنت من الظلمین: کہ میں اپنی قوم سے قبل تیرا اذن پانے کے جدا ہوا۔

حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہِ الٰہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

فَتَعٰلَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيْمِ ○

﴿سورہ المومنون (مکی) آیت: ۱۱۶، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: پس بالا و برتر ہے اللہ، بادشاہِ حقیقی، کوئی خدا اس کے سوا نہیں، مالک ہے عرش بزرگ کا۔

یعنی بالا و برتر ہے اس سے کہ فعل عبث کا ارتکاب اس سے ہو اور بالا و برتر ہے اس سے کہ اس کے بندے اور مملوک اس کی خدائی میں اس کے شریک ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ تعالیٰ بہت ہی عالی شان ہے جو کہ بادشاہِ حقیقی ہے اس کے سوا کوئی بھی لائق عبادت نہیں (اور وہ) عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: تو خدا جو سچا بادشاہ ہے (اس کی شان اس سے) اونچی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) عرش بزرگ کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو بہت اوپر ہے اللہ وہ بادشاہ سچا، کوئی حاکم نہیں اس کے سوائے، مالک اس عزت کے تخت کا۔

جب وہ بالا و برتر، شہنشاہ، مالک علی الاطلاق ہے تو ہو نہیں سکتا کہ وفاداروں اور محرموں کو یوں کس مپرسی کی حالت میں چھوڑ دے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: تو بہت بلندی والا ہے اللہ سچا بادشاہ، کوئی معبود نہیں سوا اس کے، عزت والے عرش کا مالک۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖❖

اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ۝ السجدۃ

﴿سورہ النمل (مکی) آیت: ۲۶، قرآنی ترتیب: ۲۷، نزولی ترتیب: ۴۸﴾

ترجمہ: اللہ، کہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، جو عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اللہ ہی ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور وہ عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: خدا کے سواکوئی عبادت کے لائق نہیں وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اللہ ہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پروردگار تخت بڑے کا۔
یعنی اس کے عرش عظیم سے بلقیس کے تخت کو کیا نسبت۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖❖

وَ هُوَ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ؕ لَهُ الْحَمْدُ فِی الْاُوْلٰی وَالْاٰخِرَةِ ؗ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۝

﴿سورہ القصص (مکی) آیت: ۷۰، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: وہی ایک اللہ ہے جس کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں۔ اس کے لئے حمد ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، فرمانروائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور اللہ وہی (ذات کامل شفاعت) ہے اس کے سوا کوئی معبود (ہونے کے قابل) نہیں، حمد (و ثنا) کے لائق دنیا اور آخرت میں وہی ہے۔ اور حکومت اسی کی ہو گی اور تم سب اسی کے پاس لوٹ کرجاؤ گے۔

له الحمد فی الاولی والاخرة: کیونکہ اس کے تصرفات دونوں عالم میں ایسے ہیں جو دال ہیں صفات کمال پر کہ مدار ہیں اہلیت حمد کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور وہی خدا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، دنیا اور آخرت میں اسی کی تعریف ہے۔ اور اسی کا حکم اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور وہی اللہ ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں۔ اور اسی کے ہاتھ حکم ہے اور اسی کے پاس پھیرے جاؤ گے۔

یعنی جس طرف تخلیق و اختیار اور علم محیط میں وہ متفرد ہے الوہیت میں بھی یگانہ ہے۔ بجز اس کے کسی کی بندگی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسی کی ذات منبع الکمالات میں تمام خوبیاں جمع ہیں۔ دنیا اور آخرت میں جو تعریف بھی ہو خواہ وہ کسی کے نام رکھ کر کی جائے حقیقت میں اسی کی تعریف ہے۔ اسی کا حکم چلتا ہے اسی کا فیصلہ ناطق ہے۔ اسی کو اقتدار کلی حاصل ہے اور انجام کار سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ آگے بتلاتے ہیں کہ رات دن میں جس قدر نعمتیں اور بھلائیاں تم کو پہنچتی ہیں اسی کے فضل و انعام سے ہیں بلکہ خود رات اور دن کا ادل بدل کرنا بھی اس کا مستقل احسان ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور وہی ہے اللہ کہ کوئی خدا نہیں اس کے سوا، اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں اور اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

له الحمد فی الاولی والاخرة: اس کے اولیاء دنیا میں بھی اس کی حمد کرتے ہیں اور آخرت میں بھی اس کی حمد سے لذت اٹھاتے ہیں۔

و له الحکم: اسی کی قضا ہر چیز پر نافذ و جاری ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اپنے فرمانبرداروں کے لئے مغفرت کا اور نافرمانوں کے لئے شفاعت کا حکم فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❁❁❁❁

وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ ۘ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۟ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ ؕ لَهُ الْحُكْمُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۝ ۧ

﴿سورہ القصص (مکی) آیت: ۸۸، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔ فرماں روائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔

له الحکم: یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ فرمانروائی اسی کے لیے ہے، یعنی وہی اس کا حق رکھتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور (جس طرح اب تک آپ شرک سے معصوم ہیں اسی طرح آئندہ بھی) اللہ کے ساتھ کسی معبود کو نہ پکارنا، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، (اس لئے کہ) سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں بجز اس کی ذات کے، اسی کی حکومت ہے (جس کا ظہور کامل قیامت میں ہے) اور اسی کے پاس سب کو جانا ہے۔

ان آیتوں میں کفار و مشرکین کو ان کی درخواستوں سے مایوس کرنا ہے اور روئے سخن ان ہی کی طرف ہے کہ تم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین میں موافق ہونے کی درخواست کرتے ہو اس میں کامیابی کا کبھی احتمال نہیں۔ مگر عادت ہے کہ جس شخص پر زیادہ غصہ ہوتا ہے اس سے بات نہیں کیا کرتے اپنے محبوب سے باتیں کر کے اس شخص کو سنایا کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور خدا کے ساتھ کسی اور کو معبود (سمجھ کر) نہ پکارنا اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کی ذات (پاک) کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور مت پکار اللہ کے سوائے دوسرا حاکم۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، ہر چیز کو فنا ہے مگر اس کا منہ۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

و لا تدع مع اللہ الھا اخر: یہ آپ کو خطاب کر کے دوسروں کو سنایا۔

کل شیء ھالك الا وجھه: یعنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریباً تمام چیزوں کو فنا ہونا ہے، خواہ کبھی ہو۔ مگر اس کا منہ یعنی وہ آپ نہ کبھی معدوم تھا، نہ کبھی فنا ہو سکتا ہے۔ اور بعض سلف نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ سارے کام مٹ جانے والے اور فنا ہو جانے والے ہیں بجز اس کام کے جو خالصاً لوجہ اللہ کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

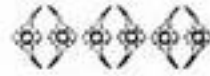
(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ دوسرے خدا کو نہ پوج۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں۔ ہر چیز فانی ہے سوا اس کی ذات کے۔ اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

والہ ترجعون: آخرت میں وہی اعمال کی جزا دے گا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ ؕ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰهِ یَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ؕ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۫ۖ فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ O

﴿سورہ فاطر (مکی) آیت: ۳، قرآنی ترتیب: ۳۵، نزولی ترتیب: ۴۳﴾

ترجمہ: لوگو تم پر اللہ کے جو احسانات ہیں انہیں یاد رکھو۔ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے رزق دیتا ہو؟ --- کوئی معبود اس کے سوا نہیں، آخر تم کہاں سے دھوکا کھا رہے ہو؟

اذکروا نعمت اللہ علیکم: یعنی احسان فراموش نہ بنو۔ نمک حرامی نہ اختیار کرو۔ اس حقیقت کو نہ بھول جاؤ کہ تمہیں جو کچھ بھی حاصل ہے اللہ کا دیا ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ فقرہ اس بات پر متنبہ کر رہا ہے کہ جو شخص بھی اللہ کے سوا کسی کی بندگی و پرستش کرتا ہے یا کسی نعمت کو اللہ کے سوا کسی دوسری ہستی کی عطا و بخشش سمجھتا ہے یا کسی نعمت کے ملنے پر اللہ کے سوا کسی اور کا شکر بجا لاتا ہے، یا کوئی نعمت مانگنے کے لئے اللہ کے سوا کسی اور سے دعا کرتا ہے، وہ بہت بڑا احسان فراموش ہے۔

فانی توفکون: پہلے فقرے اور دوسرے فقرے کے درمیان ایک لطیف خلا ہے جسے کلام کا موقع و محل خود بھر رہا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے یہ نقشہ چشم تصور کے سامنے لائیے کہ تقریر مشرکین کے سامنے ہو رہی ہے۔ مقرر حاضرین سے پوچھتا ہے کہ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جس نے تم کو پیدا کیا ہو اور جو زمین و آسمان سے تمہاری رزق رسانی کا سامان کر رہا ہو؟ یہ سوال اٹھا کر مقرر چند لمحے جواب کا انتظار کرتا ہے مگر دیکھتا ہے کہ سارا مجمع خاموش ہے۔ کوئی نہیں کہتا کہ اللہ کے سوا کوئی اور بھی خالق و رازق ہے۔ اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حاضرین کو بھی اس امر کا اقرار ہے کہ خالق و رازق اللہ

کے سوا کوئی نہیں ہے۔ تب مقرر کہتا ہے کہ معبود بھی پھر اس کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔ آخر تمہیں یہ دھوکا کہاں سے لگ گیا کہ خالق و رازق تو ہو صرف اللہ مگر معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے لوگو! تم پر جو اللہ کے احسانات ہیں ان کو یاد کرو (شکر کرو اور غور کرو کہ) کیا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی خالق ہے جو تم کو آسمان و زمین سے رزق پہنچاتا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (شرک کر کے) کہاں الٹے جا رہے ہو۔

یعنی نہ کوئی صاحب تخلیق کہ نعمت ایجاد ہے اور نہ کوئی صاحب ترزیق۔ کہ نعمت ابقاء ہے۔ پس جب وہ ہر طرح کامل ہے تو یقیناً اس کے سوا کوئی لائق عبادت بھی نہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: لوگو! خدا کے جو تم پر احسانات ہیں ان کو یاد کرو۔ کیا خدا کے سوا کوئی اور خالق (اور رازق) ہے؟ جو تم کو آسمان و زمین سے رزق دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پس تم کہاں بہکے پھرتے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے لوگو! یاد کرو احسان اللہ کا اپنے اوپر۔ کیا کوئی ہے بنانے والا اللہ کے سوائے، روزی دیتا ہے تم کو آسمان سے اور زمین سے۔ کوئی حاکم نہیں مگر وہ، کہاں الٹے جاتے ہو؟

یعنی مانتے ہو کہ پیدا کرنا اور روزی کے سامان بہم پہنچا کر زندہ رکھنا سب اللہ کے قبضہ اور اختیار میں ہے۔ پھر معبودیت کا استحقاق کسی دوسرے کو کدھر سے ہو گیا۔ جو خالق و رازق حقیقی ہے وہ ہی معبود ہونا چاہیئے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

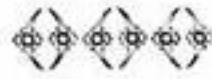
ترجمہ: اے لوگو! اپنے اوپر اللہ کا احسان یاد کرو۔ کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے کہ آسمان اور زمین سے تمہیں روزی دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم کہاں اوندھے جاتے ہو۔

اذکروا نعمت اللہ علیکم: کہ اس نے تمہارے لئے زمین کا فرش بنایا آسمان کو بغیر کسی ستون کے قائم کیا اپنی راہ بتانے اور حق کی دعوت دینے کے لئے رسولوں کو بھیجا۔

یرزقکم من السمآء والارض: مینہ برسا کر اور طرح طرح کے نباتات پیدا کر کے رزق کے دروازے کھولے۔

فانی توفکون: اور یہ جانتے ہوئے کہ وہی خالق و رازق ہے ایمان و توحید سے کیوں پھرتے ہو؟

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

اِنَّهُمْ كَانُوْٓا اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ۙ يَسْتَكْبِرُوْنَ ۙ○

﴿سورہ الصّٰفّٰت (مکی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶﴾

ترجمہ: یہ وہ لوگ تھے کہ جب ان سے کہا جاتا "اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں" تو یہ گھمنڈ میں آ جاتے تھے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ لوگ ایسے تھے کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں تو تکبر کیا کرتے تھے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: ان کا یہ حال تھا کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں تو غرور کرتے تھے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ تھے ان سے جب کوئی کہتا کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے تو غرور کرتے۔

یعنی ان کا کبرو غرور مانع ہے کہ نبی کے ارشاد سے یہ کلمہ (لا الہ الا اللہ) زبان پر لائیں جس سے ان کو جھوٹے معبودوں کی نفی ہوتی ہے خواہ دل میں اسے سچ ہی سمجھتے ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: بے شک جب ان سے کہا جاتا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں تو اونچی کھینچتے تھے۔

اور توحید قبول نہ کرتے تھے، شرک سے باز نہ آتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا مُنْذِرٌ ۖ وَّمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ○ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيْزُ الْغَفَّارُ○

﴿سورہ ص (مکی) آیات: ۶۵۔۶۶، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: (اے نبیؐ) ان سے کہو، ''میں تو بس خبردار کر دینے والا ہوں۔ کوئی حقیقی معبود نہیں مگر اللہ جو یکتا ہے، سب پر غالب، آسمانوں اور زمین کا مالک اور ان ساری چیزوں کا مالک جو ان کے درمیان ہیں، زبردست اور درگزر کرنے والا''۔

یہاں فرمایا جا رہا ہے کہ ان سے کہو میرا کام بس تمہیں خبردار کر دینا ہے۔ یعنی میں کوئی فوجدار نہیں ہوں کہ زبردستی تمہیں غلط راستے سے ہٹا کر سیدھے راستے کی طرف کھینچوں۔ میرے سمجھانے سے اگر تم نہ مانو گے تو اپنا ہی نقصان کرو گے۔ بے خبر ہی رہنا اگر تمہیں پسند ہے تو اپنی غفلت میں سرشار پڑے رہو، اپنا انجام خود دیکھ لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کہہ دیجئے میں تو (تم کو عذاب خداوندی سے) ڈرانے والا ہوں۔ اور بجز اللہ واحد و غالب کے کوئی لائق عبادت کے نہیں ہے۔ وہ پروردگار ہے آسمانوں اور زمین کا اور ان چیزوں کا جو ان کے درمیان میں ہیں۔ (اور وہ) زبردست، بڑا بخشنے والا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: کہہ دو کہ میں تو صرف ہدایت کرنے والا ہوں ۔ اور خدائے یکتا (اور) غالب کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ آسمانوں اور زمین اور جو (مخلوق) ان میں ہے سب کا مالک ہے۔ غالب (اور) بخشنے والا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ میں تو یہی ہوں ڈر سنا دینے والا اور حاکم کوئی نہیں مگر اللہ اکیلا دباؤ والا، رب آسمانوں کا اور زمین کا اور جو ان کے بیچ میں ہے۔ زبردست، گناہ بخشنے والا۔

میرا کام تو اتنا ہی ہے کہ تم کو اس آنے والی خوفناک گھڑی سے ہشیار کر دوں اور جو بھیانک مستقبل آنے والا ہے اس سے بے خبر نہ رہنے دوں۔ باقی سابقہ جس حاکم سے پڑنے والا ہے وہ تو وہ ہی اکیلا خدا ہے جس کے سامنے کوئی چھوٹا بڑا دم نہیں مار سکتا۔ ہر چیز اس کے آگے دبی ہوئی ہے۔ آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی کوئی چیز نہیں جو اس کے زیر تصرف نہ ہو۔ جب تک چاہے ان کو قائم رکھے جب چاہے توڑ پھوڑ کر برابر کر دے۔ اس عزیز و غالب کا ہاتھ کون پکڑ سکتا ہے۔ اس کے زبردست قبضہ سے کون نکل کر بھاگ سکتا ہے اور ساتھ ہی اس کی لامحدود رحمت و بخشش کو کس کی مجال ہے، محدود کر دے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تم (اے سیدعالم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کے کفار سے) فرماؤ میں ڈر سنانے والا ہوں (تمہیں عذاب الٰہی کا خوف دلاتا ہوں)۔ اور معبود کوئی نہیں مگر ایک اللہ سب پر غالب، مالک آسمانوں اور زمین کا اور جو کچھ ان کے درمیان میں ہے۔ صاحب عزت، بڑا بخشنے والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❁❁❁❁

ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ؕ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ فَاَنّٰى تُصْرَفُوْنَ ۝

﴿سورہ الزمر (مکی) آیت: ۶، قرآنی ترتیب: ۳۹، نزولی ترتیب: ۵۹﴾

ترجمہ: یہی وہ اللہ (جس کے یہ کام ہیں) تمہارا رب ہے، بادشاہی اسی کی ہے، کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے، پھر تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔

ربکم: یعنی مالک، حاکم اور پروردگار۔

له الملك: یعنی تمام اختیارات کا مالک وہی ہے۔ اور ساری کائنات میں اسی کا حکم چل رہا ہے۔

لا اله الا هو: دوسرے الفاظ میں استدلال یہ ہے کہ جب وہی تمہارا رب ہے اور اسی کی ساری بادشاہی ہے تو پھر لازماً تمہارا الہٰ (معبود) بھی وہی ہے۔ دوسرا کوئی الہٰ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ نہ پروردگاری میں اس کا کوئی حصہ نہ بادشاہی میں اس کا کوئی دخل۔ آخر تمہاری عقل میں یہ بات کیسے سماتی ہے کہ زمین و آسمان کا پیدا کرنے والا تو ہو اللہ۔ سورج اور چاند کو مسخر کرنے والا اور رات کے بعد دن اور دن کے بعد رات لانے والا بھی ہو اللہ۔ تمہارا اپنا اور تمام حیوانات کا خالق و رب بھی ہو اللہ اور تمہارے معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔

فانا تصرفون: یہ الفاظ قابل غور ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم کدھر پھرے جا رہے ہو۔ ارشاد یہ ہوا ہے کہ تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔ یعنی کوئی دوسرا ہے جو تم کو الٹی پٹی پڑھا رہا ہے اور تم اس کے بہکائے میں آ کر ایسی سیدھی سی عقل کی بات بھی نہیں سمجھ رہے ہو۔ دوسری بات جو اس اندازِبیان سے خود مترشح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ تم کا خطاب پھرانے والوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے ہے جو ان کے اثر میں آ کر پھر رہے تھے۔ اس میں ایک لطیف مضمون ہے جو ذرا سے غور و فکر سے بآسانی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ پھرانے والے اسی معاشرے میں سب کے سامنے موجود تھے اور ہر طرف اپنا کام علانیہ کر رہے تھے، اس لئے ان کا نام لینے کی حاجت نہ تھی۔ ان کو خطاب کرنا بھی بیکار تھا، کیونکہ وہ اپنی اغراض کے لیے لوگوں کو خدائے واحد کی بندگی سے پھیرنے اور دوسروں کی بندگی میں پھانسنے اور پھانسے رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ایسے لوگ ظاہر ہے کہ سمجھانے سے سمجھنے والے نہ تھے، کیونکہ نہ سمجھنے ہی سے ان کا مفاد وابستہ تھا، اور سمجھنے کے بعد بھی وہ اپنے مفاد کو قربان کرنے کے لیے مشکل ہی سے تیار ہو سکتے تھے۔ البتہ

رحم کے قابل ان عوام کی حالت تھی جو ان کے چکمے میں آ رہے تھے۔ ان کی کوئی غرض اس کاروبار سے وابستہ نہ تھی، اس لیے وہ سمجھانے سے سمجھ سکتے تھے۔ اور ذرا سی آنکھیں کھل جانے کے بعد وہ یہ دیکھ سکتے تھے کہ جو لوگ انہیں خدا کے آستانے سے ہٹا کر دوسرے آستانوں کا راستہ دکھاتے ہیں وہ اپنے اس کاروبار کا فائدہ کیا اٹھاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گمراہ کرنے والے چند آدمیوں سے رخ پھیر کر گمراہ ہونے والے عوام کو مخاطب کیا جا رہا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: یہ ہے اللہ، تمہارا رب، اسی کی سلطنت ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو (ان دلائل کے بعد تم) کہاں (حق سے) پھرے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: یہی خدا تمہارا پروردگار ہے اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کہاں پھرے جاتے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: وہ اللہ ہے، رب تمہارا۔ اسی کا راج ہے۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی جب خالق، رب، مالک اور مَلِک وہ ہی ہے تو معبود اس کے سوا کون ہو سکتا ہے۔ خدائے واحد کے لئے ان صفات کا اقرار کرنے کے بعد دوسروں کی بندگی کیسی؟ مطلب کے اتنا قریب پہنچ کر کدھر پھرے جاتے ہو؟

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: یہ ہے اللہ، تمہارا رب، اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں پھر کہاں پھرے جاتے ہو (اور طریق حق سے دور ہوتے ہو تو اس کے عبادت چھوڑ کر غیر کی عبادت کرتے ہو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

◈◈◈◈

تَنْزِیْلُ الْکِتٰبِ مِنَ اللّٰہِ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ ۝ غَافِرِ الذَّنْۢبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِیْدِ الْعِقَابِ ۙ ذِی الطَّوْلِ ؕ لَاۤ اِلٰہَ اِلَّا ہُوَ ؕ اِلَیْہِ الْمَصِیْرُ ۝

﴿سورہ المومن (مکی) آیات: ۲۔۳، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: اس کتاب کا نزول اللہ کی طرف سے ہے جو زبردست ہے ، سب کچھ جاننے والا ہے، گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا اور بڑا صاحب فضل ہے۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں اسی کی طرف سب کو پلٹنا ہے۔

یہ تقریر کی تمہید ہے جس کے ذریعہ سے سامعین کو پہلے ہی خبردار کر دیا گیا ہے کہ یہ کلام جو ان کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے کسی معمولی ہستی کا کلام نہیں ہے، بلکہ اس خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ پھر پے در پے اللہ تعالیٰ کی چند صفات بیان کی گئی ہیں جو آگے کے مضمون سے گہری مناسبت رکھتی ہیں۔

اور یہ کہ وہ ''زبردست'' (عزیز) ہے، یعنی سب پر غالب ہے۔ اس کا جو فیصلہ بھی کسی کے حق میں ہو، نافذ ہو کر ہی رہتا ہے۔ کوئی اس سے لڑ کر جیت نہیں سکتا۔، نہ اس کی گرفت سے بچ سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے فرمان سے منہ موڑ کر اگر کوئی شخص کامیابی کی توقع رکھتاہو، اور اس کے رسول سے جھگڑا کر کے یہ امید رکھتا ہو کہ وہ اسے نیچا دکھا دے گا، تو یہ اس کی اپنی حماقت ہے۔ ایسی توقعات کبھی پوری نہیں ہو سکتیں۔

دوسری صفت یہ کہ وہ ''سب کچھ جاننے والا'' ہے۔ یعنی وہ قیاس و گمان کی بنا پر کوئی بات نہیں کرتا۔ بلکہ ہر چیز کا براہِ راست علم رکھتا ہے، اس لیے ماورائے حس و ادارک حقیقتوں کے متعلق جو معلومات وہ دے رہا ہے، صرف وہی صحیح ہو سکتی ہیں، اور ان کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خواہ مخواہ جہالت کی پیروی کرے۔ اسی طرح وہ جانتاہے کہ انسان کی فلاح کس چیز میں ہے اور کون سے اصول و قوانین اور احکام اس کی بہتری کے لیے ضروری ہیں۔ اس کی ہر تعلیم حکمت اور علم صحیح پر مبنی ہے جس میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی ہدایات کو قبول نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خود اپنی تباہی کے راستے پر جانا چاہتا ہے۔ پھر انسانوں کی حرکات و سکنات میں سے کوئی چیز اس سے چھپی نہیں رہ سکتی، حتیٰ کہ وہ ان نیتوں اور ارادوں تک کو جانتا ہے جو انسانی افعال کے اصل محرک ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان کسی بہانے اس کی سزا سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔

تیسری صفت یہ کہ وہ ''گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والاُ ہے''۔ یہ امید اور ترغیب دلانے والی صفت ہے جو اس غرض سے بیان کی گئی ہے کہ جو لوگ اب تک سرکشی کرتے رہے ہیں وہ مایوس نہ ہوں، بلکہ یہ سمجھتے ہوئے اپنی روش پر نظرثانی کریں کہ اگر اب بھی وہ اس روش سے باز آ جائیں تو اللہ کے دامنِ رحمت میں جگہ پا سکتے ہیں۔ اس جگہ یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ معافی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً ایک شخص خطائیں بھی کرتا رہتا ہے اور نیکیاں بھی، اور اس کی نیکیاں اس کی خطاؤں کے معاف ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہیں، خواہ اسے ان خطاؤں پر توبہ و استغفار کرنے کا موقع نہ ملا ہو، بلکہ وہ انہیں بھول بھی چکا ہو۔ اسی طرح ایک شخص پر دنیا میں جتنی بھی تکلیفیں اور مصیبتیں اور بیماریاں اور طرح طرح کی رنج و

غم پہنچانے والی آفات آتی ہیں، وہ سب اس کی خطاؤں کا بدل بن جاتی ہیں۔ اسی بنا پر گناہوں کی معافی کا ذکر توبہ قبول کرنے سے الگ کیا گیا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ توبہ کے بغیر خطا بخشی کی یہ رعایت صرف اہلِ ایمان کے لئے ہے اور اہلِ ایمان میں بھی صرف ان کے لیے جو سرکشی و بغاوت کے ہر جذبے سے خالی ہوں اور جن سے گناہوں کا صدور بشری کمزوری کی وجہ سے ہوا ہو نہ کہ استکبار اور معصیت پر اصرار کی بنا پر۔

چوتھی صفت یہ کہ وہ "سخت سزا دینے والا" ہے۔ اس صفت کا ذکر کر کے لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ بندگی کی راہ اختیار کرنے والوں کے لئے اللہ تعالیٰ جتنا رحیم ہے، بغاوت و سرکشی کا رویہ اختیار کرنے والوں کے لیے اتنا ہی سخت ہے۔ جب کوئی شخص یا گروہ ان تمام حدوں سے گزر جاتا یہاں تک وہ اس کے درگزر اور اس کی خطا بخشی کا مستحق ہو سکتا ہے، تو پھر وہ اس کی سزا کا مستحق بنا ہے، اور اس کی سزا ایسی ہولناک ہے کہ صرف ایک احمق انسان ہی اس کو قابل برداشت سمجھ سکتا ہے۔

پانچویں صفت یہ کہ وہ "صاحبِ فضل" ہے، یعنی کشادہ دست، غنی اور فیاض ہے۔ تمام مخلوقات پر اس کی نعمتوں اور اس کے احسانات کی ہمہ گیر بارش ہر آن ہو رہی ہے۔ بندوں کو جو کچھ بھی مل رہا ہے اسی کے فضل و کرم سے مل رہا ہے۔

ان پانچ صفات کے بعد دو حقیقتیں واشگاف طریقہ سے بیان کر دی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ معبود فی الحقیقت اس کے سوا کوئی نہیں ہے، خواہ لوگوں نے کتنے ہی دوسرے جھوٹے معبود بنا رکھے ہوں۔ دوسری یہ کہ جانا سب کو آخرکار اسی کی طرف ہے۔ کوئی دوسرا معبود لوگوں کے اعمال کا حساب لینے والا اور ان کی جزا و سزا کا فیصلہ کرنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو چھوڑ کر اگر کوئی دوسروں کو معبود بنائے گا تو اپنی اس حماقت کا خمیازہ بھگتے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: یہ کتاب اتاری گئی ہے اللہ کی طرف سے جو زبردست ہے، ہر چیز کا جاننے والا ہے، گناہ بخشنے والا ہے اور توبہ کا قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا ہے، قدرت والا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، اسی کے پاس (سب کو) جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اس کتاب کا اتارا جانا خدائے غالب و دانا کی طرف سے ہے۔ جو گناہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا (اور) سخت عذاب دینے والا (اور) صاحب کرم ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھر کر جانا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اتارنا کتاب کا اللہ سے ہے، جو زبردست ہے، خبردار، گناہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا، سخت عذاب دینے والا، مقدور والا۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، اسی کی طرف پھر جانا ہے۔

قابل التوب: یعنی توبہ قبول کر کے گناہوں سے ایسا پاک و صاف کر دیتا ہے گویا کبھی گناہ کیا ہی نہ تھا۔ اور مزید براں توبہ کو مستقل طاعت قرار دے کر اس پر اجر عنایت فرماتا ہے۔

ذی الطول: یعنی بے حد قدرت و وسعت اور غنی والا، جو بندوں پر انعام و احسان بارشیں کرتا رہتا ہے۔

الیہ المصیر: جہاں پہنچ کر ہر ایک کو اپنے کیے کا بدلہ ملے گا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: یہ کتاب اتارنا ہے اللہ کی طرف سے جو عزت والا، علم والا، گناہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا (ایمان داروں کی)، سخت عذاب کرنے والا (کافروں پر)، بڑے انعام والا (عارفوں پر)، اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھرنا ہے (بندوں کو آخرت میں)۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖

ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۘ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ ○

(سورہ المومن (مکی) آیت: ۶۲، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰)

ترجمہ: وہی اللہ (جس نے تمہارے لئے یہ سب کچھ کیا ہے) تمہارا رب ہے، ہر چیز کا خالق۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کدھر سے بہکائے جا رہے ہو (یعنی کون تم کو یہ الٹی پٹی پڑھا رہا ہے کہ جو نہ خالق ہیں نہ پروردگار وہ تمہاری عبادت کے مستحق ہیں)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: یہ ہے اللہ (یعنی جس کا ذکر ہوا نہ وہ جن کو تم نے تراش رکھا ہے) تمہارا رب، وہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ سو (بعد اثبات توحید کے) تم لوگ شرک کر کے کہاں الٹے چلے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: یہی خدا تمہارا پروردگار ہے جو ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پھر تم کہاں بھٹک رہے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: وہ اللہ ہے، رب تمہارا، ہر چیز بنانے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی رات دن کی سب نعمتیں اسی کی طرف مانتے ہو تو بندگی بھی صرف اسی کی ہونی چاہیے۔ اس مقام پر پہنچ کر تم کہاں بھٹک جاتے ہو کہ مالک حقیقی تو کوئی ہو اور بندگی کسی کی کی جائے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: وہ ہے اللہ، تمہارا رب، ہر چیز کا بنانے والا۔ اس کے سوا کسی کے بندگی نہیں۔ تو کہاں اوندھے جاتے ہو (کہ اس کو چھوڑ کر بتوں کی عبادت کرتے ہو اور اس پر ایمان نہیں لاتے باوجودیکہ دلائل قائم ہیں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❖❖❖❖

هُوَ الْحَيُّ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ؕ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝

﴿سورہ المومن (مکی) آیات: ۶۵، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: وہی زندہ ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کو تم پکارو اپنے دین کو اس کے لئے خالص کر کے۔ ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لئے ہے (یعنی کوئی دوسرا نہیں ہے جس کی حمد و ثنا کے گیت گائے جائیں اور جس کے شکرانے بجا لائے جائیں۔

الحی: یعنی اصلی اور حقیقی زندگی اسی کی ہے۔ اپنے بل پر آپ زندہ وہی ہے۔ ازلی و ابدی حیات اس کے سوا کسی کی بھی نہیں ہے۔ باقی سب کی حیات عطائی ہے، عارضی ہے، موت آشنا اور فنا در آغوش ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: وہی (ازلی ابدی) زندہ (رہنے والا) ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (سب) خالص اعتقاد کر کے اس کو پکارا کرو (اور شرک نہ کیا کرو)۔ تمام خوبیاں اسی اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہان کا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: وہ زندہ ہے (جس کو موت نہیں) ۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو اس کی عبادت کرو۔ خالص کر کر اسی کو پکارو۔ ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاوار) ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: وہ ہے زندہ رہنے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، سو اس کو پکارو خالص کر کر اس کی بندگی۔ سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔

الحی: جس پر کسی حیثیت سے کبھی فنا اور موت طاری نہیں ہوئی نہ ہو سکتی ہے۔ اور ظاہر ہے جب اس کی حیات ذاتی ہوئی تو تمام لوازمِ حیات بھی ذاتی ہوں گے۔

الحمد للہ رب العالمین: کمالات خوبیاں سب وجود حیات کے تابع ہیں جو حی علی الاطلاق ہے وہ ہی عبادت کا مستحق اور تمام کمالات اورخوبیوں کا مالک ہو گا۔ اسی لئے ھوالحی کے بعد **الحمد للہ رب العالمین** فرمایا۔ جیسا کہ پہلی آیت میں نعمتوں کا ذکر کر کے تبارك اللہ رب العالمین فرمایا تھا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ **لا الہ الا اللہ** کے بعد الحمد للہ رب العالمین کہنا چاہیے۔ اس کا مآخذ یہی آیت تھی۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: وہی زندہ ہے (کہ اس کی فنا محال ہے) اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو اسے پوجو، نرے اسی کے بندے ہو کر، سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖❖

لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ يُحْيٖ وَ يُمِيْتُ ؕ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ اٰبَآئِكُمُ الْاَوَّلِيْنَ O

﴿سورہ دخان (مکی) آیات: ۸، قرآنی ترتیب: ۴۴، نزولی ترتیب: ۶۴﴾

ترجمہ: کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے۔ وہی زندگی عطا کرتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ تمہارا رب اور تمہارے ان اسلاف کا رب جو گزر چکے ہیں۔

لا الہ الا ھو: معبود سے مراد ہے حقیقی معبود، جس کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت (بندگی اور پرستش) کی جائے۔

یحی و یمیت: یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ بات سراسر عقل کے خلاف ہے کہ جس نے بے جان مادوں میں جان ڈال کر تم کو جیتاجاگتا انسان بنایا اور جو اس امر کے کلی اختیارات رکھتا ہے کہ جب تک چاہے تمہاری اس زندگی کو باقی رکھے اور جب چاہے اسے ختم کرے، اس کی تم بندگی نہ کرو، یا اس کے سوا کسی اور کی بندگی کرو، یا اس کے ساتھ دوسروں کی

بندگی بھی کرنے لگو۔

ربکم و رب ابآئکم الاولین: اس میں ایک لطیف اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ تمہارے جن اسلاف نے اس کو چھوڑ کر دوسرے معبود بنائے، ان کا رب بھی حقیقت میں وہی تھا۔ انہوں نے اپنے اصلی رب کے سوا دوسروں کی بندگی کر کے کوئی صحیح کام نہ کیا تھا کہ ان کی تقلید کرنے میں تم حق بجانب ہو اور ان کے فعل کو اپنے مذہب کے درست ہونے کی دلیل ٹھیرا سکو۔ ان کو لازم تھا کہ وہ صرف اسی کی بندگی کرتے کیونکہ وہی ان کا رب تھا۔ لیکن اگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو تمہیں لازم ہے کہ سب کی بندگی چھوڑ کر اسی ایک کی بندگی اختیار کرو کیونکہ وہی تمہارا رب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اس کے سوا کوئی لائق عبادت کے نہیں، وہی جان ڈالتا ہے اور وہی جان نکالتا ہے۔ وہ تمہارا بھی پروردگار ہے اور تمہارے اگلے باپ داداؤں کا بھی پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) جلاتا ہے اور (وہی) مارتا ہے (وہی) تمہارا اور تمہارے پہلے باپ دادا کا پروردگار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، جلاتا ہے اور مارتا ہے۔ رب تمہارا اور رب تمہارے اگلے باپ دادوں کا۔

یعنی جس کے قبضہ میں مارنا جلانا اور وجود و عدم کی باگ ہو اور سب اولین و آخرین جس کے زیرتربیت ہوں کیا اس کے سوا دوسرے کی بندگی جائز ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی صاف حقیقت ہے جس میں شک و شبہ کی قطعاً گنجائش نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، وہ جلائے اور مارے۔ تمہارا رب اور تمہارے اگلے باپ دادا کا رب۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ ۭ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْوٰىكُمْ۝ۧ

﴿سورہ محمد (مدنی) آیت: ۱۹، قرآنی ترتیب: ۴۷، نزولی ترتیب: ۹۵﴾

ترجمہ: پس اے نبیؐ، خوب جان لو کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں ہے، اور معافی مانگو اپنے قصور کے لئے بھی اور مومن مردوں اور عورتوں کے لئے بھی۔

اسلام نے جو اخلاق انسان کو سکھائے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بندہ اپنے رب کی بندگی و عبادت بجا لانے میں، اور اس کے دین کی خاطر جان لڑانے میں، خواہ اپنی حد تک کتنی ہی کوشش کرتا رہا ہو، اس کو کبھی اس زعم میں مبتلا نہ ہونا چاہیے کہ جو کچھ مجھے کرنا چاہیے تھا وہ میں نے کر دیا ہے، بلکہ اسے ہمیشہ یہی سمجھتے رہنا چاہیے کہ میرے مالک کا مجھ پر جو حق تھا وہ میں ادا نہیں کر سکا ہوں، اور ہر وقت اپنے قصور کا اعتراف کر کے اللہ سے یہی دعا کرتے رہنا چاہیے کہ تیری خدمت میں جو کچھ بھی کوتاہی مجھ سے ہوئی ہے اس سے درگزر فرما۔ یہی اصل روح ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی کہ "اے نبیؐ، اپنے قصور کی معافی مانگو"۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ معاذ اللہ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فی الواقع جان بوجھ کر کوئی قصور کیا تھا، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ تمام بندگان خدا سے بڑھ کر جو بندہ اپنے رب کی بندگی بجا لانے والا تھا، اس کا منصب بھی یہ نہ تھا کہ اپنے کارنامے پر فخر کا کوئی شائبہ تک اس کے دل میں راہ پائے، بلکہ اس کا مقام بھی یہ تھا کہ اپنی ساری عظیم القدر خدمات کے باوجود اپنے رب کے حضور اعترافِ قصور ہی کرتا رہے۔ اسی کیفیت کا اثر تھا جس کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ بکثرت استغفار فرماتے رہتے تھے۔ ابو داؤد، نسائی اور مسند احمد کی روایت میں حضور کا یہ ارشاد منقول ہوا ہے کہ "میں ہر روز سو بار اللہ سے استغفار کرتا ہوں"۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: تو آپ اس کا یقین رکھیے کہ بجز اللہ کے اور کوئی قابل عبادت نہیں اور آپ اپنی خطا کی معافی مانگتے رہیے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کے لئے بھی۔

فاعلم انه لا اله الا الله: اس میں دین کے تمام اصول و فروع آ گئے۔ کیونکہ علم سے مراد علم کامل اکمل ہے۔ اور علم کامل مستلزم ہے عمل بجمیع مابہ التعبد کو۔ حاصل یہ کہ جمیع اوامر و نواہی کے امتثال پر مداومت رکھو۔

واستغفر لذنبك: ذنب سے مراد ذنب مجازی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پس جان رکھو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو اور مومن مردوں اور

مومن عورتوں کے لئے بھی۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: سو تو جان لے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے اور معافی مانگ اپنے گناہ کے واسطے اور ایمان مردوں اور عورتوں کے لئے۔

ہر ایک کا ذنب (گناہ) اس کے مرتبہ کے موافق ہوتا ہے۔ کسی کام کا بہت اچھا پہلو چھوڑ کر کم اچھا پہلو اختیار کرنا گو وہ حدود و جواز و استحسان میں ہو، بعض اوقات مقربین کے حق میں ذنب (گناہ) سمجھا جاتا ہے۔ حسنات الابرار سیئات المقربین کے یہ ہی معنی ہیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دن میں سو بار استغفار فرماتے تھے۔ (تنبیہ) فاعلم انه لا اله الا اللہ الخ کا خطاب ہر ایک مخاطب کو ہے۔ اور اگر خاص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوں تو مطلب یہ ہے کہ اس علم پر برابر جمے رہیے اور استغفار کرتے رہیے۔ اور فاعلم کی تفریع ماقبل پر اس طرح ہے کہ قیامت آنے کے بعد کسی کو ایمان و توبہ وغیرہ نافع نہیں، تو آدمی کو چاہیئے کہ اس کے آنے سے قبل صحیح معرفت حاصل کرے۔ اور ایمان و استغفار کے طریق پر مستقیم رہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: تو جان لو کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں اور اے محبوب اپنے خاصوں اور عام مسلمانوں مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی معافی مانگو۔

یہ اس امت پر اللہ تعالیٰ کا اکرام ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ ان کے لئے مغفرت طلب فرمائیں اور آپ شفیع مقبول الشفاعۃ ہیں اس کے بعد مومنین و غیر مومنین سب سے عام خطاب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

هُوَ اللّٰهُ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ○ هُوَ اللّٰهُ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ؕ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ○ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ؕ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ○ ع

﴿سورہ الحشر (مدنی) آیات: ۲۲۔۲۴ قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰۱﴾

ترجمہ: وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب اور ظاہر ہر چیز کا جاننے والا، وہی رحمان اور

رحیم ہے۔وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے نہایت مقدس سراسر سلامتی، امن دینے والا، نگہبان، سب پر غالب، اپنا حکم بزور نافذ کرنے والا اور بڑا ہی ہو کر رہنے والا۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بہترین نام ہیں ۔ اور ہر چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے اس کی تسبیح کر رہی ہے، اور وہ زبردست اور حکیم ہے۔

ان آیات میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا جس کی طرف سے یہ قرآن تمہاری طرف بھیجا گیا ہے، جس نے یہ ذمہ داریاں تم پر ڈالی ہیں، اور جس کے حضور بالآخر تمہیں جواب دہ ہونا ہے،وہ کیسا خدا ہے اور کیا اس کی صفات ہیں۔ اوپر کے مضمون کے بعد متصلاً صفاتِ الٰہی کا یہ بیان خودبخود انسان کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ اس کا سابقہ کسی معمولی ہستی سے نہیں ہے بلکہ اس عظیم و جلیل ہستی سے ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ اس مقام پر یہ بات بھی جان لینی چاہیئے کہ قرآن مجید میں اگرچہ جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بے نظیر طریقے سے بیان کی گئی ہیں جن سے ذاتِ الٰہی کا نہایت واضح تصور حاصل ہوتا ہے، لیکن دو مقامات ایسے ہیں جن میں صفاتِ باری تعالیٰ کا جامع ترین بیان پایا جاتا ہے۔ ایک سورۂ بقرہ میں آیت الکرسی (آیت ۲۵۵)۔ دوسرے، سورۂ حشر کی یہ آیات۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود (بننے کے لائق) نہیں۔ وہ جاننے والا ہے پوشیدہ چیزوں کا اور ظاہر چیزوں کا۔ وہی بڑا مہربان، رحم والا ہے۔ وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے۔ (سب عیبوں سے) پاک ہے۔ سالم ہے، امن دینے والا، نگہبانی کرنے والا ہے، زبردست ہے، خرابی کا درست کر دینے والا ہے۔ بڑی عظمت والا ہے اللہ تعالیٰ (جس کی شان یہ ہے) لوگوں کے شرک سے پاک ہے۔ وہ معبود (برحق) ہے۔ پیدا کرنے والا ہے، ٹھیک بنانے والا ہے، وہ صورت بنانے والا ہے۔ اس کے اچھے اچھے نام ہیں، سب چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں۔ اور وہی زبردست حکمت والا ہے۔

القدوس السلم: یعنی نہ ماضی میں اس میں کوئی عیب ہوا کہ حاصل ہے قدوس کا۔ اور نہ آئندہ اس کا احتمال ہے کہ حاصل ہے سلام کا۔

المھیمن: یعنی آفت بھی نہیں آنے دیتا۔ اور آئی ہوئی کو بھی دور کر دیتا ہے۔

الباری: یعنی ہر چیز کو حکمت کے موافق بناتا ہے۔

پس ایسے باعظمت کے احکام کی بجاآوری ضرور اور نہایت ضرور ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پوشیدہ اور ظاہر کا جاننے والا۔ وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بادشاہ (حقیقی) پاک ذات (ہر عیب سے) سلامتی امن دینے والا، نگہبان، غالب، زبردست بڑائی والا۔ خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: وہ اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی۔ جانتا ہے جو پوشیدہ ہے اور جو ظاہر ہے۔ وہ ہے بڑا مہربان رحم والا۔ وہ اللہ ہے جس کے سوائے بندگی نہیں کسی کی، وہ بادشاہ ہے، پاک ذات، سب عیبوں سے سالم، امان دینے والا، پناہ میں لینے والا، زبردست دباؤ والا، صاحبِ عظمت، پاک ہے اللہ ان کے شریک بتلانے سے۔ وہ اللہ ہے بنانے والا، نکال کھڑا کرنے والا، صورت کھینچنے والا، اسی کے ہیں سب نام خاصے (عمدہ)۔ پاکی بول رہا ہے اس کی جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ اور وہی ہے زبردست حکمتوں والا۔

السلم: یعنی سب نقائص اور کمزوریوں سے پاک، اور سب عیوب و آفات سے سالم، نہ کوئی برائی اس کی بارگاہ تک پہنچی، نہ پہنچے۔

المومن: "مومن" کا ترجمہ "امان دینے والا" کیا ہے۔ اور بعض مفسرین کے نزدیک "مصدق" کے معنی ہیں یعنی اپنی اور اپنے پیغمبروں کی قولاً و فعلاً تصدیق کرنے والا۔ یا مومنین کے ایمان پر مہر تصدیق ثبت کرنے والا۔

سبحن اللہ عما یشرکون: یعنی اس کی ذات و صفات اور انعال میں کوئی شریک نہیں ہو سکتا۔

المصور: جیسا کہ نطفہ پر انسان کی تصویر کھینچ دی۔

لہ الاسماء الحسنی: یعنی وہ نام جو اعلیٰ درجہ کی خوبیوں اور کمالات پر دلالت کرتے ہیں۔

یسبح لہ ما فی السموت والارض: یعنی زبانِ حال سے یا قال سے بھی جس کو ہم نہیں سمجھتے۔

وھو العزیز الحکیم: تمام کمالات و صفات الٰہیہ کا مرجع ان دو صفتوں "عزیز" اور "حکیم" کی طرف ہے۔ کیونکہ "عزیز" کمال قدرت پر اور "حکیم" کمال علم پر دلالت کرتا ہے۔ اور جتنے کمالات ہیں علم اور قدرت سے کسی نہ کسی طرح وابستہ ہیں۔ روایات میں سورۂ "حشر" کی ان تین آیتوں کی بہت فضیلت آئی ہے۔ مومن کو چاہیئے کہ صبح و شام ان آیات کی تلاوت پر مواظبت رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہر نہاں و عیاں کا جاننے والا (موجود کا بھی اور معدوم کا بھی دنیا کا بھی اور آخرت کا بھی)۔ وہی ہے بڑا مہربان رحمت والا۔ وہی ہے اللہ جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، نہایت پاک (ہر عیب سے اور تمام برائیوں سے)، سلامتی دینے والا (اپنی مخلوق کو)۔ امان

بخشنے والا (اپنے عذاب سے اپنے فرمانبردار بندوں کو)، حفاظت فرمانے والا، عزت والا، عظمت والا، تکبر والا۔ اللہ کو پاکی ہے ان کے شرک سے وہی ہے اللہ بنانے والا، پیدا کرنے والا (نیست سے ہست کرنے والا)، ہر ایک کوصورت دینے والا (جیسی چاہے)۔ اسی کے ہیں سب اچھے نام (ننانوے جو حدیث میں وارد ہیں)۔ اس کی پاکی بولتا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ اور وہی عزت و حکمت والا ہے۔

الملک: ملک و حکومت کا حقیقی مالک کہ تمام موجودات اس کے تحت ہیں اور اس کی مالکیت و سلطنت دائمی ہے جسے زوال نہیں۔

المتکبر: یعنی عظمت و بڑائی والا اپنی ذات اور تمام صفات میں اور اپنی بڑائی کا اظہار اسی کے شایاں اور لائق ہے کہ اس کا ہر کمال عظیم ہے اور ہر صفت عالی۔ مخلوق میں کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ تکبر یعنی اپنی بڑائی کا اظہار کرے۔ بندے کے لئے عجز و انکسار شایاں ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❁❁❁❁

اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ؕ وَ عَلَی اللّٰہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ ○

﴿سورہ التغابن (مدنی) آیت: ۱۳، قرآنی ترتیب: ۶۴، نزولی ترتیب: ۱۰۸﴾

ترجمہ: اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، لہٰذا ایمان لانے والوں کو اللہ پر ہی بھروسا رکھنا چاہیئے۔

یعنی خدائی کے سارے اختیارات تنہا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں۔ کوئی دوسرا سرے سے یہ اختیار رکھتا ہی نہیں ہے کہ تمہاری اچھی یا بری تقدیر بنا سکے۔ اچھا وقت آ سکتا ہے تو اسی کے لائے آ سکتا ہے، اور برا وقت ٹل سکتا ہے تو اسی کے ٹالے ٹل سکتا ہے۔ لہٰذا جو شخص سچے دل سے اللہ کو خدائے واحد مانتا ہو اس کے لیے اس کے سوا سرے سے کوئی راستہ ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ پر بھروسا رکھے اور دنیا میں ایک مومن کی حیثیت سے اپنا فرض اس یقین کے ساتھ انجام دیتا چلا جائے کہ خیر بہرحال اسی راہ میں ہے جس کی طرف اللہ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اس راہ میں کامیابی نصیب ہو گی تو اللہ ہی کی مدد اور تائید و توفیق سے ہو گی، کوئی دوسری طاقت مدد کرنے والی نہیں ہے اور اس راہ میں اگر مشکلات و مصائب اور خطرات و مہالک سے سابقہ پیش آئے گا تو ان سے بھی وہی بچائے گا، کوئی دوسرا بچانے والا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ کے سوا کوئی معبود (بننے کے قابل) نہیں (پس اسی کو معبود سمجھنا چاہیئے)۔ اور مسلمانوں کو اللہ ہی پر (مصائب وغیرہ میں) توکل رکھنا چاہیئے۔

اس میں ایمان کا مضمون جو اوپر مذکور تھا اور صبر کا مضمون جو کہ بعد میں مذکور تھا دونوں آ گئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اللہ (جو معبود برحق ہے اس) کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو مومنوں کو چاہیے کہ خدا ہی پر بھروسا رکھیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

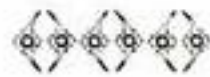
ترجمہ: اللہ، اس کے سوائے کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ پر چاہیے بھروسا کریں ایمان والے۔
یعنی معبود اور مستعان تنہا اسی کی ذات ہے نہ کسی اور کی بندگی نہ کوئی دوسرا بھروسا کے لائق۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ ہے، جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ ہی پر ایمان والے بھروسا کریں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

❁❁❁

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيْلًا O

﴿سورہ المزمل (مکی) آیت:۹، قرآنی ترتیب: ۷۳، نزولی ترتیب:۳﴾

ترجمہ: وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اسی کو اپنا وکیل بنالو۔
وکیل اس شخص کو کہتے ہیں جس پر اعتماد کر کے کوئی شخص اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دے۔ قریب قریب اسی معنی میں ہم اردو زبان میں وکیل کا لفظ اس شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جس کے حوالہ اپنا مقدمہ کر کے ایک آدمی مطمئن ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف سے وہ اچھی طرح مقدمہ لڑ لے گا اور اسے خود اپنا مقدمہ لڑنے کی حاجت نہ رہے گی۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اس دین کی دعوت پیش کرنے پر تمہارے خلاف مخالفتوں کا جو طوفان اٹھ کھڑا ہوا ہے اور جو مشکلات تمہیں پیش آ رہی ہیں ان پر کوئی پریشانی تم کو لاحق نہ ہونی چاہیے۔ تمہارا رب وہ ہے جو مشرق و مغرب، یعنی ساری کائنات کا مالک ہے، جس کے سوا خدائی کے اختیارات کسی کے ہاتھ میں نہیں ہیں۔ تم اپنا معاملہ اسی کے حوالے کر دو اور مطمئن ہو جاؤ کہ اب تمہارا مقدمہ وہ لڑے گا، تمہارے مخالفین سے وہ نمٹے گا اور تمہارے سارے کام وہ بنائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے، اس کے سوا کوئی قابل عبادت نہیں۔ تو اسی کو اپنے کام سپرد کر دینے کے لئے قرار دیے رہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (وہی) مشرق اور مغرب کا مالک (ہے اور) اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو اسی کو اپنا کارساز بناؤ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: مالک مشرق اور مغرب کا، اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، سو پکڑ لے اس کو کام بنانے والا۔

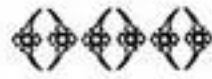
رب المشرق والمغرب: مشرق دن اور مغرب رات کانشان ہے۔ گویا اشارہ کر دیا ہے کہ دن اور رات دونوں کو اسی مالک مشرق و مغرب کی یاد اور رضاجوئی میں لگانا چاہیے۔

لا الہ الا ھو فاتخذہ وکیلا: یعنی بندگی بھی اسی کی اور توکل بھی اسی پر ہوناچاہیے۔ جب وہ وکیل و کارساز ہو تو دوسروں سے کٹ جانے اور الگ ہونے کی کیا پرواہ ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: وہ پورب کا رب اور پچھم کا رب، اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم اسی کو اپنا کارساز بناؤ (اور اپنے کام اسی کی طرف تفویض کرو)۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

کتابیات

۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔

۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر : مولانا اشرف علی تھانوی۔

۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر : مولانا فتح محمد جالندھری۔

۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ : مولانا محمودالحسن۔
تفسیر : مولانا شبیر احمد عثمانی۔

۵۔ کنزالایمان
فی ترجمۃ القرآن ترجمہ : مولانا احمد رضاخان بریلوی۔
تفسیر : مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔

قرآنی دعائیں

پروین ریاض

دعا ارشاد باری، سنت انبیاء اور شیوہ صالحین ہے۔
قرآن پاک میں وارد یہ دعائیں پانچ مستند مفسرین کی تشریحات
کے ساتھ اہلِ دل کی نذر ہیں۔ ان شاء اللہ فکر نجات رکھنے
والے مزید روحانی تسکین حاصل کریں گے۔

اس مضمون میں شامل دعاؤں کی فہرست

(باعتبار ترتیب قرآنی)

الاعراف	۱۵۱	موسیٰ علیہ السلام	اپنے اور بھائی کیلئے استغفار	۴۷۳
الاعراف	۱۵۵ ـ ۱۵۶	موسیٰ علیہ السلام	استغفار اور دنیا اور آخرت میں بھلائی کے لئے	۴۷۴
یونس	۸۵ ـ ۸۶	قوم موسیٰ	فاسقوں کے نرغے سے نکلنے کیلئے	۴۷۵
یونس	۸۸	موسیٰ علیہ السلام	اللہ کے دشمنوں کے خلاف	۴۷۸
ہود	۴۱	حضرت نوحؑ	کشتی میں سوار ہوتے وقت	۴۸۱
ہود	۷۳	فرشتے	رحمت اور برکت کے لئے	۴۸۲
یوسف	۶۴	حضرت یعقوبؑ	الوداع کرتے وقت	۴۸۳
یوسف	۱۰۱	حضرت یوسفؑ	حسن خاتمہ کے لئے	۴۸۴
ابراہیم	۳۵ ـ ۴۱	حضرت ابراہیمؑ	شہر مکہ کی فضیلت، اپنی، اولاد، والدین و مومنین کی مغفرت اور قبولیت اعمال کیلئے	۴۸۶
النحل	۹۸	آداب تلاوت	شیطان سے پناہ مانگنے کیلئے	۴۹۴
بنی اسرائیل	۲۴	حضرت رسالت مآبؐ	والدین کے لئے	۴۹۶
بنی اسرائیل	۸۰	حضرت رسالت مآبؐ	شہر سے نکلنے اور داخل ہونے کی	۴۹۷
کہف	۱۰	اصحاب کہف	نیک کام کے آغاز پر	۵۰۰
مریم	۳ ـ ۶	زکریا علیہ السلام	اولاد کے لئے	۵۰۰
مریم	۴۸	حضرت ابراہیم علیہ السلام	دعا کی قبولیت کے لئے	۵۰۳
طٰہ	۲۵ ـ ۲۸	موسیٰ علیہ السلام	دینی اور دنیاوی معاملات میں آسانی اور عزت کیلئے	۵۰۴
طٰہ	۱۱۴	حضرت رسالت مآبؐ	علم میں اضافے کے لئے	۵۰۷
الانبیاء	۸۳	حضرت ایوبؑ	شفاء کے لئے	۵۰۹
الانبیاء	۸۷	حضرت یونسؑ	قید اور آفات سے نجات کیلئے	۵۱۰
الانبیاء	۸۹	حضرت زکریاؑ	طلب اولاد کے لئے	۵۱۲
الانبیاء	۱۱۲	حضرت رسالت مآبؐ	اللہ سے طلب استعانت کے لئے	۵۱۳
مومنون	۲۶	حضرت نوح علیہ السلام	داعی حق کے لئے	۵۱۴
مومنون	۲۸ـ۲۹	حضرت نوح علیہ السلام	نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے	۵۱۵
مومنون	۹۳ ـ ۹۴	حضرت رسالت مآبؐ	انجام بد سے بچنے کیلئے	۵۱۷
مومنون	۹۷ـ۹۸	حضرت رسالت مآبؐ	جن و انس کے شر سے بچنے کیلئے	۵۱۸
مومنون	۱۰۳ـ۱۱۱	اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب	عبرت کے لئے	۵۱۹
مومنون	۱۱۸	حضرت رسالت مآبؐ	طلب مغفرت کے لئے	۵۲۳
الفرقان	۶۵	عباد الرحمان	عذاب جہنم سے بچانے کیلئے	۵۲۴
الفرقان	۷۴	عبادالرحمان	اہل خانہ کے لئے	۵۲۵
الشعراء	۸۳ـ۸۹	حضرت ابراہیمؑ	حسن انجام کے لئے	۵۲۸

سورت	آیت	دعا کرنے والا	مقصد	صفحہ
الشعراء	۱۱۷ ـ ۱۱۸	حضرت نوحؑ	بُروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کیلئے	۵۳۲
الشعراء	۱۶۹	حضرت لوطؑ	بدکاروں سے چھٹکارے کیلئے	۵۳۴
النمل	۱۹	حضرت سلیمانؑ	شکرِ نعمت اور انجام بخیر کیلئے	۵۳۵
القصص	۱۶	حضرت موسیٰؑ	طلب مغفرت کے لئے	۵۳۷
القصص	۲۱	حضرت موسیٰؑ	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	۵۳۹
القصص	۲۴	حضرت موسیٰؑ	حاجت روائی کے لئے	۵۳۹
العنکبوت	۳۰	حضرت لوطؑ	غلط کاروں کے فتنے سے بچنے کیلئے	۵۴۰
الم سجدہ	۱۲ ـ ۱۸	مجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	عبرت کے لئے	۵۴۲
الاحزاب	۶۶ ـ ۶۸	کفار اور منافقین	بعد از قیامت عذابِ الٰہی سے بچنے کے لئے	۵۴۷
فاطر	۳۶ ـ ۳۷	اہلِ جہنم کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	عبرت کے لئے	۵۴۹
الصٰفٰت	۱۰۰	حضرت ابراہیمؑ	نیک اولاد کے لئے	۵۵۱
صٓ	۳۵	حضرت سلیمانؑ	طلب مغفرت و منصب کیلئے	۵۵۲
صٓ	۴۱	حضرت ایوبؑ	شفا کے لئے	۵۵۳
صٓ	۵۵ ـ ۶۴	اہلِ جہنم	عبرت کے لئے	۵۵۵
زمر	۴۶	حضرت رسالت مآبؐ	کفار کی خلاف اللہ سے استعانت کیلئے	۵۵۹
مومن	۷ ـ ۹	فرشتے	اہلِ ایمان کے لئے	۵۶۰
مومن	۲۷	حضرت موسیٰؑ	متکبر کے شر سے بچنے کیلئے	۵۶۵
زخرف	۱۱ ـ ۱۴	حضرت رسالت مآبؐ	سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے	۵۶۷
الاحقاف	۱۵	ایک خاص انسان	شکرِ نعمت، عمل صالح، اولاد کی اصلاح اور توبہ کے لئے	۵۷۰
القمر	۱۰	حضرت نوحؑ	دشمنوں سے انتقام کے لئے	۵۷۲
الحشر	۱۰	اہلِ ایمان	کینہ اور بغض سے بچنے کیلئے	۵۷۳
ممتحنہ	۴ ـ ۵	حضرت ابراہیمؑ	اللہ پر توکل اور طلب مغفرت و استعانت کیلئے	۵۷۵
تحریم	۸	اہلِ ایمان	آخرت میں سرخروئی کیلئے	۵۷۷
تحریم	۱۱	زنِ فرعون (آسیہ بنت مزاحم)	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	۵۷۸
نوح	۲۶ ـ ۲۸	حضرت نوحؑ	کافرین کی بربادی اور اپنی، والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے	۵۸۰
الصٰفٰت	۱۸۰ـ۱۸۲		قبولیت اعمال کے لئے	۵۸۲

(باعتبار حروف تہجی)

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(حصولِ برکت کے لئے)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ٥

ترجمہ: اللہ کے نام سے جو رحمان و رحیم ہے۔

اسلام جو تہذیب انسان کو سکھاتا ہے اس کے قواعد میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ہر کام کی ابتدا خدا کے نام سے کرے۔ اس قاعدے کی پابندی اگر شعور اور خلوص کے ساتھ کی جائے تو اس سے لازماً فائدے حاصل ہوں گے۔ ایک یہ کہ آدمی بہت سے بُرے کاموں سے بچ جائے گا کیونکہ خدا کا نام لینے سے آدمی کی ذہنیت بالکل ٹھیک سمت اختیار کرے گی اور وہ ہمیشہ صحیح ترین نقطہ سے اپنی حرکت کا آغاز کرے گا۔ نیز سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ خدا کے نام سے اپنے کام کا آغاز کرے گا تو خدا کی تائید اور توفیق اس کے شاملِ حال ہو گی۔ اس کی سعی میں برکت ڈالی جائے گی اور شیطان کی فساد انگیزیوں سے اس کو بچایا جائے گا۔ خدا کا طریقہ یہ ہے کہ جب بندہ اس کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ بھی بندے کی طرف توجہ فرماتا ہے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: شروع خدا کا نام لے کر جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔

چونکہ حکم ہے کہ قرآن مجید خدا کا نام لے کر شروع کیا جائے اس لئے ہمیں بسم اللہ کے ترجمے کے شروع میں کہو کا لفظ جو مقدر ہے لکھ دینا چاہیئے تھا۔ مگر سب جگہ ترجمے میں یہ لفظ لکھنا پڑتا اور اس میں وہ لطف نہ رہتا جو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں ہے۔ اس لئے یہ لفظ مقدر ہی رہنے دیا۔

(مولانا فتح محمد خاں جالندھری)

O

ترجمہ: شروع اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔

رحمان اور رحیم دونوں مبالغے کے صیغے ہیں اور رحمٰن میں رحیم سے زیادہ مبالغہ ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان رحم والا۔

بسم اللہ الرحمان الرحیم قرآن پاک کی آیت ہے مگر سورہ فاتحہ یا کسی اور سورہ کا جزو نہیں۔ اس لیے نماز میں جہر کے ساتھ نہ پڑھی جائے، بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما نماز الحمد للہ رب العلمین سے شروع فرماتے تھے۔ تراویح میں جو ختم کیا جاتا ہے اس میں کہیں ایک مرتبہ بسم اللہ جہر کے ساتھ ضرور پڑھی جائے تا کہ ایک آیت باقی نہ رہ جائے۔ قرآن پاک کی ہر سورت بسم اللہ سے شروع کی جائے، سوائے سورۂ برأت کے۔ سورہ نمل میں آیت سجدہ کے بعد جو بسم اللہ آئی ہے وہ مستقل آیت نہیں بلکہ جزو آیت ہے، بلاخلاف اس آیت کے ساتھ ضرور پڑھی جائے گی۔ نماز جہری میں جہراً، سری میں سراً۔ ہر مباح کام بسم اللہ سے شروع کرنا مستحب ہے، ناجائز کام پر بسم اللہ پڑھنا ممنوع ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

O

"اللہ تعالیٰ نے اپنی آخری کتاب قرآن مجید کا آغاز اپنے حکم افتتاح اور سنت غیر مبدل کے مطابق اپنے نامِ نامی اور اسمِ گرامی اور اپنی تمام صفاتِ عالیہ اور اوصاف کمالیہ میں سے عظیم ترین صفت و وصف سے کیا ہے۔ یعنی اللہ کے نام سے جو 'الرحمٰن' بھی ہے اور 'الرحیم' بھی۔ اسی بنا پر نہ صرف قرآن مجید کا آغاز بسملہ سے کیا بلکہ اس کی ہر صورت کا افتتاح بھی اسی ذکر الٰہی اور حمدِ باری سے کیا گیا ہے۔ سوائے سورت توبہ / براۃ کے جس سے قبل ایک خاص سبب سے بسملہ مصحف موجودہ میں نہیں ثبت کی گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام بلاغت نظام کا افتتاح اپنے نامِ نامی اور ذکرِ سامی سے کیا تو اس کی تمام مخلوقات کے لئے یہ سنتِ ربانی اور طریقہ الٰہی قائم ہوا کہ وہ اپنے ہر قول و فعل سے قبل اللہ تعالیٰ کا نام لیا کریں۔

(نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم)

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(ہدایت و رہنمائی کے لئے)

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَۙ۝ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِۙ۝ مٰلِكِ يَوۡمِ الدِّيۡنِؕ۝ اِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسۡتَعِيۡنُؕ۝ اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَۙ۝ صِرَاطَ الَّذِيۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ۙ غَيۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا الضَّآلِّيۡنَ۝ ع

﴿سورہ فاتحہ (مکی) آیات: ۱ ـ ۷، قرآنی ترتیب: ۱، نزولی ترتیب: ۵﴾

ترجمہ: تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے۔ رحمٰن ہے رحیم ہے۔ روز جزا کا مالک ہے ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہمیں سیدھا راستہ دکھا۔ اُن لوگوں کا راستہ جن پر تو نے

انعام فرمایا۔ جو معتوب نہیں ہوئے جو بھٹکے ہوئے نہیں ہیں۔

الحمد للہ: سورۃ فاتحہ اصل میں تو ایک دعا ہے لیکن اس کی ابتدا خدا کی تعریف سے کی جا رہی ہے جس سے ہم دعا مانگنا چاہتے ہیں۔ یہ گویا اس امر کی تعلیم ہے کہ جب دعا مانگو تو مہذب طریقہ اختیار کرو۔ یہ کوئی تہذیب نہیں کہ منہ کھلتے ہی جھٹ اپنا مطلب پیش کر دیا۔ تہذیب کا تقاضا یہ ہے کہ جس سے دعا کر رہے ہو پہلے اس کی خوبی کا اس کے احسانات اور اس کے مرتبے کا اعتراف کرو۔

تعریف ہم جس کی بھی کرتے ہیں، دو وجوہ سے کیا کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ بجائے خود حسن و خوبی اور کمال رکھتا ہو قطع نظر اس کے کہ ہم پر اس کے ان فضائل کا کیا اثر ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ ہمارا محسن ہو اور ہم اعتراف نعمت کے جذبے سے سرشار ہو کر اس کی خوبیاں بیان کریں۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف ان دونوں حیثیتوں سے ہے۔ یہ ہماری قدرشناسی کا تقاضا بھی ہے اور احسان شناسی کا بھی کہ ہم اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں۔

اور بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ تعریف اللہ کے لئے ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ تعریف صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ یہ بات کہہ کر ایک بڑی حقیقت پر سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور وہ حقیقت ایسی ہے جس کی پہلی ہی ضرب سے مخلوق پرستی کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ دنیا میں جہاں، جس چیز اور جس شکل میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی، کوئی کمال ہے اس کا سرچشمہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ کسی انسان، کسی دیوتا، کسی فرشتے، کسی سیارے، غرض کسی مخلوق کا کمال بھی ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ کا عطیہ ہے۔ پس اگر کوئی مستحق ہے کہ ہم اس کے گرویدہ، پرستار، احسان مند اور شکرگزار، نیازمند اور خدمت گار بنیں تو وہ خالقِ کمال ہے نہ کہ صاحبِ کمال۔

رب العلمین: رب کا لفظ عربی زبان میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے: ا۔ مالک اور آقا، ۲۔ مربی پرورش کرنے والا، خبرگیری اور نگہبانی کرنیوالا، ۳۔ فرمانروا، حاکم، مدبر اور منتظم۔۔۔ اللہ تعالیٰ سب معنوں میں کائنات کا رب ہے۔

الرحمن الرحیم: انسان کا خاصا ہے کہ جب کوئی چیز اس کی نگاہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے تو وہ مبالغہ کے صیغوں میں اس کو بیان کرتا ہے اور اگر مبالغہ کا لفظ بول کر وہ محسوس کرتا ہے کہ اس شے کی فراوانی کا حق ادا نہیں ہوا تو پھر وہ اسی معنی کا ایک اور لفظ بولتا ہے تاکہ وہ کمی پوری ہو جائے جو اس کے نزدیک مبالغہ میں رہ گئی ہے۔ اللہ کی تعریف میں رحمٰن کا لفظ استعمال کرنے کے بعد پھر رحیم کا اضافہ کرنے میں بھی یہی نکتہ پوشیدہ ہے۔ رحمان عربی زبان میں بڑے مبالغہ کا صیغہ ہے۔ لیکن خدا کی رحمت اور مہربانی اپنی مخلوق پر اتنی زیادہ ہے، اس قدر وسیع ہے، ایسی بے حد و حساب ہے کہ اس کے بیان میں "سخی" کا لفظ بول کر جب تشنگی محسوس کرتے ہیں تو اس پر "داتا" کا اضافہ کرتے ہیں۔ رنگ کی تعریف میں جب "گورے" کو کافی نہیں پاتے تو اس پر "چٹے" کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ درازی قد کے ذکر میں جب "لمبا" کہنے سے تسلی نہیں ہوتی تو اس پر "تڑنگا" بھی کہتے ہیں۔

ملک یوم الدین: یعنی اس دن کا مالک جبکہ تمام اگلی پچھلی نسلوں کو جمع کر کے ان کے کارنامۂ زندگی کا حساب لیا جائے گا اور ہر انسان کو اس کے عمل کا پورا صلہ دیا جائے گا۔ اللہ کی تعریف میں رحمان اور رحیم کہنے کے بعد مالک روزجزا کہنے سے یہ بات نکلتی ہے کہ وہ نِرا مہربان ہی نہیں ہے بلکہ منصف بھی ہے، اور منصف بھی ایسا بااختیار کہ آخری فیصلے کے روز وہی پورے اقتدار کا مالک ہو گا، نہ اس کی سزا میں کوئی مزاحم ہو سکے گا اور نہ جزا میں مانع۔ لہذا

ہم اس کی ربوبیت اور رحمت کی بنا پر اس سے محبت ہی نہیں کرتے بلکہ اس کے انصاف کی بنا پر اس سے ڈرتے بھی ہیں اور یہ احساس بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے انجام کی بھلائی اور برائی بالکلیہ اسی کے اختیار میں ہے۔

ایاك نعبد: عبادت کا لفظ بھی عربی زبان میں تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے: ۱۔ پوجا اور پرستش، ۲۔ اطاعت اور فرمانبرداری، ۳۔ بندگی اور غلامی۔۔۔ اس مقام پر تینوں معنی بیک وقت مراد ہیں یعنی ہم تیرے پرستار بھی ہیں، مطیع فرمان بھی اور بندہ و غلام بھی۔ اور بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ ہم تیرے ساتھ یہ تعلق رکھتے ہیں بلکہ واقعی حقیقت یہ ہے کہ ہمارا یہ تعلق صرف تیرے ہی ساتھ ہے۔ ان تینوں معنوں میں سے کسی معنی میں بھی کوئی دُوسرا ہمارا معبود نہیں ہے۔

و ایاك نستعین: یعنی تیرے ساتھ ہمارا تعلق محض عبادت ہی کا نہیں ہے بلکہ استعانت کا تعلق بھی ہم تیرے ہی ساتھ رکھتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ ساری کائنات کا رب تو ہی ہے۔ اور ساری طاقتیں تیرے ہی ہاتھ میں ہیں۔ اور ساری امتوں کا تو ایک ہی مالک ہے۔ اس لئے ہم اپنی حاجتوں کی طلب میں تیری طرف ہی رجوع کرتے ہیں۔ تیرے ہی آگے ہمارا ہاتھ پھیلتا ہے اور تیری ہی مدد پر ہمارا اعتماد ہے۔ اسی بنا پر ہم اپنی یہ درخواست لے کر تیری خدمت میں حاضر ہوئے ہیں۔

اھدنا الصراط المستقیم: یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں خیال اور عمل اور برتاؤ کا وہ طریقہ ہمیں بتا جو بالکل صحیح ہو، جس سے غلط بینی اور غلط کاری اور بدانجامی کا خطرہ نہ ہو، جس پر چل کر ہم سچی فلاح اور سعادت حاصل کر سکیں۔۔۔ یہ ہے وہ درخواست جو قرآن کا مطالعہ شروع کرتے ہوئے بندہ اپنے خدا کے حضور پیش کرتا ہے۔ اس کی گزارش یہ ہے کہ آپ ہماری رہنمائی فرمائیں اور ہمیں بتائیں کہ قیاسی فلسفوں کی اس بھول بھلیوں میں حقیقت نفس الامری کیا ہے، اخلاق کے ان مختلف نظریات میں صحیح نظام اخلاق کونسا ہے۔ زندگی کی ان بے شمار پگڈنڈیوں کے درمیان فکر و عمل کی سیدھی اور صاف شاہراہ کونسی ہے۔

صراط الذین انعمت علیھم: یہ اس سیدھے راستے کی تعریف ہے جس کا علم ہم اللہ تعالیٰ سے مانگ رہے ہیں۔ یعنی وہ راستہ جس پر ہمیشہ سے تیرے منظور نظر لوگ چلتے رہے ہیں۔ وہ بے خطا راستہ قدیم ترین زمانہ سے آج تک جو شخص اور جو گروہ بھی اس پر چلا وہ تیرے انعامات کا مستحق ہوا اور تیری نعمتوں سے مالا مال ہو کر رہا۔

غیرالمغضوب علیھم و لا الضالین: یعنی انعام پانے والوں سے ہماری مراد وہ لوگ نہیں ہیں جو بظاہر عارضی طور پر تیری دنیوی نعمتوں سے سرفراز تو ہوتے ہیں مگر دراصل وہ تیرے غضب کے مستحق ہوا کرتے ہیں اور اپنی فلاح و سعادت کی راہ گم کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سلبی تشریح سے یہ بات خود کھل جاتی ہے کہ "انعام" سے ہماری مراد حقیقی اور پائدار انعامات ہیں جو راست روی اور خدا کی خوشنودی کے نتیجہ میں ملا کرتے ہیں، نہ کہ وہ عارضی اور نمائشی انعامات جو پہلے بھی فرعونوں اور نمرودوں اور قارونوں کو ملتے رہے ہیں اور آج بھی ہماری آنکھوں کے سامنے بڑے بڑے ظالموں اور بدکاروں اور گمراہوں کو ملے ہوئے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے۔ جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ جو مالک ہیں روزِ جزا کے۔ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواستِ اعانت کرتے ہیں۔ بتلا دیجئے ہم کو رستہ سیدھا۔ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے۔ نہ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ کا غضب کیا گیا اور، نہ ان لوگوں کا جو رستہ سے گم ہو گئے۔

یہ سورت رب العالمین نے اپنے بندوں کی زبان سے فرمائی کہ ان الفاظ میں اپنے خالق و رازق کے سامنے عرض کریں۔

العلمین: مخلوقات کی الگ الگ جنس ایک عالم کہلاتا ہے، مثلاً عالم ملائکہ، عالم انسان، عالم پرند، عالم حیوانات، عالم جن۔

صراط الذین انعمت علیهم: انعام سے دینی انعام مراد ہے۔ انعام والے چار گروہ ہیں۔ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین۔

المغضوب، الضالین: غضب کے مستحق وہ لوگ ہیں جو تحقیقات کے باوجود راہ ہدایت کو چھوڑ دیں اور گمراہ وہ ہیں جو راہِ مستقیم کی تحقیقات نہ کرنا چاہیں ان میں سے مغضوب زیادہ ناراضی کے مستحق ہیں جو دیدہ دانستہ حق کی مخالفت میں سرگرم ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: سب طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاوار) ہے جو تمام مخلوقات کا پروردگار ہے۔ بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ انصاف کے دن کا حاکم۔ (اے پروردگار) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہم کو سیدھے رستے چلا۔ ان لوگوں کے رستے جن پر تو اپنا فضل و کرم کرتا رہا۔ نہ ان کے جن پر غصے ہوتا رہا اور نہ گمراہوں کے۔

یہ سورت خدا نے اپنے بندوں کی زبان میں نازل فرمائی ہے۔

مقصود اس بات کا سکھانا ہے کہ وہ اس طرح خدا سے دعا کیا کریں۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ سب سے افضل ذکر لا اِلٰہ الّا اللہ ہے اور سب سے افضل دعا الحمد للہ الخ۔

انصاف کے دن سے مراد قیامت کا دن ہے کیونکہ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے ما ادرك ما يوم الدين يوم لا تملك نفس لنفس شيأ ط و الامر يومئذ للهO یعنی "تم کو کیا معلوم ہے کہ انصاف کا دن کونسا ہے جس دن کوئی کسی کے کچھ کام نہ آوے گا اور اس دن خدا ہی کا حکم ہو گا"۔ اگرچہ اور دنوں کا مالک بھی خدا ہی ہے مگر اس روز کی تخصیص اس لئے ہے کہ اس روز خدا کے سوا کسی کا حکم نہ چلے گا۔ خدا فرمائے گا: لمن الملك اليوم ط لله الواحد القهار۔

(مولانا فتح محمد خان جالندھری)

○

ترجمہ: سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والا سارے جہان کا۔ بے حد مہربان نہایت رحم والا۔ مالک روزِجزا کا۔ تیری ہی ہم بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ بتلا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان لوگوں کی جن پر تو نے فضل فرمایا۔ جن پر نہ تیرا غصہ ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے۔

الحمد للہ: سب تعریفیں عمدہ سے عمدہ اول سے آخر تک جو ہوئی ہیں اور جو ہوں گی خدا ہی کو لائق ہیں، کیونکہ ہر نعمت اور ہر چیز کا پیدا کرنے والا اور عطا کرنے والا وہی ہے خواہ بلاواسطہ عطا فرمائے یا بالواسطہ، جیسے دھوپ کی وجہ سے اگر کسی کو حرارت یا نور پہنچے تو حقیقت میں آفتاب کا فیض ہے۔ شعر

حمد را باتو نسبتے ست درست

بر در ہر کہ رفت بر در تست

تو اب اس کا ترجمہ کرنا ہے کہ "ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو سزاوار ہے" بڑی کوتاہی کی بات ہے جس کو اہل فہم خوب سمجھتے ہیں۔

العلمین: مجموعہ مخلوقات کو عالم کہتے ہیں اور اس لئے اس کی جمع نہیں لاتے مگر آیت میں عالم سے مراد ہر ہر جنس، مثلاً عالم حق، عالم ملائکہ، عالم انس وغیرہ وغیرہ) ہیں۔ اس لئے جمع لائے تا کہ جملہ افراد عالم کا مخلوق جناب باری ہونا خوب ظاہر ہو جائے۔

یوم الدین: اس کے خاص کرنے کی اول وجہ تو یہی ہے کہ اس دن بڑے بڑے امور پیش آئیں گے۔ ایسا خوفناک روز جو پہلے ہوا نہ ہو گا۔ دوسرے اس روز بجز ذات پاک حق تعالیٰ کے کسی کو ملک و حکومت ظاہری بھی تو نصیب نہ ہو گی۔ **لمن الملک الیوم للہ الواحد القھار۔**

ایاك نستعین: اس آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اس کی ذات پاک کے سوا کسی سے حقیقت میں مدد مانگنی بالکل ناجائز ہے۔ ہاں اگر کسی مقبول بندہ کو محض واسطہ رحمت الٰہی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہر اس سے کرے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت در حقیقت حق تعالیٰ ہی سے استعانت ہے۔

انعمت علیھم: جن پر انعام کیا گیا وہ چار فرقے ہیں: ۱۔ انبیاء، ۲۔ صدیقین، ۳۔ شہداء اور ۴۔ صالحین۔ کلام اللہ میں دوسرے موقع پر اس کی تصریح ہے۔ **المغضوب علیھم** سے یہود اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں۔ دیگر آیات و روایات اس پر شاہد ہیں اور **صراط مستقیم** سے محرومی کل دو طرح پر ہوتی ہے۔ عدم علم یا جان بوجھ کر۔ کوئی فرقہ گمراہ، اگلا پچھلا ان دو سے خارج نہیں ہو سکتا۔ سو نصاریٰ تو وجہ اول ہیں اور یہود دوسری میں ممتاز ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: سب خوبیاں اللہ کو جو مالک سارے جہان والوں کا۔ بہت مہربان رحمت والا۔ روزِجزا کا مالک۔ ہم تجھی کو پوجیں اور تجھی سے مدد چاہیں۔ ہم کو سیدھا راستہ چلا، راستہ ان کا جن پر تو نے احسان کیا، نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ بہکے ہوؤں کا۔

اس سورت میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا، ربوبیت، رحمت، مالکیت، استحقاقِ عبادت، توفیق خیر، بندوں کی ہدایت، توجہ الی اللہ، اختصاصِ عبادت، استعانت، طلبِ رشد، آدابِ دعا، صالحین کے حال سے موافقت، گمراہوں سے اجتناب و نفرت، دنیا کی زندگانی کا خاتمہ، جزاء اور روزِ جزاء کا مصرح و مفصل بیان ہے اور جملہ مسائل کا اجمالاً۔

حمد: ہر کام کی ابتداء میں تسمیہ کی طرح حمدِ الٰہی بجا لانا چاہیئے۔ کبھی حمد واجب ہوتی ہے، جیسے خطبۂ جمعہ میں، کبھی مستحب جیسے خطبۂ نکاح و دعا و ہر امر ذیشان میں اور ہر کھانے پینے کے بعد اور کبھی سنتِ مؤکدہ جیسے چھینک آنے کے بعد (طحطاوی)۔

رب العالمین: میں تمام کائنات کے حادث، ممکن، محتاج ہونے اور اللہ تعالیٰ کے واجب، قدیم، ازلی، ابدی، حی، قیوم، قادر، علیم ہونے کی طرف اشارہ ہے جن کو رب العالمین مستلزم ہے۔ دو لفظوں میں علم الٰہیات کے اہم مباحث طے ہو گئے۔

ملک یوم الدین: ملک کے ظہور تام کا بیان اور یہ دلیل ہے کہ اللہ کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں کیونکہ سب اس کے مملوک ہیں اور مملوک مستحق عبادت نہیں ہو سکتا۔ اسی سے معلوم ہوا کہ دنیا دارالعمل ہے اور اس کے لئے ایک آخر ہے۔ جہان کے سلسلہ کو ازلی و قدیم کہنا باطل ہے۔ اختتام دنیا کے بعد ایک جزا کا دن ہے۔ اس سے تناسخ باطل ہو گیا۔

ایاک نعبد: ذکر ذات و صفات کے بعد یہ فرمانا اشارہ کرتا ہے کہ اعتقاد، عمل پر مقدم ہے اور عبادت کی مقبولیت عقیدے کی صحت پر موقوف ہے۔ نعبد کے صیغہ جمع سے ادا بجماعت بھی مستفاد ہوتی ہے اور یہ بھی کہ عوام کی عبادتیں محبوبوں اور مقبولوں کی عبادتوں کے ساتھ درجہ قبول پاتی ہیں۔ اس میں ردِ شرک بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا عبادت کسی کے لئے نہیں ہو سکتی۔

و ایاک نستعین: میں تعلیم فرمائی کہ استعانت خواہ بواسطہ ہو یا بے واسطہ ہر طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ حقیقی مستعان وہی ہے باقی آلات و خدام و احباب وغیرہ سب عون الٰہی کے مظہر ہیں۔ بندے کو چاہیئے کہ اس پر نظر رکھے اور ہر چیز میں دست قدرت کو کارکن دیکھے۔ اس سے یہ سمجھنا کہ اولیا و انبیاء سے مدد چاہنا شرک ہے عقیدۂ باطلہ ہے۔ کیونکہ مقربان حق کی امداد، امدادِ الٰہی ہے۔ استعانت بالغیر نہیں۔ اگر اس آیت کے وہ معنی ہوتے جو وہابیہ نے سمجھے تو قرآن پاک میں **اعینونی بقوۃ** اور **استعینوا بالصبر والصلوۃ** کیوں وارد ہوتا اور احادیث میں اہل اللہ سے استعانت کی تعلیم کیوں دی جاتی۔

اھلنا الصراط المستقیم: معرفتِ ذات و صفات کے بعد عبادت اور اس کے بعد دعا تعلیم فرمائی اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بندے کو عبادت کے بعد مشغول دعا ہونا چاہیئے۔ حدیث شریف میں بھی نماز کے بعد دعا کی تعلیم فرمائی گئی ہے (الطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن)۔ صراط مستقیم سے مراد اسلام یا قرآن یا خلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا حضورؐ یا حضورؐ کے آل و اصحاب ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صراط مستقیم طریق اہلِ سنت ہے جو اہل بیت و اصحاب اور سنت و قرآن و سوادِ اعظم سب کو مانتے ہیں۔

صراط الذین انعمت علیھم: جملہ اولی کی تفسیر ہے کہ صراط مستقیم سے طریق مسلمین مراد ہے۔ اس سے بہت

سے مسائل حل ہوتے ہیں کہ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔

غیر المغضوب علیھم ولاالضالین: اس میں ہدایت ہے کہ طالب حق کو دشمنان خدا سے اجتناب اور ان کے راہ و رسم، وضع و اطوار سے پرہیز لازم ہے۔ ترمذی کی روایت ہے کہ مغضوب علیہم سے یہود اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں۔ ضاد اور ظاء میں مباحث ذاتی ہے، بعض صفات کا اشتراک انہیں متحد نہیں کر سکتا لہٰذا غیر المغضوب بظا پڑھنا اگر بقصد ہو تو تحریف قرآن و کفر ہے ورنہ ناجائز۔ جو شخص ضاد کی جگہ ظا پڑھے اس کے امامت جائز نہیں (محیط برہانی)۔

(مولانا احمد رضا بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(ذریت کے لئے)

قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ ؕ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۲۴، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: ابراہیم نے عرض کیا: "اور کیا میری اولاد سے بھی یہی وعدہ ہے"؟ اس نے جواب دیا: "میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے"۔

یعنی یہ وعدہ تمہاری اولاد کے صرف اس حصے سے تعلق رکھتا ہے جو صالح ہو۔ ان میں سے جو ظالم ہوں گے، ان کے لیے یہ وعدہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات خود ظاہر ہو جاتی ہے کہ گمراہ یہودی اور مشرک بنی اسماعیل اس وعدہ کے مصداق نہیں ہیں۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: انہوں نے عرض کیا اور میری اولاد میں سے بھی کسی کسی کو (نبوت دیجئے) ارشاد ہوا کہ میرا (یہ) عہدہَ (نبوت) خلاف ورزی کرنے والوں کو نہ ملے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: انہوں نے کہا (پروردگار) میری اولاد میں سے بھی (پیشوا بنائیو) خدا نے فرمایا ہمارا اقرار ظالموں کے لیے نہیں ہوا کرتا۔

اس میں اختلاف ہے کہ یہ آزمائش نبوت سے پہلے تھی یہ بعد اور کس امر میں تھی۔ کبھی بھی ہو اور کسی امر میں بھی ہو وہ اس میں پورے نکلے اور خدا نے خوش ہو کر ان کو لوگوں کا پیشوا بنایا مگر یہ بھی فرما دیا کہ

تمہاری اولاد میں ظالم بھی ہوں گے اور جو ایسے ہوں گے ان کو منصب امامت عطا نہیں ہوگا، جو نیک ہوں گے وہی امام بنائے جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: بولا اور میری اولاد میں سے بھی فرمایا نہیں پہنچے گا میرا اقرار ظالموں کو۔

بنی اسرائیل اس پر بہت مغرور تھے کہ ہم اولاد ابراہیم میں ہیں اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ سے وعدہ کیا ہے کہ نبوت و بزرگی تیری اولاد میں رہے گی اور ہم حضرت ابراہیمؑ کے دین پر ہیں اور ان کے دین کو سب مانتے ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ ان کو سمجھاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جو وعدہ تھا وہ ان سے تھا جو نیک راہ پر چلیں۔ اور حضرت ابراہیمؑ کے دو بیٹے تھے، ایک مدت تک حضرت اسحاقؑ کی اولاد میں پیغمبری اور بزرگی رہی، اب حضرت اسماعیلؑ کی اولاد میں پہنچی (اور انہوں نے دونوں بیٹوں کے حق میں دعا کی تھی) اور فرماتا ہے کہ دین اسلام ہمیشہ ایک ہے، سب پیغمبر اور سب امتیں اس پر گزریں (وہ یہ کہ جو حکم اللہ بھیجے پیغمبر کے ہاتھ اس کو قبول کرنا) اب یہ طریقہ مسلمانوں کا ہے اور تم اس سے پھرے ہوئے ہو۔ پہلی آیات میں اپنے انعامات بتلائے اب ان کے اس شبہ کو دفع کیا کہ بنی اسرائیل اپنے آپ کو سارے عالم کا امام اور متبوع اور سب سے افضل سمجھ کر کسی کا اتباع نہ کرتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: عرض کی میری اولاد سے فرمایا میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچتا۔

یعنی آپ کی اولاد میں سے جو ظالم (کافر) ہیں وہ امامت کا منصب نہ لیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر مسلمانوں کا پیشوا نہیں ہو سکتا اور مسلمانوں کو اس کا اتباع جائز نہیں۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(اہلِ مکہ کے لئے)

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّ ارْزُقْ اَهْلَهٗ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۲۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اور یہ کہ ابراہیم نے دعا کی "اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے، اور اس کے باشندوں میں سے جو اللہ اور آخرت کو مانیں، انہیں ہر قسم کے پھلوں کا رزق دے"۔

حضرت ابراہیمؑ نے جب منصب امامت کے متعلق پوچھا تھا اور ارشاد ہوا تھا کہ اس منصب کا وعدہ تمہاری اولاد کے صرف مومن و صالح لوگوں کے لیے ہے، ظالم اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے بعد جب حضرت ابراہیمؑ رزق کے لیے دعا کرنے لگے تو سابق فرمان کو پیش نظر رکھ کرانہوں نے صرف اپنی مومن اولاد ہی کے لئے دعا کی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے جواب میں اس غلط فہمی کو فوراً رفع فرما دیا اور انہیں بتایا کہ امامت صالحہ اور چیز ہے اور رزق دنیا دوسری چیز۔ امامت صالحہ صرف مومنین صالحین کو ملے گی مگر رزق دنیا مومن و کافر سب کو دیا جائے گا۔ اس سے یہ بات خود بخود نکل آئی کہ اگر کسی کو رزق دنیا فراوانی کے ساتھ مل رہا ہو تو وہ اس غلط فہمی میں نہ پڑے کہ اللہ اس سے راضی بھی ہے اور وہی خدا کے طرف سے پیشوائی کا مستحق بھی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور جس وقت ابراہیم (علیہ السلام) نے (دعا میں) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار اس کو ایک (آباد) شہر بنا دیجئے امن (و امان) والا اور اس کے بسنے والوں کو پھلوں سے بھی عنایت کیجئے ان کو (کہتا ہوں) جو کہ ان میں سے اللہ تعالیٰ پر اور روزِ قیامت پر ایمان رکھتے ہوں۔

شہر ہونے کی دعا اس واسطے کی تھی کہ اس وقت یہ موقع بالکل جنگل تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے شہر کر دیا۔ ابراہیم علیہ السلام نے جو کافروں کے لئے دعائے رزق نہیں مانگی۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوئی کہ پہلی دعا کے جواب میں حق تعالیٰ نے ظالمین کو ایک نعمت کی صلاحیت سے خارج فرما دیا تھا۔ اس لئے ادباً اس دعا میں ان کو شامل نہیں کیا کہ کبھی مرضی کے خلاف ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ اے پروردگار اس جگہ کو امن کا شہر بنا اور اس کے رہنے والوں میں سے جو خدا پر اور روزِ آخرت پر ایمان لائیں ان کے کھانے کو میوے عطا فرما۔

امن سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی قصور کر کے وہاں آ جاتا ہے تو اس کو پناہ مل جاتی ہے اور کوئی اس سے تعرض نہیں کرتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور جب کہا ابراہیم نے اے میرے رب بنا اس کو شہر امن کا اور روزی دے اس کے رہنے والوں کو میوے جو کوئی ان میں سے ایمان لاوے اللہ پر اور قیامت کے دن پر۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بوقت بنائے کعبہ یہ دعا کہ کہ یہ میدان ایک شہر آباد اور باامن ہو سو ایسا ہی ہوا۔ اس کے رہنے والے جو اہل ایمان ہوں ان کو روزی دی میووں کی اور کفار کے لئے دعا نہ کی تاکہ وہ مقام لوث کفر سے پاک رہے۔ (لیکن) حق تعالیٰ نے فرمایا کہ دنیا میں کفار کو بھی رزق دیا جائے گا اور رزق کا حال

امامت جیسا نہیں کہ اہل ایمان کے سوا کسی کو مل ہی نہ سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور جب عرض کی ابراہیم نے کہ اے میرے رب اس شہر کو امان والا کر دے اور اس کے رہنے والوں کو طرح طرح کے پھلوں سے روزی دے جو ان میں سے اللہ اور پچھلے دن پر ایمان لائیں۔

چونکہ امامت کے باب میں لا ینال عھدی الظالمین ارشاد ہو چکا تھا اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس دعا میں مومنین کو خاص فرمایا اور یہی شانِ ادب تھی ۔ اللہ تعالیٰ نے کرم کیا دعا قبول فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ رزق سب کو دیا جائے گا مومن کو بھی کافر کو بھی، لیکن کافر کا رزق تھوڑا ہے یعنی صرف دنیاوی زندگی میں بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

خانہ کعبہ کی تعمیر کے موقع پر حضرت ابراہیمؑ کی دعا
(ذریت کے لئے دعا)

وَ اِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰھٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ ؕ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ O رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ۪ وَ اَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تُبْ عَلَیْنَا ۚ اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ O رَبَّنَا وَابْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِكَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ یُزَكِّیْهِمْ ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ O ؏

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیات: ۱۲۷۔۱۲۹، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اور یاد کرو ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ جب اس گھر کی دیواریں اٹھا رہے تھے تو دعا کرتے جاتے تھے "اے ہمارے رب ہم سے یہ خدمت قبول فرما لے، تو سب کی سننے اور سب کچھ جاننے والا ہے۔ اے رب ہم دونوں کو اپنا مسلم (مطیع فرمان) بنا، ہماری نسل سے ایک ایسی قوم اٹھا، جو تیری مسلم ہو، ہمیں اپنی عبادت کے طریقے بتا، اور ہماری کوتاہیوں سے درگزر فرما، تو بڑا معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔ اور اے رب، ان لوگوں میں خود انہیں کی قوم سے ایک ایسا رسول اٹھائیو، جو انہیں تیری آیات سنائے، ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دے اور ان کی زندگیاں سنوارے۔ تو بڑا مقتدر اور حکیم ہے۔

زندگی سنوارنے میں خیالات، اخلاق، عادات، معاشرت، تمدن، سیاست، غرض ہر چیز کو سنوارنا شامل ہے۔ (دعا کے آخری حصے میں) یہ بتانا مقصود ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا جواب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور جب کہ اٹھا رہے تھے ابراہیم (علیہ السلام) دیواریں خانہ کعبہ کی اور اسمٰعیل (علیہ السلام) بھی (اور یہ کہتے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار! (یہ خدمت) ہم سے قبول فرمائیے۔ بلاشبہ آپ خوب سننے والے جاننے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو اپنا اور زیادہ مطیع بنا لیجئے اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک ایسی جماعت (پیدا) کیجئے جو آپ کی مطیع ہو اور (نیز) ہم کو ہمارے حج (وغیرہ) کے احکام بھی بتلا دیجئے اور ہمارے حال پر توجہ رکھئے (اور) فی الحقیقت آپ ہی ہیں توجہ فرمانے والے، مہربانی کرنے والے۔ اے ہمارے پروردگار اور اس جماعت کے اندر ان ہی میں کا ایک پیغمبر بھی مقرر کیجئے جو ان لوگوں کو آپ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سنایا کریں اور ان کو (آسمانی) کتاب کی اور خوش فہمی کی تعلیم دیا کریں اور ان کو پاک کر دیں۔ بلاشبہ آپ ہی ہیں غالب القدرۃ، کامل الانتظام۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام کی شرکت دو طرح ہو سکتی ہے۔ یا تو پتھر گارا دیتے ہوں گے یا کسی وقت چنائی بھی کرتے ہوں گے۔ جس جماعت کا اس آیت میں ذکر ہے وہ صرف بنی اسماعیل ہیں جن میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔ پس یہاں جن پیغمبر کے لئے دعا ہے اس مراد صرف آپؐ ہوئے۔ کیونکہ یہ دعا دونوں صاحبوں نے کی ہے تو وہی جماعت مراد ہو سکتی ہے جو دونوں کی اولاد ہو اور پیغمبر کے ذکر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس جماعت سے ہوں تو وہ جماعت بنی اسماعیل ہوئی، اور پیغمبر آپؐ ہوئے۔ جو کہ بنی اسماعیل میں سے ہیں۔ اسی لیے حدیث صحیح میں ارشاد نبوی ہے کہ میں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کا دعا کا ظہور ہوں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جب ابراہیم اور اسماعیلؑ بیت اللہ کی بنیادیں اونچی کر رہے تھے (تو دعا کیے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار! ہم سے یہ خدمت قبول فرما بے شک تو سننے والا (اور) جاننے والا ہے۔ اے پروردگار ہم کو اپنا فرمانبردار بنائے رکھیو اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک گروہ کو اپنا مطیع بناتے رہیو اور (پرودگار) ہمیں ہمارے طریقِ عبادت بتا اور ہمارے حال پر (رحم کے ساتھ) توجہ فرما۔ بے شک تو توجہ فرمانے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار ان (لوگوں) میں انہیں میں سے ایک پیغمبر مبعوث کیجیو جو ان کو تیری آیتیں پڑھ پڑھ کر سنایا کریں اور کتاب اور دانائی سکھایا کریں اور ان (کے دلوں) کو پاک صاف کیا کرے۔ بے شک تو غالب (اور) صاحب حکمت ہے۔

جن پیغمبر کے لئے حضرت ابراہیمؑ نے دعا کی تھی وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ میں اپنے باپ ابراہیمؑ کی دعا ہوں۔ عیسیٰؑ کی بشارت ہوں۔ اپنی والدہ کا خواب ہوں۔ اس حدیث سے حالی نے اس بیت کا مضمون اخذ کیا ہے، بیت:

ہوئی پہلوئے آمنہ سے ہویدا
دعائے خلیل اور نویدِ مسیحا

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور یاد کر جب اٹھاتے تھے ابراہیمؑ بنیادیں خانہ کعبہ کی اور اسماعیلؑ، اور دعا کرتے تھے، اے پروردگار ہمارے قبول کر ہم سے، بے شک تُو ہی ہے سننے والا جاننے والا۔ اے پروردگار ہمارے اور کر ہم کو حکم بردار اپنا، اور ہماری اولاد میں بھی کر ایک جماعت فرمانبردار اپنی، اور بتلا ہم کو قاعدے حج کرنے کے اور ہم کو معاف کر بے شک تو ہی ہے توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے پروردگار ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہیں میں کا کہ پڑھے ان پر تیری آیتیں اور سکھلاوے ان کو کتاب اور تہ کی باتیں اور پاک کرے ان کو، بے شک تو ہی ہے بہت زبردست بڑی حکمت والا۔

ربنا تقبل منا: قبول کر ہم سے اس کام کو (کہ تعمیر خانہ کعبہ ہے) تو سب کی دعا سنتا ہے اور نیت کو جانتا ہے۔

ربنا و ابعث فیهم رسولا منهم: یہ دعا حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام دونوں نے مانگی کہ ہماری جماعت میں ایک جماعت فرمانبردار اپنی پیدا کر اور ایک رسول ان میں بھیج جو ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ایسا نبی جو ان دونوں کی اولاد میں ہو بجز سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نہیں آیا۔ اس کی وجہ سے یہود کے گزشتہ خیال کا پورا رد ہو گیا۔ علم کتاب سے مراد معنی اور مطالب ضروریہ ہیں جو عبارت سے واضح ہوتے ہیں اور حکمت سے مراد اسرار مخفیہ اور رموز لطیفہ ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور جب اٹھاتا تھا ابراہیمؑ اس گھر کی نیویں اور اسمٰعیلؑ، یہ کہتے ہوئے اے رب ہمارے ہم سے قبول فرما، بے شک تو ہی ہے سنتا جانتا۔ اے رب ہمارے اور کر ہمیں تیرے حضور گردن رکھنے والا، اور ہماری اولاد میں سے ایک امت تیری فرمانبردار، اور ہمیں ہماری عبادت کے قاعدے بتا اور ہم پر اپنی رحمت کے ساتھ رجوع فرما، بے شک توہی ہے بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے رب ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہی میں سے کہ ان پر تیری آیتیں تلاوت فرمائے اور انہیں تیری کتاب اور پختہ علم سکھائے اور انہیں خوب ستھرا فرما دے۔ بے شک تو ہی ہے غالب حکمت والا۔

پہلی مرتبہ کعبہ معظمہ کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام نے رکھی اور بعد طوفان نوح پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی بنیاد پر تعمیر فرمائی۔ یہ تعمیر خاص آپ کے دست مبارک سے ہوئی اس کے لئے پتھر اٹھا کر لانے کی سعادت حضرت اسمٰعیلؑ کو میسر ہوئی۔ دونوں حضرات نے اس وقت یہ دعا کی یا رب ہماری یہ طاعت و خدمت قبول فرما۔ وہ حضرات اللہ تعالیٰ کے مطیع و مخلص بندے تھے۔ پھر بھی یہ دعا اس لئے ہے کہ طاعت و اخلاص میں اور زیادہ کمال کی طلب رکھتے ہیں۔ ذوق طاعت سیر نہیں ہوتا سبحان اللہ ع

فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

حضرت ابراہیم و اسمٰعیل علیہما السلام معصوم ہیں آپ کی طرف سے توبہ تواضع ہے اور اللہ والوں کے لئے تعلیم ہے کہ یہ مقام قبول دعا کا ہے اور یہاں دعا و توبہ سنتِ ابراہیمی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسمٰعیلؑ کے ذریت میں

یہ دعا سید انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تھی یعنی کعبہ معظمہ کی تعمیر کی عظیم خدمت بجا لانے اور توبہ و استغفار کرنے کے بعد حضرت ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ نے یہ دعا کی کہ یا رب اپنے محبوب نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو ہماری نسل میں ظاہر فرما اور یہ شرف ہمیں عنایت کر۔ یہ دعا قبول ہوئی اور ان دونوں صاحبوں کی نسل میں حضورؐ کے سوا کوئی نبی نہیں ہوا۔ اور اولاد حضرت ابراہیمؑ میں باقی انبیاء حضرت اسحاقؑ کی نسل سے ہیں۔ سیدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا میلاد شریف خود بیان فرمایا یا امام بغوی نے ایک حدیث روایت کی کہ حضورؐ نے فرمایا میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خاتم النبیین لکھا ہوا تھا بحال کہ حضرت آدم کے پتلہ کا خمیر ہو رہا تھا میں تمہیں اپنے ابتدائے حال کی خبر دوں میں دعائے ابراہیمؑ ہوں، بشارتِ عیسیٰؑ ہوں، اپنی والدہ کی اس خواب کی تعبیر ہوں جو انہوں نے میری ولادت کے وقت دیکھی اور ان کے لئے ایک نور ساطع ظاہر ہوا جس سے ملک شام کے ایوان و قصور ان کے لئے روشن ہوگئے۔ اس حدیث میں دعائے ابراہیمؑ سے مراد یہی دعا ہے جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی اور آخرِ زمانہ میں حضور سید انبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا، الحمد للہ علیٰ احسانہٖ (جمل و خازن)۔

کتاب سے قرآن پاک اور اس کی تعلیم سے اس کے حقائق و معنی کا سکھانا مراد ہے۔ حکمت کے معنی میں بہت اقوال ہیں بعض کے نزدیک حکمت سے فقہ مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ حکمت سنت کا نام ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حکمت علم احکام کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حکمت علم اسرار ہے۔ ستھرا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ لوح نفوس و ارواح کو کدورت سے پاک کر کے حجاب اٹھا دیں اور آئینہ استعداد کی جلا فرما کر انہیں اس قابل کر دیں کہ ان میں حقائق کی جلوہ گری ہو سکے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(دنیا اور آخرت کی بھلائی کے لئے)

رَبَّنَآ اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّ فِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّ قِنَا عَذَابَ النَّارِ○

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۲۰۱، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی بھلائی، اور آگ کے عذاب سے ہمیں بچا۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو دنیا میں بھی بہتری عنایت کیجئے اور آخرت میں بھی بہتری دیجئے اور ہم کو

عذاب دوزخ سے بچائیے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

اے پروردگار ہمارے ہمیں دنیا میں بھی نعمت بخشیو اور آخرت میں بھی نعمت بخشیو اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھیو۔

(فتح محمد خان جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے دے ہم کو دنیا میں بھی خوبی اور آخرت میں بھی خوبی اور بچا ہم کو عذاب دوزخ سے۔

پہلے فرمایا اور اللہ کا ذکر کرو اوروں کا مت کرو اب یہ بتلایا جاتا ہے کہ اللہ کا ذکر کرنے والے اور اسے دعا مانگنے والے بھی دو قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جن کو صرف دنیا مطلوب ہے۔ ان کی دعا یہی ہے کہ ہم کو جو کچھ دولت عزت وغیرہ دی جائے دنیا ہی میں دی جائے سو یہ لوگ آخرت کی نعمتوں سے بے بہرہ ہیں۔ دوسرے وہ کہ طالب آخرت ہیں جو دنیا کی خوبی یعنی توفیق بندگی وغیرہ اور آخرت کی خوبی ثواب اور رحمت و جنت کو طلب کرتے ہیں سو ایسوں کو آخرت میں ان کے حج اور دعا جملہ حسنات سے پورا حصہ ملے گا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور ہمیں آخرت میں بھلائی دے اور ہمیں عذاب دوزخ سے بچا۔

دعا کرنے والوں کی دو قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ کافر جن کی دعا میں صرف طلب دنیا ہوتی تھی آخرت پر ان کا اعتقاد نہ تھا ان کے حق میں ارشاد ہوا کہ آخرت میں ان کا کچھ حصہ نہیں۔ دوسرے وہ ایمان دار جو دنیا و آخرت دونوں کی بہتری کی دعا کرتے ہیں۔ مومن دنیا کی بہتری جو طلب کرتا ہے وہ بھی امر جائز اور دین کی تائید و تقویت کے لئے اس کی یہ دعا بھی امورِ دین سے ہے۔ اس آیت سے ثابت ہوا کہ دعا کسب و اعمال میں داخل ہے۔ حدیث شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہی دعا فرماتے تھے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

طالوت اور ان کے لشکر کی دعا

(کفر کے مقابلے میں ثابت قدمی کیلئے)

رَبَّنَآ اَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرًا وَّ ثَبِّتۡ اَقۡدَامَنَا وَ انۡصُرۡنَا عَلَى الۡقَوۡمِ الۡكٰفِرِيۡنَ○ؕ

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۲۵۰، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر صبر کا فیضان کر، ہمارے قدم جما دے اور اس کافر گروہ پر ہمیشہ فتح نصب کر۔

داؤد علیہ السلام اس وقت ایک کمسن نوجوان تھے۔ اتفاق سے طالوت کے لشکر میں عین اس وقت پہنچے جبکہ فلسطینیوں کی فوج کا گراں ڈیل پہلوان جالوت (جولیت) بنی اسرائیل کی فوج کی دعوت مبارزت دے رہا تھا اور اسرائیلیوں میں سے کسی کی ہمت نہ پڑتی تھی کہ اس کے مقابلے کو نکلے۔ حضرت داؤد یہ دیکھ کر بے محابا اس کے مقابلے پر میدان میں جا پہنچے اور اس کو قتل کر دیا۔ اس واقعہ نے انہیں تمام اسرائیلیوں کی آنکھوں کا تارا بنا دیا۔ طالوت نے اپنی بیٹی ان سے بیاہ دی اور آخرکار وہی اسرائیلیوں کے فرمانروا ہوئے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم پر استقلال (غیب سے) نازل فرمایئے اور ہمارے قدم جمائے رکھیئے اور ہم کو اس کافر قوم پر غالب کیجئے۔

اس دعا کی ترتیب بڑی ہی پاکیزہ ہے، کہ غلبہ کے لئے چونکہ ثابت قدمی کی ضرورتھی اس لئے پہلے اس کی دعا کی اور ثابت قدمی کا دارومدار ثبات قلب پر ہے اس لئے اس سے پہلے ثبات قلب کی دعا کی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم پر صبر کے دھانے کھول دے اور ہمیں (لڑائی میں) ثابت قدم اور (لشکر) کفار پر فتح یاب کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ڈال دے ہمارے دلوں پر صبر اور جمائے رکھ قدم ہمارے اور مدد کر ہماری اس کافر قوم پر۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم پر صبر انڈیل اور ہمارے پاؤں جمے رکھ اور کافر لوگوں پر ہماری مدد کر۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(بھول چوک سے معافی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا ۚ رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ۚ وَاعْفُ عَنَّا ۥ وَاغْفِرْ لَنَا ۥ وَ ارْحَمْنَا ۥ اَنْتَ مَوْلٰنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ۠ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیات: ۲۸۵۔۲۸۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔ مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تونے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار! جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں ہے وہ ہم پر نہ رکھ۔ ہمارے ساتھ نرمی کر، ہم سے درگزر فرما، ہم پر رحم کر، تو ہمارا مولا ہے، کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

ربنا و لا تحمل علینا اصرًا کما حملته علی الذین من قبلنا: یعنی ہمارے پیش روؤں کو تیری راہ میں جو آزمائشیں آئیں جن زبردست ابتلاؤں سے وہ گزرے جن مشکلات سے انہیں سابقہ پڑا ان سے ہمیں بچا۔ اگرچہ سنت یہی رہی ہے کہ جس نے حق تعالیٰ کی پیروی کی یا عزم کیا اسے سخت آزمائشوں اور فتنوں سے دوچار ہونا پڑا اور جب آزمائشیں آئیں تو مومن کا کام یہی ہے کہ پورے استقلال سے ان کا مقابلہ کرے لیکن بہرحال مومن کو اللہ سے یہ دعا کرنی چاہیئے کہ وہ اس کے لئے حق پرستی کی راہ کو آسان کرے۔

ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به: یعنی مشکلات کا بار ہم پر اتنا ہی ڈال جسے ہم سہار سکیں۔ آزمائش بس اتنی ہی بھیج کہ ان میں ہم پورے اتر جائیں ایسا نہ ہو کہ ہماری قوت برداشت سے بڑھ کر ہم پر سختیاں ہوں اور ہمارے قدم راہ حق سے ڈگمگا جائیں۔

اس دعا کی پوری پوری روح کو سمجھنے کے لئے یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ یہ آیات ہجرت سے تقریباً ایک سال پہلے معراج کے موقع پر نازل ہوئی تھیں۔ جبکہ مکہ میں کفر و اسلام کی کشمکش اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ مسلمانوں پر مصائب و مشکلات کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے اور صرف مکہ ہی نہیں سرزمینِ عرب پر کوئی جگہ ایسی نہ تھی جہاں کسی بندہ خدا نے دین حق کی پیروی اختیار کی ہو اور اس کے لئے خدا کی سرزمین پر سانس لینا دشوار نہ کر دیا گیا ہو۔ ان حالات میں مسلمانوں کو تلقین کی گئی کہ اپنے مالک سے اس طرح دعا مانگا کرو۔ ظاہر ہے کہ دینے والا خود ہی جب مانگنے کا ڈھنگ بتائے تو ملنے کا یقین آپ سے آپ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ دعا اس وقت مسلمانوں کے لئے غیر معمولی تسکین قلب کی موجب ہوئی۔

علاوہ بریں اس دعا میں ضمناً مسلمانوں کو یہ بھی تلقین کر دی گئی ہے کہ وہ اپنے جذبات کو کسی نامناسب روح پر نہ پہنچنے دیں۔ بلکہ انہیں اس دعا کے سانچے میں ڈھال لیں۔ ایک طرف ان کے روح فرسا مظالم کو دیکھئے جو محض حق پرستی کے جرم میں لوگوں پر توڑے جا رہے تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھئے جس میں دشمنوں کے خلاف کسی تلخی کا شائبہ تک نہیں۔ ایک طرف ان جسمانی تکلیفوں اور مالی نقصانات کو دیکھئے جن میں یہ لوگ مبتلا تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھئے جس میں کسی دنیوی مفاد کی طلب کا ادنیٰ سا نشان تک نہیں ہے۔ ایک طرف ان حق پرستوں کی انتہائی خستہ حالی کو دیکھئے اور دوسری طرف بلند اور پاکیزہ جذبات کو دیکھئے جن سے یہ دعا

لبریز ہے۔ اس تقابل ہی سے صحیح اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اہلِ ایمان کو کس طرز کی اخلاقی اور روحانی تربیت دی جا رہی تھی۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر داروگیر نہ فرمایئے اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں۔ اے ہمارے رب اور ہم پر کوئی سخت حکم نہ بھیجئے، جیسے ہم سے پہلے لوگوں پر آپ نے بھیجے تھے۔ اے ہمارے رب اور ہم پر کوئی ایسا بار (دنیا یا آخرت کا) نہ ڈالیئے جس کی ہم کو سہار نہ ہو۔ اور درگزر کیجئے ہم سے، اور بخش دیجئے ہم کو، اور رحم کیجئے ہم پر، آپ ہمارے کارساز ہیں (اور کارساز طرف دار ہوتا ہے) سو آپ ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔

حدیث میں ہے یہ سب دعائیں قبول ہوئیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار اگر ہم سے بھول یا چوک ہو گئی ہو تو ہم سے مواخذہ نہ کیجیو! اے پروردگار ہمارے ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالیو جیسا تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔ اے پروردگار ہمارے جتنا بوجھ اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں اتنا ہمارے سر پر نہ رکھیو! اے پروردگار ہمارے! ہمارے گناہوں سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم فرما تو ہی ہمارا مالک ہے اور ہم کو کافروں پر غالب فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے نہ پکڑ ہم کو اگر ہم بھولیں یا چوکیں، اے رب ہمارے نہ رکھ ہم پر بوجھ بھاری جیسا رکھا تھا ہم سے اگلے لوگوں پر۔ اے رب ہمارے نہ اٹھوا ہم سے وہ بوجھ کہ جس کی ہم کو طاقت نہیں۔ اور درگزر کر ہم سے، اور بخش ہم کو، اور رحم کر ہم پر، تو ہی ہمارا رب ہے، مدد کر ہماری کافروں پر۔

اول آیت پر حضرات صحابہ کو بڑی پریشانی ہوئی تھی ان کی تسلی کے لئے یہ دو آیتیں امن الرسول الخ اور لا یکلف اللہ نفسا الخ نازل ہوئیں اب اس کے بعد ربنا لا تواخذنا آخر سورت تک نازل فرما کر ایسا اطمینان دیا گیا کہ کسی صعوبت اور دشواری کا اندیشہ بھی باقی نہ چھوڑا کیونکہ جن دعاؤں کا ہم کو حکم ہوا ہے ان کا مقصود یہ ہے کہ بے شک ہر طرح کا حق حکومت اور استحقاق عبادت تجھ کو ہم پر ثابت ہے، مگر اے ہمارے رب اپنی رحمت و کرم سے ہمارے لئے ایسے حکم بھیجے جائیں جن کے بجا لانے میں ہم پر صعوبت اور بھاری مشقت نہ ہو، نہ بھول چوک میں ہم پکڑے جائیں، نہ مثل پہلی امتوں کے ہم پر شدید حکم اتارے جائیں، نہ ہماری طاقت سے باہر کوئی حکم ہم پر مقرر ہو۔ اس سہولت پر بھی ہم سے جو قصور ہو جائے اس سے درگزر اور معافی اور ہم پر رحم فرمایا جائے۔ حدیث میں ہے یہ سب دعائیں مقبول ہوئیں۔ اور جب اس دشواری کے بعد جو حضرات صحابہ کو پیش آچکی تھی اللہ کی رحمت سے اب ہر ایک دشواری سے ہم کو امن مل گیا تو اب اتنا اور بھی ہونا چاہیئے کہ کفار پر

ہم کو غلبہ عنایت ہو ورنہ ان کی طرف سے مختلف دقتیں دینی اور دنیوی ہر طرح کی مزاحمتیں پیش آ کر جس صعوبت سے اللہ اللہ کر کے اللہ کے فضل سے جان بچی تھی کفار کے غلبہ کی حالت میں پھر وہی کھٹکا موجب بے اطمینانی ہو گا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہمیں نہ پکڑ اگر ہم بھولیں یا چوکیں۔ اے رب ہمارے اور ہم پر بھاری بوجھ نہ رکھ، جیسا تو نے ہم سے اگلوں پر رکھا تھا۔ اے رب ہمارے اور ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جس کی ہمیں سہار نہ ہو۔ اور ہمیں معاف فرما دے اور بخش دے اور ہم پر مہر کر، تو ہمارا مولیٰ ہے، تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔

ان نسینا: اور سہو سے تیرے کسی حکم کی تعمیل میں قاصر رہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

الرسخون فی العلم کی دعا

(ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُO رَبَّنَا اِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيْهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَO ۧ

﴿سورہ آلِ عمران (مدنی) آیات: ۸۔۹، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار جب تو ہمیں سیدھے رستے پر لگا چکا ہے تو پھر کہیں ہمارے دلوں کو کجی میں مبتلا نہ کر دیجیو۔ ہمیں اپنے خزانۂ فیض سے رحمت عطا کر۔ کہ تو ہی فیاض حقیقی ہے۔ پروردگار تو یقیناً سب لوگوں کو ایک روز جمع کرنے والا ہے، جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں۔ تو ہرگز اپنے وعدہ سے ٹلنے والا نہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو کج نہ کیجئے بعد اس کے کہ آپ ہم کو ہدایت کر چکے ہیں۔ اور ہم کو اپنے پاس سے رحمت (خاصہ) عطا فرمائیے۔ بلاشبہ آپ بڑے عطا فرمانے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار آپ بلاشبہ تمام آدمیوں کو (میدان محشر میں) جمع کرنے والے ہیں، اس دن میں جس میں ذرا شک نہیں (اور) بلاشبہ حق تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدے کو۔

یہ حق پرستوں کا دوسرا کمال مذکور ہے کہ باوجود وصول الی الحق کے اس پر نازاں نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے استقامت علی الحق کی دعا کرتے ہیں۔

یہاں تک محاجہ بالسان کا بیان تھا۔ آگے محاجہ بالسنان کا بیان ہے۔ تمہ شمشیر و زیر نگین ہونے کی وعید ہے۔ جو صراحتہً اس آیت میں مذکور ہے۔ قل للذین کفروا الخ اور اس سے پہلے کی آیت بطور تمہید کے ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار جب تو نے ہمیں ہدایت بخشی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں میں کجی نہ پیدا کر دیجیو اور ہمیں اپنے ہاں سے نعمت عطا فرما۔ تو تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔ اے پروردگار تو اس روز جس (کے آنے) میں کچھ بھی شک نہیں سب لوگوں کو (اپنے حضور میں) جمع کر لے گا۔ بے شک خدا خلاف وعدہ نہیں کرتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب نہ پھیر ہمارے دلوں کو جب کہ تو ہم کو ہدایت کر چکا ہے۔ اور عنایت کر ہم کو اپنے پاس سے رحمت، تو ہی ہے سب کچھ دینے والا۔ اے رب تو جمع کرنے والا ہے لوگوں کو ایک دن جس میں کچھ شبہ نہیں۔ بے شک اللہ خلاف نہیں کرتا اپنا وعدہ۔

یعنی راسخین فی العلم اپنے کمال علمی اور قوت ایمانی پر مغرور و مطمئن نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ حق تعالیٰ سے استقامت اور مزید فضل و عنایت کے طلبگار رہتے ہیں تاکمائی ہوئی پونجی ضائع نہ ہو جائے اور خدا ناکردہ دل سیدھے ہونے کے بعد کج نہ کر دیئے جائیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم (امت کو سنانے کے لئے) اکثر یہ دعا کیا کرتے تھے: یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینك۔

یوم: وہ دن ضرور آ کر رہے گا اور "زائغین" (کجرو) جن مسائل میں جھگڑتے تھے سب کا دو ٹوک فیصلہ ہو جائے گا۔ پھر ہر ایک مجرم کو اپنی کجروی اور ہٹ دھرمی کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ اسی خوف سے ہم ان کے راستہ سے بیزار اور آپ کی رحمت و استقامت کے طالب ہوتے ہیں۔ ہمارا زائغین کے خلاف راستہ اختیار کرنا کسی بدنیتی اور نفسانیت کی بنا پر نہیں، محض اخروی فلاح مقصود ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تو نے ہمیں ہدایت دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر، بے شک تو ہے بڑا دینے والا۔ اے رب ہمارے بے شک تو سب لوگوں کو جمع کرنے والا ہے، اس دن کے لئے جس میں کوئی شبہ نہیں، بے شک اللہ کا وعدہ نہیں بدلتا۔

جامع الناس: حساب یا جزا کے واسطے۔

یوم: وہ روزِ قیامت ہے۔

ان اللہ لا یخلف المیعاد: تو جس کے دل میں کجی ہو وہ ہلاک ہو گا اور جو تیرے منت و احسان سے ہدایت پائے وہ سعید ہو گا، نجات پائے گا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ کذب منافی الوہیت ہے لہٰذا حضرت قدوس قدیر کا

کذب محال اور اس کی طرف اس کی نسبت سخت بے ادبی (مدارک و ابو مسعود وغیرہ)۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

اللہ کے متقی بندوں کی دعا
(مغفرت کیلئے)

رَبَّنَآ اِنَّنَآ اٰمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ ج

﴿سورہ آلِ عمران (مدنی) آیت: ۱۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: مالک ہم ایمان لائے ہماری خطاؤں سے درگزر فرما اور ہمیں آتشِ دوزخ سے بچا لے" یہ لوگ صبر کرنے والے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔

یہ جو کہا کہ ہم ایمان لے آئے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ بدون ایمان کے مغفرت نہیں ہوتی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ کفر جو مانع ابدی مغفرت کا ہے، اس کو ہم مرتفع کر چکے، اب معاف کر دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو ہمارے گناہ معاف فرما اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو بخش دے ہم کو گناہ ہمارے اور بچا ہم کو دوزخ کے عذاب سے۔

معلوم ہوا کہ گناہ معاف ہونے کے لئے ایمان لانا شرط ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمارے گناہ معاف کر اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا

(پاک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۚ اِنَّكَ سَمِيْعُ الدُّعَآءِ ○

﴿سورہ آلِ عمران (مدنی) آیت: ۳۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار اپنی قدرت سے مجھے نیک اولاد عطا کر۔ تو ہی دعا سننے والا ہے۔

حضرت زکریا علیہ السلام اس وقت تک بے اولاد تھے۔ اس نوجوان صالحہ لڑکی کو دیکھ کر فطرۃً ان کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کاش اللہ انہیں بھی ایسی ہی نیک اولاد عطا کرے اور یہ دیکھ کر کہ اللہ کس طرح اپنی قدرت سے اس گوشہ نشین لڑکی کو رزق پہنچا رہا ہے انہیں یہ امید پیدا ہو گئی کہ اللہ چاہے تو اس بڑھاپے میں بھی ان کو اولاد عطا کر سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب عنایت کیجئے مجھ کو خاص اپنے پاس سے کوئی اچھی اولاد بے شک آپ بہت سننے والے ہیں دعا کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے رب میرے عطا کر اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو دعا کا سننے (اور قبول کرنے) والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب میرے عطا کر مجھ کو اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو سننے والا ہے دعا کا۔

حضرت زکریا علیہ السلام بالکل بوڑھے ہو چکے تھے ان کی بیوی بانجھ تھی اولاد کی کوئی ظاہری امید نہ تھی۔ مریم کی نیکی اور برکت اور یہ غیر معمولی خوارق دیکھ کر دفعۃً قلب میں ایک جوش اٹھا اور فوری تحریک ہوئی کہ میں بھی اولاد کی دعا کروں۔ امید ہے مجھے بھی بے موسم میوہ مل جائے، یعنی بڑھاپے میں اولاد مرحمت ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب میرے مجھے اپنے پاس سے دے ستھری اولاد بے شک تو ہی ہے دعا سننے والا۔
(حضرت زکریا علیہ السلام نے) محراب بیت المقدس میں دروازہ بند کر کے دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حواریوں کی دعا

(عاقبت بخیر ہونے کے لئے)

نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰہِ ج اٰمَنَّا بِاللّٰہِ ج وَاشْھَدْ بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَO رَبَّنَآ اٰمَنَّا بِمَآ اَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاکْتُبْنَا مَعَ الشّٰھِدِیْنَO

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات: ۵۲۔۵۳، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: ہم اللہ کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے، گواہ رہو کہ ہم مسلم (اللہ کے آگے سر اطاعت جھکا دینے والے) ہیں۔ مالک! جو فرمان تو نے نازل کیا ہے ہم نے اسے مان لیا اور رسول کی پیروی قبول کی، ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: ہم ہیں مددگار اللہ (کے دین) کے ہم اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے اور آپ اس کے گواہ رہیئے کہ ہم فرمانبردار ہیں۔ اے ہمارے رب ہم ایمان لائے ان چیزوں (یعنی احکام) پر جو آپ نے نازل فرمائیں اور پیروی اختیار کی ہم نے (ان) رسول کی سو ہم کو ان لوگوں کے ساتھ لکھ دیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

ترجمہ: ہم خدا کے (طرفدار اور آپ کے) مددگار ہیں۔ ہم خدا پر ایمان لائے اور آپ گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار ہیں۔ اے پروردگار جو (کتاب) تو نے نازل فرمائی ہے ہم اس پر ایمان لے آئے اور (تیرے) پیغمبر کے متبع ہو چکے تو ہم کو ماننے والوں میں لکھ رکھ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: ہم ہیں مدد کرنے والے اللہ کے۔ ہم یقین لائے اللہ پر اور تم گواہ رہ کہ ہم نے حکم قبول کیا۔ اے رب ہم نے یقین کیا اس چیز کا جو تو نے اتاری اور ہم تابع ہوئے رسول کے، سو تو لکھ لے ہم کو ماننے والوں میں۔

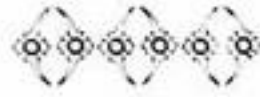
پیغمبر کے سامنے اقرار کرنے کے بعد پروردگار کے سامنے یہ اقرار کیا کہ ہم انجیل پر ایمان لا کر تیرے رسول کا اتباع کرتے ہیں۔ آپ اپنے فضل و توفیق سے ہمارا نام ماننے والوں کی فہرست میں ثبت فرمالیں گویا ایمان کی رجسٹری ہو جائے پھر لوٹنے کا احتمال نہ رہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: ہم دین خدا کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے اور آپ گواہ ہو جائیں کہ ہم مسلمان ہیں۔ اے رب ہمارے ہم اس پر ایمان لائے جو تو نے اتارا اور رسول کے تابع ہوئے۔ تو ہمیں حق پر گواہی

دینے والوں میں لکھ لے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

صابرین کی دعا
(ثابت قدمی کے لئے)

رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا ذُنُوْبَنَا وَ اِسْرَافَنَا فِیْٓ اَمْرِنَا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ انْصُرْنَا عَلَی الْقَوْمِ الْکٰفِرِیْنَO

﴿سورہ آلِ عمران (مدنی) آیت: ۱۴۷، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما، ہمارے کام میں تیرے حدود سے جو کچھ تجاوز ہو گیا ہو اسے معاف کر دے، ہمارے قدم جما دے اور کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار! ہمارے گناہوں کو اور ہمارے کاموں میں ہمارے حد سے نکل جانے کو بخش دیجئے اور ہم کو ثابت قدم رکھیئے اور ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے گناہ اور زیادتیاں جو ہم اپنے کاموں میں کرتے رہے معاف فرما۔ اور ہم کو ثابت قدم رکھ اور کافروں پر فتح عنایت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش ہمارے گناہ اور جو ہم سے زیادتی ہوئی ہمارے کام میں اور ثابت رکھ قدم ہمارے اور مدد دے ہم کو قومِ کفار پر۔

یعنی مصائب و شدائد کے ہجوم میں نہ گھبراہٹ کی کوئی بات کہی نہ مقابلہ سے ہٹ جانے اور دشمن کی اطاعت قبول کرنے کا ایک لفظ زبان سے نکالا۔ بولے تو یہ ہی بولے کہ خداوندا! تو ہم سب کی تقصیرات اور زیادتیوں کو معاف فرما دے ہمارے دلوں کو مضبوط و مستقل رکھ تا کہ ہمارا قدم جادہ حق سے نہ لڑکھڑائے اور ہم کو کافروں کے مقابلہ میں مدد پہنچا۔ وہ سمجھے کہ بسا اوقات مصیبت کے آنے میں لوگوں کے گناہوں اور کوتاہیوں کو دخل ہوتا ہے اور ہم میں کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے کبھی کوئی تقصیر نہ ہوئی ہو گی۔ بہرحال بجائے اس کے کہ مصیبت سے گھبرا کر مخلوق کی طرف جھکتے اپنے خالق و مالک کی طرف جھکے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش دے ہمارے گناہ اور جو زیادتیاں ہم نے اپنے کام میں کیں اور ہمارے قدم جما دے اور ہمیں ان کافر لوگوں پر مدد دے۔

ذنوب: یعنی تمام صغائر و کبائر باوجودیکہ وہ لوگ ربانی یعنی اتقیا تھے پھر بھی گناہوں کا اپنی طرف نسبت کرنا شانِ تواضع و انکسار اور آدابِ عبدیت میں سے ہے۔

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ طلب حاجت سے قبل توبہ و استغفار آدابِ دعا میں سے ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

اولی الالباب کی دعا
(آخرت کی رسوائی سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًاۚ سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِO رَبَّنَآ اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهٗؕ وَ مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ اَنْصَارٍO رَبَّنَآ اِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُّنَادِيْ لِلْاِيْمَانِ اَنْ اٰمِنُوْا بِرَبِّكُمْ فَاٰمَنَّا ۖ رَبَّنَا فَاغْفِرْلَنَا ذُنُوْبَنَا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّاٰتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الْاَبْرَارِO رَبَّنَا وَ اٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا عَلٰى رُسُلِكَ وَ لَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيٰمَةِؕ اِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيْعَادَO

﴿سورہ آلِ عمران (مدنی) آیات:۱۹۱۔۱۹۴، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار! یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا، تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے۔ پس اے رب ہمارے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے تو نے جسے دوزخ میں ڈال دیا اسے حقیقت میں بڑی ذلت اور رسوائی میں ڈال دیا پھر ایسے ظالموں کا کوئی مددگار نہ ہو گا۔ پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا جو ایمان کی طرف بلاتا تھا اور کہتا تھا کہ اپنے رب کو مانو ہم نے اس کی دعوت قبول کر لی۔ پس ہمارے آقا جو قصور ہم سے ہوئے ان سے درگزر فرما جو برائیاں ہم سے ہوئیں ان کو دور کر دے اور ہمارا خاتمہ نیک لوگوں کے ساتھ کر۔ خداوند جو وعدے تو نے اپنے رسولوں کے ذریعے کئے ہیں ان کو ہمارے ساتھ پورا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوائی میں نہ ڈال، بے شک تو اپنے وعدے کے خلاف کرنے والا نہیں ہے۔

جب نظام کائنات کا بغور مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت ان پر کھل جاتی ہے کہ یہ سراسر ایک حکیمانہ نظام ہے۔ اور یہ بات سراسر حکمت کے خلاف ہے کہ جس مخلوق میں اللہ تعالیٰ نے اخلاقی حس پیدا کی ہو۔ جسے تصرف کے اختیارات دیے ہوں، جسے عقل و تخمینہ عطا کی ہو اسے اس کی حیات دنیا کے اعمال پر بازپرس نہ ہو اور اسے نیکی پر جزا اور بدی پر سزا نہ دی جائے اس طرح نظام کائنات پر غور و فکر کرنے میں انہیں آخرت کا یقین

حاصل ہو جاتا ہے اور خدا کی سزا سے پناہ مانگنے لگتے ہیں۔

اس طرح یہی مشاہدہ ان کو اس بات پر بھی مطمئن کر دیتا ہے کہ پیغمبر اس کائنات اور اس کے آغاز و انجام کے متعلق جو نقطہ نظر پیش کرتے ہیں اور زندگی کا جو راستہ بتاتے ہیں وہ سراسر حق ہے۔

انہیں اس امر میں تو شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدوں کو پورا کرے گا یا نہیں البتہ تردد اس امر میں ہے کہ آیا ان وعدوں کے مصداق ہم بھی قرار پاتے ہیں یا نہیں۔ اس لئے وہ اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ ان وعدوں کے مصداق ہمیں بنا دے اور ہمارے ساتھ انہیں پورا کر۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ دنیا میں تو ہم پیغمبروں پر ایمان لا کر کفار کی تضحیک اور طعن تشنیع کے ہدف بنے ہی ہیں، قیامت میں بھی ان کافروں کے سامنے ہماری رسوائی ہو اور وہ ہم پر پھبتی کسیں کہ ایمان لا کر بھی ان کا بھلا نہ ہوا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار آپ نے اس کو لایعنی پیدا نہیں کیا۔ ہم آپ کو منزہ سمجھتے ہیں سو ہم کو عذاب دوزخ سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار بلاشبہ آپ جس کو دوزخ میں داخل کریں اس کو واقعی رسوا ہی کر دیا۔ اور ایسے بے انصافوں کا کوئی بھی ساتھ دینے والا نہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا کہ ایمان لانے کے واسطے اعلان کر رہے ہیں کہ تم اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے ہمارے پروردگار پھر ہمارے گناہوں کو بھی معاف فرما دیجئے اور ہماری بدیوں کو بھی ہم سے زائل کر دیجئے اور ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ موت دیجئے۔ اے ہمارے پروردگار اور ہم کو وہ چیز بھی دیجئے جس کا ہم سے اپنے پیغمبروں کی معرفت آپ نے وعدہ فرمایا ہے اور ہم کو قیامت کے روز رسوا نہ کیجئے یقیناً آپ وعدہ خلافی نہیں کرتے۔

ما خلقت هذا باطلا: بلکہ اس میں حکمتیں رکھی ہیں جن میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ اس مخلوق سے خالق تعالیٰ کے وجود و توحید پر استدلال کیا جائے۔

منادیا ینادی للایمان: مراد اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بواسطہ یا بلاواسطہ۔

لاتخزنا یوم القیمة: لیکن ہم کو یہ خوف ہے کہ جن کے لئے وعدہ ہے یعنی مومنین و ابرار کہیں ایسا نہ ہو کہ خدانخواستہ ہم ان صفات سے موصوف نہ رہیں جن پر وعدہ ہے۔ اس لئے ہم آپ سے یہ التجا کرتے ہیں کہ ہم کو اپنے وعدے کی چیزیں دیجئے یعنی ہم کو ایسا کر دیجئے اور ایسا ہی رکھیئے جس سے ہم وعدے کے مخاطب و محل ہو جائیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار تو نے اس (مخلوق) کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا۔ تو پاک ہے تو (قیامت کے دن) ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچائیو۔ اے پروردگار جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا اس کو رسوا کیا اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے پروردگار ہم نے ایک ندا کرنے والے کو سنا کہ ایمان کے لئے پکار رہا تھا۔ 'اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ'

تو ہم ایمان لے آئے۔ اے پروردگار ہمارے گناہ معاف فرما اور ہماری برائیوں کو ہم سے محو کر اور ہم کو دنیا سے نیک بندوں کے ساتھ اٹھا۔ اے پروردگار تو نے جن جن چیزوں کے ہم سے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے وعدے کئے ہیں وہ ہمیں عطا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوا نہ کیجیو۔ کچھ شک نہیں کہ تو خلاف وعدہ نہیں کرتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے تو نے یہ عبث نہیں بنایا، تو پاک ہے سب عیبوں سے سو ہم کو بچا دوزخ کے عذاب سے۔ اے پرودگار ہمارے جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا سو اس کو رسوا کر دیا اور نہیں گناہگاروں کا کوئی مددگار۔

اے رب ہمارے ہم نے سنا ایک پکارنے والا پکارتا ہے ایمان لانے کو کہ ایمان لاؤ اپنے رب پر، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے رب ہمارے اب بخش دے گناہ ہمارے اور دور کر دے ہم سے برائیاں ہماری اور موت دے ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ۔ اے رب ہمارے دے ہم کو جو وعدہ کیا تو نے ہم سے اپنے رسولوں کے ذریعے اور رسوا نہ کر ہم کو قیامت کے دن، بے شک تو وعدہ کیخلاف نہیں کرتا۔

ماخلقت هذا باطلا: یعنی ذکر و فکر کے بعد کہتے ہیں کہ خداوندا یہ عظیم الشان کارخانہ آپ نے بے کار پیدا نہیں کیا، جس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ یقیناً یہ عجیب و غریب حکیمانہ انتظامات کا سلسلہ کسی عظیم و جلیل نتیجہ پر منتہی ہونا چاہیئے۔ گویا یہاں سے ان کا ذہن تصور آخرت کی طرف منتقل ہو گیا جو فی الحقیقت دنیا کی موجودہ زندگی کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لئے آگے دوزخ کے عذاب سے محفوظ رہنے کی دعا کی، اور درمیان میں خداتعالیٰ کی تسبیح و تنزیہ بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ جو احمق قدرت کے ایسے صاف و صریح نشان دیکھتے ہوئے تجھ کو نہ پہچانے یا تیری شان کو گھٹائیں یا کارخانہ عالم کو عبث و لعب سمجھیں، تیری بارگاہ ان سب کی ہزلیات و خرافات سے پاک ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ آسمان و زمین اور دیگر مصنوعات الٰہیہ میں غور و فکر کرنا وہ ہی محمود ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ خدا کی یاد اور آخرت کی طرف توجہ ہو، باقی جو مادہ پرست ان مصنوعات کے تاروں میں الجھ کر رہ جائیں اور صانع کی صحیح معرفت تک نہ پہنچ سکیں، خواہ دنیا انہیں بڑا محقق اور سائنسدان کہا کرے، مگر قرآن کی زبان میں وہ اولوالالباب نہیں ہو سکتے، بلکہ پرلے درجے کے جاہل و احمق ہیں۔

فقد اخزیته: جو شخص جتنی دیر دوزخ میں رہے گا اسی قدر رسوائی سمجھو۔ اس قاعدہ سے مراد دائمی رسوائی صرف کفار کے لئے ہے جن آیات میں عامۂ مومنین سے خزی (رسوائی) کی نفی کی گئی ہے وہاں یہی معنی سمجھنے چاہئیں۔

و مالللظلمین من انصار: یعنی جس کو خدا دوزخ میں ڈالنا چاہے کوئی حمایت کر کے بچا نہیں سکتا اور ہاں جن کو ابتدا یا آخر میں چھوڑنا اور معاف کرنا ہی منظور ہو گا جیسے (عصاۃ مومنین) ان کے لئے شفعاء کو اجازت دی جائے گی کہ سفارش کر کے بخشوائیں وہ اس کے مخالف نہیں بلکہ آیات و احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

امنوا بربکم: یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنھوں نے بڑی اونچی آواز سے دنیا کو پکارا یا قرآن کریم جس کی آواز گھر گھر میں پہنچ گئی۔

فامنّا: پہلے ایمان عقلی کا ذکر تھا۔ یہ ایمان سمعی ہوا۔ جس میں ایمان بالرسول اور ایمان بالقرآن بھی

درج ہو گیا۔

ربنا فاغفرلنا ... مع الابرار: یعنی ہمارے بڑے بڑے گناہ بخش دے اور چھوٹی موٹی برائیوں پر پردہ ڈال دے اور جب اٹھانا ہو نیک بندوں کے زمرے میں شامل کر کے دنیا سے اٹھا لے۔

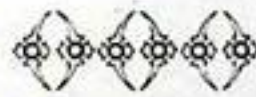
ربنا واتنا ... یوم القیمۃ: یعنی پیغمبروں کی زبانی، ان کی تصدیق کرنے پر جو وعدے آپ نے کیے ہیں (مثلاً دنیا میں آخرکار اعداء اللہ پر غالب و منصور کرنا اور آخرت میں جنت و رضوان سے سرفراز فرمانا) ان سے ہم کو اس طرح بہرہ اندوز کیجئے کہ قیامت کے دن ہماری کسی قسم کی ادنیٰ سے ادنیٰ رسوائی بھی نہ ہو۔

انک لا تخلف المیعاد: یعنی آپ کے ہاں تو وعدہ خلافی کا احتمال نہیں، ہم میں احتمال ہے کہ مبادا ایسی غلطی نہ کر بیٹھیں جو آپ کے وعدوں سے مستفید نہ ہو سکیں۔ اس لئے درخواست ہے کہ ہم کو ان اعمال پر مستقیم رہنے کی توفیق دیجئے جن کی آپ کے وعدوں سے متمتع ہونے کی ضرورت ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے تو نے یہ بے کار نہ (بلکہ اپنی معرفت کی دلیل) بنایا۔ پاکی ہے تجھ کو تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے رب ہمارے بے شک جسے تو دوزخ میں لے جائے اسے ضرور تو نے رسوائی دی، اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے رب ہمارے ہم نے ایک منادی (سیدانبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم، جن کی شان میں داعیا الی اللہ باذنہ وارد ہے یا قرآن کریم) کو سنا کہ ایمان کے لئے ندا فرماتا ہے کہ اپنے رب پر ایمان لاؤ تو ایمان لائے۔ اے رب ہمارے تو ہمارے گناہ بخش دے اور ہماری برائیاں محو فرما دے اور ہماری موت اچھوں کے ساتھ کر (انبیاء و صالحین کے ساتھ کہ ہم ان کے فرمانبرداروں میں داخل کیے جائیں)۔ اے رب ہمارے اور ہمیں دے وہ (فضل و رحمت) جس کا تو نے ہم سے وعدہ کیا ہے اپنے رسولوں کی معرفت اور ہمیں قیامت کے دن رسوا نہ کر بے شک تو وعدہ کے خلاف نہیں کرتا۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

مکہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا

(مظلومیت اور لاچاری سے نجات کیلئے)

رَبَّنَآ اَخۡرِجۡنَا مِنۡ هٰذِهِ الۡقَرۡيَةِ الظَّالِمِ اَهۡلُهَا ۚ وَاجۡعَلۡ لَّنَا مِنۡ لَّدُنۡكَ وَلِيًّا ۙ ۚ وَّاجۡعَلۡ لَّنَا مِنۡ لَّدُنۡكَ نَصِيۡرًا ؕ

ترجمہ: خدایا ہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں، اور اپنی طرف سے ہمارا کوئی حامی و مددگار پیدا کر دے۔

اشارہ ہے ان مظلوم بچوں اور عورتوں اور مردوں کی طرف جو مکہ میں اور عرب کے دوسرے قبائل میں اسلام قبول کر چکے تھے۔ مگر نہ ہجرت پر قادر تھے اور نہ اپنے آپ کو ظلم سے بچا سکتے تھے۔ یہ غریب طرح طرح سے تختہ مشق ستم بنائے جا رہے تھے اور دعائیں مانگتے تھے کہ کوئی انہیں اس ظلم سے بچائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے رہنے والے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لئے غیب سے کسی دوست کو کھڑا کیجئے اور ہمارے لئے غیب سے کسی حامی کو بھیجئے۔

مکہ میں ایسے کمزور مسلمان رہ گئے تھے کہ اپنے ضعف جسمانی و کم سامانی کی وجہ سے ہجرت نہ کر سکے۔ پھر کافروں نے بھی نہ جانے دیا۔ اور طرح طرح سے ان کو ستاتے تھے۔ چنانچہ احادیث و تفاسیر میں بعضوں کے نام بھی آئے ہیں۔ آخر حق تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور بعضوں کی رہائی کا تو پہلے ہی سامان ہو گیا اور مکہ معظمہ فتح ہو گیا جس سے سب کو امن اور اعزاز حاصل ہو گیا اور حضورؐ نے ان پر عتاب بن اسید کو عامل و حاکم مقرر فرمایا۔ پس ولی اور نصیر کا مصداق خواہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جائے اور یہی اچھا معلوم ہوتا ہے اور یا حضرت عتاب کو کہا جاوے کہ انہوں نے اپنے زمانہ حکومت میں سب کو خوب آرام پہنچایا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار اس شہر سے جس کے رہنے والے ظالم ہیں ہم کو نکال کر کہیں اور لے جا اور اپنی طرف سے کسی کو ہمارا حامی بنا اور اپنی ہی طرف سے کسی کو ہمارا مددگار مقرر فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے نکال ہم کو اس بستی سے کہ ظالم ہیں یہاں کے لوگ اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے کوئی حمایتی اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے مددگار۔

یعنی دو وجہ سے تم کو کافروں سے لڑنا ضروری ہے ایک تو اللہ کے دین کو بلند اور غالب کرنے کی غرض سے دوسرے جو لوگ مظلوم مسلمان کافروں کے ہاتھ میں بے بس پڑے ہیں ان کو چھڑانے اور خلاصی دینے کی وجہ سے۔ مکہ میں بہت سے لوگ تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت نہ کر سکے اور ان کے اقرباء

ان کو ستانے لگے کہ پھر کافر ہو جائیں۔ سو خداتعالیٰ نے مسلمانوں کو فرمایا کہ تم کو دو وجہ سے کافروں سے لڑنا ضرور ہے تا کہ اللہ کا دین بلند ہو اور مسلمان جو کہ مظلوم اور کمزور ہیں کفار مکہ کے ظلم سے نجات پائیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال جس کے لوگ ظالم ہیں اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی حمایتی دے دے اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی مددگار دے دے۔

مسلمانوں کو جہاد کے ترغیب دی گئی تا کہ وہ ان کمزور مسلمانوں کو کفار کے پنجہ ظلم سے چھڑائیں جنہیں مکہ مکرمہ میں مشرکین نے قید کر لیا تھا۔ اور طرح طرح کی ایذائیں دے رہے تھے اور ان کی عورتوں اور بچوں تک پر بے رحمانہ مظالم کرتے تھے اور وہ لوگ ان کے ہاتھوں میں مجبور تھے اس حالت میں وہ اللہ تعالیٰ سے اپنی خلاصی اور مددالٰہی کی دعائیں کرتے تھے۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا ولی و ناصر کیا اور انہیں مشرکین کے ہاتھوں سے چھڑایا اور مکہ مکرمہ فتح کر کے ان کی زبردست مدد فرمائی۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت موسٰی علیہ السلام کی دعا
(فاسقوں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ اِنِّیْ لَآ اَمْلِكُ اِلَّا نَفْسِیْ وَ اَخِیْ فَافْرُقْ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ الْقَوْمِ الْفٰسِقِیْنَ○

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیت: ۲۵، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۲﴾

ترجمہ: اے میرے پروردگار! میرے اختیار میں کوئی نہیں مگر یا میری اپنی ذات یا میرا بھائی، پس تو ہمیں ان نافرمان لوگوں سے الگ کر دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار میں اپنی جان اور اپنے بھائی پر البتہ اختیار رکھتا ہوں سو آپ ہم دونوں کے اور اس بے حکم قوم کے درمیان فیصلہ فرما دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: پروردگار میں اپنے اور اپنے بھائی کے سوا اور کسی پر اختیار نہیں رکھتا تو ہم میں اور ان نافرمان لوگوں میں جدائی کر دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے پروردگار میرے! میرے اختیار میں نہیں مگر میری جان اور میرا بھائی! سو جدائی کر دے تو ہم میں اور اس نافرمان قوم میں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سخت دلگیر ہو کر یہ دعا فرمائی۔ کیونکہ تمام قوم کی حکم عدولی اور بزدلانہ عصیان کو مشاہدہ فرما رہے تھے۔ اس لئے دعا میں بھی اپنے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کے سوا کہ وہ بھی معصوم تھے اور کسی کا ذکر نہیں کیا۔ یوشع اور کالب بھی دونوں کے ساتھ تبعاً آ گئے۔

جدائی کی دعا حسی اور ظاہری طور پر تو قبول نہ ہوئی۔ ہاں معنیً جدائی ہو گئی کہ وہ سب تو عذاب الٰہی میں گرفتار ہو کر حیران و سرگرداں پھرتے تھے اور حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام پیغمبرانہ اطمینان اور پورے قلبی سکون کے ساتھ اپنے منصب ارشاد و اصلاح پر قائم رہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب میرے مجھے اختیار نہیں مگر اپنا اور اپنے بھائی کا۔ تو تُو ہم کو ان بے حکموں سے جدا رکھ۔ ہمیں ان کی صحبت اور قرب سے بچا یہ معنی ہیں ہمارے ان کے درمیان فیصلہ فرما۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

تارک الدنیا نصرانیوں کی دعا
(عاقبت بخیر ہونے کیلئے)

رَبَّنَا اٰمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ۝ وَ مَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ مَا جَآءَنَا مِنَ الْحَقِّ ۙ وَ نَطْمَعُ اَنْ يُّدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصّٰلِحِيْنَ۝

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیات ۸۳۔۸۴، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۲﴾

ترجمہ: پروردگار ہم ایمان لائے ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے اور وہ کہتے ہیں کہ آخر کیوں نہ ہم ایمان لائیں اور جو حق ہمارے پاس آیا ہے اسے کیوں نہ مان لیں جبکہ ہم اس بات کی خواہش رکھتے ہیں کہ ہمارا رب ہمیں صالح لوگوں میں شامل کرے؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: (حق کو سن کر متاثر ہوتے ہیں اور یوں کہتے ہیں) اے ہمارے رب ہم مسلمان ہو گئے تو ہم کو بھی ان لوگوں کے ساتھ لکھ لیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔ اور ہمارے پاس کون سا عذر ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر اور جو حق ہم کو پہنچا ہے اس پر ایمان نہ لائیں۔ اور اس بات کی امید رکھیں کہ ہمارا رب ہم کو نیک لوگوں کی معیت میں داخل کر دے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لے آئے تُو ہم کو ماننے والوں میں لکھ لے۔ اور ہمیں کیا ہوا ہے کہ خدا پر اور حق بات پر جو ہمارے پاس آئی ہے ایمان نہ لائیں۔ اور ہم امید رکھتے ہیں کہ پروردگار ہم کو نیک بندوں کے ساتھ (بہشت میں) داخل کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو لکھ ہم کو ماننے والوں کے ساتھ۔ اور ہم کو کیا ہوا کہ یقین نہ لاویں اللہ پر اور اس چیز پر جو پہنچی ہم کو حق سے اور توقع رکھیں اس کی کہ داخل کرے ہم کو رب ہمارا ساتھ نیک بختوں کے۔

ہجرت کے کئی سال بعد ایک وفد جو ستر نومسلم عیسائیوں پر مشتمل تھا نبیؐ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں مدینہ پہنچا اور قرآن کریم کے سماع سے جب سرفراز ہوا تو کلام الٰہی سن کر وقف گریہ و بکا ہوا۔ آنکھوں سے آنسو اور زبان پر "ربنا امنا" الخ کے کلمات جاری تھے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمیں حق کے گواہوں میں لکھ لے۔ اور ہمیں کیا ہوا کہ ہم ایمان نہ لائیں اللہ پر اور اس حق پر کہ ہمارے پاس آیا اور ہم طمع کرتے ہیں کہ ہمیں ہمارا رب نیک لوگوں کے ساتھ داخل کرے گا۔

ربنا امنا: سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ہم نے ان کے برحق ہونے کی گواہی دی۔

فاکتبنا مع الشھدین: سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں داخل کر جو روز قیامت تمام امتوں کے گواہ ہیں (یہ انہیں انجیل سے معلوم ہو چکا تھا)۔

و نطمع ان یدخلنا ربنا مع القوم الصالحین: جب حبشہ کا وفد اسلام سے مشرف ہو کر واپس ہوا تو یہود نے انہیں اس پر ملامت کی اس کے جواب میں انہوں نے یہ کہا کہ جب حق واضح ہو گیا تو ہم کیوں نہ ایمان لاتے۔ یعنی ایسی حالت میں ایمان نہ لانا قابل ملامت ہے نا کہ ایمان لانا کیونکہ یہ سبب ہے فلاح دارین کا۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت عیسٰی علیہ السلام کی دعا
(رزق حلال کے لئے)

اللّٰھُمَّ رَبَّنَآ اَنْزِلْ عَلَیْنَا مَآئِدَۃً مِّنَ السَّمَآءِ تَکُوْنُ لَنَا عِیْدًا لِّاَوَّلِنَا وَ اٰخِرِنَا وَ اٰیَۃً مِّنْکَ ۚ وَارْزُقْنَا وَ اَنْتَ خَیْرُ الرّٰزِقِیْنَ O

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیت: ۱۱۴، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۲﴾

ترجمہ: خدایا! ہمارے رب! ہم پر آسمان سے ایک خوان نازل کر جو ہمارے لئے اور ہمارے اگلوں پچھلوں کے لئے خوشی کا موقع قرار پائے اور تیری طرف سے نشانی ہو ہم کو رزق دے اور تو بہترین رازق ہے۔

قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ یہ خوان فی الواقع اتارا گیا یا نہیں۔ دوسرے کسی معتبر ذریعہ سے بھی اس سوال کا جواب نہیں ملتا۔ ممکن ہے کہ یہ نازل ہوا ہو اور ممکن ہے کہ حواریوں نے بعد کی خوفناک دھمکی سن کر اپنی درخواست واپس لے لی ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے اللہ اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے کھانا نازل فرمایئے کہ وہ ہمارے لئے یعنی ہم میں جو اول ہیں اور جو بعد ہیں سب کے لئے ایک خوشی کی بات ہو جائے۔ اور آپ کی طرف سے ایک نشان ہو جاوے اور آپ ہم کو عطا فرمایئے اور آپ سب عطا کرنے والوں سے اچھے ہیں۔

ترمذی کی حدیث میں عمار بن یاسر سے منقول ہے کہ مائدہ آسمان سے نازل ہوا۔ اس میں روٹی اور گوشت تھا اور اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں (یعنی بعض) نے خیانت کی اور اگلے دن کے لئے اٹھا رکھا، پس بندر اور خنزیر کی صورت میں مسخ ہو گئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے خوان نازل فرما کہ ہمارے لئے (وہ دن) عید قرار پائے یعنی ہمارے اگلوں اور پچھلوں (سب) کے لئے اور تیری طرف سے نشانی ہو اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

یہ حواری یا تو حاجتمند تھے یا اطمینان قلب حاصل کرنے کے لئے انہوں نے نزول مائدہ کی درخواست کی تھی۔ کچھ بھی ہو خدا نے ان پر خوان طعام نازل فرمایا، مفسرین نے لکھا ہے کہ خوان اتوار کے دن نازل ہوا تھا جو عیسائیوں کی عید ہے۔ ممکن ہے نزول مائدہ اتوار ہی کے دن ہوا ہو مگر ان کی درخوست کے الفاظ سے پایا جاتا ہے کہ وہ اس کا اس طرح نازل ہونا چاہتے تھے کہ ان کے لئے خوشی کا موجب ہو جائے یعنی

اس زمانے کے لوگ بھی اس سے خوش ہو جائیں اور جو ان کے بعد آئیں وہ بھی خوش ہو جائیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے اللہ رب ہمارے اتار ہم پر خوان بھرا ہوا آسمان سے کہ وہ دن عید رہے ہمارے پہلوں اور پچھلوں کے واسطے۔ اور نشانی ہو تیری طرف سے اور روزی دے ہم کو اور تو ہی ہے سب سے بہتر روزی دینے والا ہے۔

بعض مفسرین نے نقل کیا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے وعدہ فرمایا تھا کہ تم خدا کے لئے تیس دن کے روزے رکھ کر جو طلب کرو گے وہ دیا جائے گا۔ حواریوں نے روزے رکھ لیے اور مائدہ طلب کر لیا۔ **و نعلم ان قد صدقنا** سے یہ مراد ہے واللہ اعلم۔

عیدًا لاولنا و اخرنا: یعنی وہ دن جس دن مائدہ آسمان سے نازل ہو ہمارے اگلے پچھلے لوگوں کے حق میں عید ہو جائے کہ ہمیشہ ہماری قوم اس دن کو بطور یادگار تہوار منایا کرے۔ کہتے ہیں کہ وہ خوان اترا۔

و آیۃ منک: یعنی تیری قدرت اور میری نبوت کی نشانی ہو۔

و انت خیر الرازقین: یعنی بدوں تعب و کسب کے روزی عطا فرمائیے۔ آپ کے یہاں کیا کمی ہے اور کیا مشکل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے اللہ اے رب ہمارے ہم پر آسمان سے ایک خوان اتار کہ وہ ہمارے لئے عید ہو ہمارے اگلے پچھلوں کی، اور تیری طرف سے نشانی۔ اور ہمیں رزق دے اور تو سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔

حواریوں کے عرض کرنے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے انہیں تیس روزے رکھنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جب تم ان روزوں سے فارغ ہو جاؤ گے اللہ تعالیٰ سے جو دعا کرو گے وہ قبول ہو گی۔ انہوں نے روزے رکھ کر خوان اترنے کی دعا کی اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام نے غسل فرمایا دو رکعت نماز ادا کی اور سر مبارک جھکایا اور رو کر یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(کوئی بھی نیک کام خصوصاً نماز شروع کرنے سے پہلے پڑھنے کیلئے)

قُلْ اِنَّنِیْ هَدٰىنِیْ رَبِّیْٓ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ج دِیْنًا قِیَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا ج وَ مَا كَانَ مِنَ

الْمُشْرِكِيْنَO قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَO لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَ بِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَO

﴿سورہ الانعام (مکی) آیات: ۱۶۱۔۱۶۳، قرآنی ترتیب:۶، نزولی ترتیب:۵۵﴾

ترجمہ: اے محمدؐ، کہو میرے رب نے بالیقین سیدھا راستہ دکھا دیا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، ابراہیمؑ کا طریقہ جسے یکسو ہو کر اس نے اختیار کیا تھا۔ اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔ کہو میری نماز، میرے تمام مراسم عبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا، سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے سر اطاعت جھکانے والا میں ہوں۔

ملة ابراهیم حنیفا: "ابراہیمؑ کا طریقہ" یہ اس راستے کی نشاندہی کے لئے مزید ایک تعریف ہے۔ اگرچہ اس کو موسیٰؑ کا طریقہ یا عیسیٰؑ کا طریقہ بھی کہا جا سکتا تھا، مگر حضرت موسیٰؑ کی طرف دنیا نے یہودیت کو اور حضرت عیسیٰؑ کی طرف مسیحیت کو منسوب کر رکھا ہے۔ اس لئے "ابراہیمؑ کا طریقہ" فرمایا۔ حضرت ابراہیمؑ کو یہودی اور عیسائی دونوں گروہ برحق تسلیم کرتے ہیں، اور دونوں یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ یہودیت اور عیسائیت کی پیدائش سے بہت پہلے گزر چکے تھے۔ نیز مشرکین عرب بھی ان کو راست رَو مانتے تھے اور اپنی جہالت کے باوجود کم از کم اتنی بات انہیں بھی تسلیم تھی کہ کعبہ کی بنا رکھنے والا پاکیزہ انسان خالص خدا پرست تھا نہ کہ بُت پرست۔

نسکی: کے معنی قربانی کے بھی ہیں اور اس کا اطلاق عمومیت کے ساتھ بندگی اور پرستش کی دوسری تمام صورتوں پر بھی ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو میرے رب نے ایک سیدھا رستہ بتلا دیا ہے کہ وہ ایک دین ہے مستحکم، جو طریقہ ہے ابراہیمؑ کا، جس میں ذرا کجی نہیں۔ اور وہ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے (آگے دین مذکور کے قدرے تفصیل فرما دی یعنی) آپ فرما دیجئے کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے۔ جو مالک ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں سے پہلا ہوں۔

اس میں دوسروں کو تکلف کے ساتھ دعوت ہے کہ جب نبی تک مکلف بالایمان ہے تو دوسرے کیوں نہ ہوں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: کہہ دو کہ مجھے میرے پروردگار نے سیدھا رستہ دکھا دیا ہے (یعنی دین صحیح) مذہب ابراہیمؑ کا جو ایک (خدا) ہی کی طرف کے تھے۔ اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔ (یہ بھی) کہہ دو کہ میری نماز اور میری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا سب خدائے رب العالمین ہی کے لئے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی بات کا

حکم ملا ہے اور میں سب سے اول فرمانبردار ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ دے مجھ کو سجھائی میرے رب نے راہ سیدھی، دین صحیح، ملت ابراہیم کی جو ایک ہی طرف کا تھا (یعنی ایک خدا ہی کا ہو رہا تھا) اور نہ تھا شرک کرنے والوں میں سے۔ تو کہہ کہ میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور میرا مرنا اللہ ہی کے لئے ہے جو پالنے والا سارے جہان کا ہے۔ کوئی نہیں اس کا شریک۔ اور مجھ کو حکم ہوا اور میں سب سے پہلے فرمانبردار ہوں۔

انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين: یعنی تم دین میں جتنی چاہو راہیں نکالو اور جس قدر معبود چاہو ٹھہرالو مجھ کو تو میرا پروردگار صراط مستقیم بتلا چکا اور وہ ہی خالص توحید اور کامل تفویض و توکل کا راستہ ہے جس پر موحد اعظم ابوالانبیاء ابراہیم خلیل اللہ بڑے زور شور سے چلے جن کا نام آج بھی تمام عرب اور کل ادیان سماویہ غایت عظمت و احترام سے لیتے ہیں۔

ان صلاتي و نسكي و محياي و مماتي لله رب العلمين لا شريك له : اس آیت میں توحید و تفویض کے سب سے اونچے مقام کا پتہ دیا گیا ہے جس پر ہمارے سید و آقا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فائز ہوئے۔ نماز اور قربانی کا خصوصیت سے ذکر کرنے میں مشرکین پر، جو بدنی عبادت اور قربانی غیراللہ کے لئے کرتے تھے، صریحاً رد ہو گیا۔

و انا اول المسلمين: عموماً مفسرین وانا اول المسلمين کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اس امت محمدیہ کے اعتبار سے آپ اول المسلمین ہیں لیکن جب جامع ترمذی کی حدیث كنت نبيا و ادم بين الروح والجسد کے موافق آپ اول الانبیاء ہیں تو اول المسلمین ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ یہاں اولیت زمانی مراد نہ ہو بلکہ تقدم رتبی مراد ہو۔ یعنی میں سارے جہان کے فرمابرداروں کی صف میں نمبر اول اور سب سے آگے ہوں۔ شاید مترجم محقق قدس سرہ نے ترجمہ میں 'سب سے پہلا فرمانبردار ہوں' کی جگہ 'سب سے پہلے فرمانبردار ہوں' کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہو۔ کیونکہ محاورات کے اعتبار سے یہ تعبیر اولیت رتبی کے ادا کرنے میں زیادہ واضح ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تم فرماؤ بے شک مجھے میرے رب نے سیدھی راہ دکھائی (یعنی دین اسلام جو اللہ کو مقبول ہے)۔ ٹھیک دین، ابراہیم کی ملت جو ہر باطل سے جدا تھے، اور مشرک نہ تھے۔ تم فرماؤ بے شک میری نماز اور میری قربانیاں اور میرا جینا اور میرا مرنا سب اللہ کے لئے ہے جو رب ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم ہوا ہے۔ اور میں سب سے پہلا مسلمان ہوں۔

دینا قیما ملة ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین: اس میں کفار قریش کا رد ہے جو گمان کرتے تھے کہ وہ دین ابراہیمی پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مشرک و بت پرست نہ تھے، تو بت پرستی کرنے والے مشرکین کا یہ دعویٰ کہ وہ ابراہیمی ملت پر ہیں، باطل ہے۔

و انا اول المسلمین: اولیت یا تو اس اعتبار سے ہے کہ انبیاء کا اسلام ان کی امت پر مقدم ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اول المخلوقات ہیں تو وہ ضرور اول المسلمین ہوئے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖❖

حضرت آدم علیہ السلام اور لمّاں حوا کی دعا
(مصائب سے نجات کیلئے)۔

رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَ اِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ○

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۲۳، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنے اوپر ستم کیا اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم نے اپنا بڑا نقصان کیا اور اگر آپ ہماری مغفرت نہ کریں گے اور ہم پر رحم نہ کریں گے تو واقعی ہمارا بڑا نقصان ہو جائے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پروردگار ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہمیں نہ بخشے گا اور ہم پر رحم نہیں کرے گا تو ہم تباہ ہو جاویں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے ظلم کیا ہم نے اپنی جان پر اور اگر تو ہم کو نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور ہو جائیں گے تباہ۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنا آپ برا کیا تو اگر تُو ہمیں نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور نقصان والوں میں ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

اصحاب الاعراف کی دعا
(انجام بد سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ○

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۴۷ قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب:۲۹﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اِن ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔

یعنی یہ اصحاب الاعراف وہ لوگ ہوں گے جن کی زندگی کا نہ تو مثبت پہلو ہی اتنا مضبوط ہو گا کہ جنت میں داخل ہو سکیں اور نہ ہی منفی پہلو اتنا خراب ہو گا کہ دوزخ میں جھونک دیئے جائیں، اس لئے وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک سرحد پر رہیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم کو ان ظالم لوگوں کے ساتھ شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ساتھ (شامل) نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے مت کر ہم کو گناہگار لوگوں کے ساتھ۔

(اس دعا کا تعلق اصحاب اعراف سے ہے)۔ اصحاب اعراف کون لوگ ہیں۔ قرطبی نے اس میں بارہ قول نقل کئے ہیں۔ ان میں راجح وہ ہی قول ہے جو حضرت حذیفہ، ابن عباس، بن سعود رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابہ اور اکثر سلف و خلف سے منقول ہے یعنی وزن اعمال کے بعد جن کے حسنات بھاری ہوں گے وہ جنتی ہیں اور جن کے سیئات بھاری ہوں گے وہ دوزخی ہیں اور جن کے حسنات اور سئیات بالکل برابر ہوں گے وہ اصحاب اعراف ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کار اصحاب اعراف جنت میں چلے جائیں گے اور ویسے بھی ظاہر ہے کہ جب عصاۃ مومنین جن کے سئیات غالب تھے جہنم سے نکل کر آخرکار جنت میں داخل ہوں گے تو

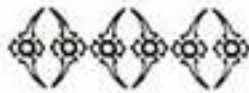
اصحاب اعراف جن کے سئیات اور حسنات برابر ہیں وہ ان سے پہلے داخل ہونے چاہئیں۔ جس طرح "سابقین مقربین" فی الحقیقت اصحاب یمین کی ایک قسم ہے جو اپنی اولعزمیوں کی بدولت عام "اصحاب یمین" سے کچھ آگے نکل گئے ہیں اس کے بالمقابل "اصحاب اعراف" گری ہوئی قسم ہے جو اپنے اعمال کی کثافت کی وجہ سے عام اصحاب یمین سے کچھ پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ لوگ "اہل جہنم" اور "اہل جنت" کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں طبقے کے لوگوں کو ان کی مخصوص نشانیوں کی وجہ سے پہچانتے ہوں گے۔ جنتیوں کو ان کے سفید اور نورانی چہروں سے اور دوزخیوں کو ان کی روسیاہی اور بدرونقی کی وجہ سے ۔ بہرحال جنت والوں کو دیکھ کر سلام کریں گے جو بطور مبارکباد ہو گا اور چونکہ خود ابھی جنت میں داخل نہیں ہو سکتے، اس کی طمع اور آرزو کریں گے جو آخرکار پوری ہو گی۔

جنت اور دوزخ کے بیچ ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کی حالت بیم و رجا کے بیچ کی ہو گی ۔ ادھر دیکھیں گے تو امیدیں کریں گے اور ادھر نظر پڑے گی تو خدا سے ڈر کر پناہ مانگیں گے کہ ہم کو ان دوزخیوں کے زمرہ میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ظالموں کے ساتھ نہ کر ۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت شعیب علیہ السلام کی دعا
(مقدمہ میں کامیابی کیلئے)

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ اَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَO

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت:۸۹، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان ٹھیک فیصلہ کر دے اور تو بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہمارے اور ہماری (اس) قوم کے درمیان فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور آپ سب سے اچھا فیصلہ کرنے والے ہیں۔

(مونا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے! ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دے اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔ (مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔

اپنے اختیار یا تمہارے اکراہ اجبار سے ممکن نہیں کہ ہم معاذ اللہ کفر کی طرف جائیں۔ ہاں اگر تم فرض کرو خدا ہی کی مشیت ہم میں سے کسی کی نسبت ایسی ہو جائے تو اس کے ارادہ کو کون روک سکتا ہے۔ اگر اس کی حکمت اسی کو مقتضی ہو تو وہاں کوئی نہیں بول سکتا کیونکہ اس کا حکم تمام مصالح اور حکمتوں پر محیط ہے۔ بہرحال تمہاری دھمکیوں سے ہم کو کوئی خوف نہیں کیونکہ ہمارا بالکلیہ اعتماد اور بھروسہ اپنے خدائے واحد پر ہے کسی کے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا اور جو ہو گا اسی کی مشیت اور علم محیط کے تحت میں ہو گا۔ اسی لئے ہم اپنے اور تمہارے فیصلہ کے لئے بھی اسی سے دعا کرتے ہیں، کیونکہ ایسے قادر اور علم و حکم سے بہتر کسی کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ حضرت شعیب کے ان الفاظ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انبیاء کے قلوب حق تعالیٰ کی عظمت و جبروت اور اپنی عبودیت و افتقاء کے کس قدر عظیم و عمیق احساس سے معمور ہوتے ہیں اور کس طرح ہر آن اور ہر حال میں ان کا توکل و اعتماد تمام وسائط سے منقطع ہو کر اسی وحدہ لاشریک لہ پر پہاڑ سے زیادہ مضبوط اور غیر متزلزل ہوتا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر اور ترا فیصلہ سب سے بہتر ہے۔

زجاج نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ اے رب ہمارے امر کو ظاہر فرما دے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ ان پر ایسا عذاب نازل فرما جس سے ان کا باطل پر ہونا اور حضرت شعیب علیہ السلام اور ان کے متبعین کا حق پر ہونا ظاہر ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

ایمان لانے کے بعد فرعون کے جادوگروں کی دعا
(استقامت کے لئے)

قَالُوْٓا اِنَّآ اِلٰى رَبِّنَا مُنْقَلِبُوْنَ ۝ۚ وَ مَا تَنْقِمُ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاٰيٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ؕ رَبَّنَآ اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّ تَوَفَّنَا مُسْلِمِيْنَ ۝ۚ

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیات: ۱۲۵۔۱۲۶، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا "بہر حال ہمیں پلٹنا اپنے رب ہی کی طرف ہے۔ تو جس بات پر ہم سے انتقام لینا چاہتا ہے وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمارے رب کی نشانیاں ہمارے سامنے آ گئیں تو ہم نے انہیں مان لیا۔ اے رب ہم پر صبر کا فیضان کر اور ہمیں دنیا سے اٹھا تو اس حال میں کہ ہم تیرے فرماں بردار ہوں"۔

فرعون نے پانسہ پلٹتے دیکھ کر آخری چال یہ چلی تھی کہ اس سارے معاملہ کو موسیٰ علیہ السلام اور جادوگروں کی سازش قرار دے دے اور پھر جادوگروں کو جسمانی عذاب اور قتل کی دھمکی دے کر ان سے اپنے اس الزام کا اقبال کرا لے۔ لیکن یہ چال بھی الٹی پڑی۔ جادوگروں نے اپنے آپ کو ہر سزا کے لیے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ ان کا موسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر ایمان لانا کسی سازش کا نہیں بلکہ سچے اعتراف حق کا نتیجہ تھا۔ اب اس کے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا باقی نہ رہا کہ حق اور انصاف کا ڈھونگ جو وہ رچانا چاہتا تھا اسے چھوڑ کر صاف صاف ظلم و ستم شروع کر دے۔

اس مقام پر یہ بات بھی دیکھنے کے قابل ہے کہ چند لمحے کے اندر ایمان نے ان جادوگروں کی سیرت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ ابھی تھوڑی دیر پہلے انہی جادوگروں کی دنائت کا یہ حال تھا کہ اپنے دین، آبائی کی نصرت و حمایت کے لیے گھروں سے چل کر آئے تھے اور فرعون سے پوچھ رہے تھے کہ اگر ہم نے اپنے مذہب کو موسیٰ علیہ السلام کے حملہ سے بچا لیا تو سرکار سے ہمیں انعام تو ملے گا نا۔ یا اب جو نعمت ایمان نصیب ہوئی تو انہی کی حق پرستی اور اولوالعزمی اس حد تک پہنچ گئی کہ تھوڑی دیر پہلے جس بادشاہ کے آگے لالچ کے مارے بچھے جا رہے تھے اب اس کی کبریائی اور اس کے جبروت کو ٹھوکر مار رہے ہیں اور ان بدترین سزاؤں کو بھگتنے کے لئے تیار ہیں جن کی دھمکی وہ دے رہا ہے مگر اس حق کو چھوڑنے کے لئے تیار نہیں جس کی صداقت ان پر کھل چکی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا کہ (کچھ پرواہ نہیں) ہم مر کر اپنے مالک کے پاس ہی جائیں گے اور تو نے ہم میں کون سا عیب دیکھا بجز اس کے کہ ہم اپنے رب کے احکام پر ایمان لے آئے جب وہ احکام ہمارے پاس آئے۔ اے ہمارے رب ہمارے اوپر صبر کا فیضان فرما اور ہماری جان حالت اسلام پر نکالیئے۔ (تا کہ اس کی سختی سے پریشان ہو کر کوئی بات ایمان کے خلاف نہ ہو جاوے)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: وہ بولے کہ ہم تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں اور اس کے سوا تجھ کو ہماری کون سی بات بری لگی ہے کہ جب ہمارے پروردگار کی نشانیاں ہمارے پاس آ گئیں تو ہم ان پر ایمان لے آئے۔ اے پروردگار ہم پر صبر و استقامت کے دہانے کھول دے اور ہمیں (ماریو تو) مسلمان ہی ماریو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: وہ بولے ہم کو تو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہی ہے اور تجھ کو ہم سے یہی دشمنی ہے کہ مان لیا ہم نے اپنے رب کی نشانیوں کو جب وہ ہم تک پہنچیں۔ اے ہمارے رب دہانے کھول دے ہم پر صبر کے اور ہم کو مار مسلمان۔

ساحرین، توحید اور تمنائے لقاء اللہ کی شراب سے مخمور ہو چکے تھے۔ جنت و دوزخ گویا آنکھوں کے سامنے تھیں۔ بھلا وہ ان دھمکیوں کی کیا پروا کر سکتے تھے۔ انہوں نے صاف کہہ دیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جو کرنا ہو کر گذر پھر ہم کو اپنے خدا کے پاس جانا ہے۔ تیرے سر ہو کر سہی۔ وہاں کے عذاب سے یہاں کی تکلیف آسان ہے اور اس کی رحمت و خوشنودی کے راستہ میں دنیا کی بڑی سے بڑی تکالیف و مصائب کا برداشت کر لینا بھی عاشقوں کے لئے سہل ہے۔

هنيءً لارباب النعيم نعيمهم   وللعاشق المسكين ما يتجرعُ

جس رب کی نشانیوں کو مان لینے سے ہم تیری نگاہ میں مجرم ٹھہرے ہیں اسی رب سے ہماری دعا ہے کہ وہ تیری زیادتیوں اور سختیوں پر ہم کو صبر جمیل کی توفیق بخشے اور مرتے دم تک اسلام پر مستقیم رکھے ایسا نہ ہو کہ گھبرا کر کوئی بات تسلیم و رضاء کے خلاف کر گذریں۔

(مولانا محمودالحسن)

O

ترجمہ: بولے ہم اپنے رب کی طرف پھرنے والے ہیں۔ اور تجھے ہمارا کیا برا لگا یہی نا کہ ہم اپنے رب کی نشانیوں پر ایمان لائے جب وہ ہمارے پاس آئیں۔ اے پروردگار ہم پر صبر انڈیل دے اور ہمیں مسلمان اٹھا۔

انّا الیٰ ربّنا منقلبون: ہمیں موت کا کیا غم کیونکہ مر کر ہمیں اپنے رب کی لقا اور اس کی رحمت نصیب ہو گی اور جب سب کو اسی کی طرف رجوع کرنا ہے تو خود ہمارے تیرے درمیان فیصلہ فرما دے گا۔

ربّنا افرغ علینا صبراً: یعنی ہم کو صبر کامل تام عطا فرما اور اس کثرت سے عطا فرما جیسے پانی کسی پر انڈیل دیا جاتا ہے۔

و توفّنا مسلمین: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا یہ لوگ دن کے اول وقت میں جادوگر تھے اور اسی روز آخر وقت میں شہید۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(اپنے اور بھائی کے لئے استغفار)

رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَ لِاَخِیْ وَ اَدْخِلْنَا فِیْ رَحْمَتِكَ ۖ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِیْنَ ۝

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۱۵۱، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: اے رب میرے مجھے اور میرے بھائی کو معاف کرو اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل فرما اور تو سب سے بڑھ کر رحیم ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب میری خطا معاف فرما دے اور میرے بھائی کی بھی۔ اور ہم دونوں کو اپنی رحمت میں داخل فرمائیے۔ اور آپ سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ اے میرے پروردگار مجھے اور میرے بھائی کو معاف فرما اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل کر تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے میرے رب معاف کر مجھ کو اور میرے بھائی کو اور داخل کر ہم کو اپنی رحمت میں اور تو سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

یعنی شدت غضب میں جو بے اعتدالی یا اجتہادی غلطی مجھ سے ہوئی خواہ میں اس میں کتنا ہی نیک نیت ہوں، آپ معاف فرما دیجئے اور میرے بھائی ہارون سے اگر ان کے درجہ اور شان کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی طرح کی کوتاہی قوم کی اصلاح میں ہوئی اس سے بھی درگذر فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے اور میرے بھائی کو بخش دے اور ہمیں اپنی رحمت کے اندر لے لے تو سب مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

اگر ہم میں سے کسی سے کوئی افراط یا تفریط ہو گئی۔ یہ دعا آپ نے بھائی کو راضی کرنے اور اعدا کی شماتت رفع کرنے کے لئے فرمائی۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(استغفار اور دنیا و آخرت میں بھلائی کیلئے)

اَنْتَ وَلِیُّنَا فَاغْفِرْلَنَا وَ ارْحَمْنَا وَاَنْتَ خَیْرُ الْغَافِرِیْنَ○ وَ اكْتُبْ لَنَا فِیْ هٰذِهِ الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّ فِی الْاٰخِرَةِ اِنَّا هُدْنَآ اِلَیْكَ ؕ

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیات: ۱۵۵۔۱۵۶، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۳۹﴾

ترجمہ: ہمارے سرپرست تو آپ ہی ہیں۔ پس ہمیں معاف کر دیجئے اور ہم پر رحم فرمائیے آپ سب سے بڑھ کر رحم فرمانے والے ہیں۔ اور ہمارے لیے اس دنیا کی بھلائی بھی لکھ دیجئے اور آخرت کی بھی۔ ہم نے آپ کی طرف رجوع کر لیا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ ہی تو ہمارے خبرگیراں ہیں ہم پر مغفرت اور رحمت فرمائیے اور آپ سب معافی دینے والوں سے زیادہ ہیں۔ اور ہم لوگوں کے نام دنیا میں بھی نیک حالی لکھ دیجئے اور آخرت میں بھی۔ ہم آپ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: تو ہی ہمارا کارساز ہے تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم فرما اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور ہمارے لیے اس دنیا میں بھلائی لکھ دے اور آخرت میں بھی۔ ہم تیری طرف رجوع ہو چکے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو ہی ہے ہمارا تھامنے والا سو بخش دے ہم کو اور رحمت کر ہم پر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور لکھ دے ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی اور آخرت میں۔ ہم نے رجوع کیا تیری طرف۔

بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا کہ تمہاری باتیں ہم اس وقت معلم کر سکتے ہیں جب خداتعالی

سے خود سن لیں۔ حضرت موسیٰؑ ان میں سے ستر آدمیوں کو جو سردار تھے منتخب کر کے کوہ طور پر لے گئے۔ آخر انہوں نے حق تعالیٰ کا کلام سن لیا اور کہنے لگے جب تک ہم خدا کو اپنی آنکھوں سے بے حجابانہ دیکھ نہ لیں ہم کو یقین نہیں آ سکتا۔ اس گستاخی پر نیچے سے سخت بھونچال آیا اور اوپر سے بجلی کی کڑک ہوئی اور آخر کانپ کر مر گئے یا مردوں کی سی حالت کو پہنچ گئے۔ موسیٰؑ نے اپنے آپ کو ان کے ساتھ نتھی کر کے نہایت مؤثر انداز میں دعا کی جس کا حاصل یہ تھا: خداوند تو گر ہلاک کرنا ہی چاہتاہے ن سب کو تو بلکہ ان کے ساتھ مجھ کو بھی کر میں ہی ان کو لے کر آیا ہوں۔ بلانے اور کلام سنانے سے پہلے ہی ہلاک کر دیتا، کسی کی مجال تھی کہ آپ کی مشیت کو روک سکتا؟ جب آپ نے ایسا نہیں چاہا بلکہ مجھے انہیں لانے کی اور ان کو کلام الٰہی سننے کے لئے یہاں آنے کی اجازت دی تو یہ کیسے گمان کیاجا سکتا ہے کہ یہاں بلاکر محض چند بیوقوفوں کی حماقت کی سزا میں ہم سب کو ہلاک کر دینا چاہیں۔ یقیناً یہ "رجفہ و صاعقہ کا" منظر سب آپ کی طرف سے ہماری آزمائش اور امتحان ہے اور ایسے سخت امتحانات میں ثابت قدم رکھنا یا نہ رکھنا بھی آپ ہی کے قبضہ میں ہے اور اس قسم کے خطرناک اور مذلت الاقدام مواقع میں آپ ہمارے تھامنے اور دستگیری کرنے والے ہیں۔اور صرف آپ ہی کی ذات منبع الخیرات سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ ہم سب کی گزشتہ تقصیرات اور بے اعتدالیوں سے درگزر فرمائیں اور آئندہ اپنی رحمت سے ایسی خطاؤں اور غلطیوں کا شکارنہ ہونے دیں۔ حضرت موسیٰؑ کی اس دعا پر وہ لوگ بخشے گئے اور خدا نے ان کو ازسرنو زندگی مرحمت فرمائی۔ کما قال ثُمَّ بَعَثْنٰكُمْ مِنْۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ○

(حضرت مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: تو ہمارامولا ہے تو ہمیں بخش دے تو ہم پر مہر کر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی لکھ (اور ہمیں توفیق طاعت مرحمت فرما) اور آخرت میں۔ بے شک ہم تیری طرف رجوع لائے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

قوم موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(فاسقوں کے نرغے سے نکلنے کیلئے)

فَقَالُوْا عَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ○ۙ وَ نَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ○

﴿سورہ یونس (مکی) آیات: ۸۵۔۸۶، قرآنی ترتیب: ۱۰، نزولی ترتیب: ۵۱﴾

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا "ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا، اے ہمارے رب ہمیں ظالم لوگوں کے لئے فتنہ نہ بنا اور اپنی رحمت سے ہم کو کافروں سے نجات دے"۔

یہ جواب ان نوجوان کا تھا جو موسیٰ علیہ السلام کا ساتھ دینے پر آمادہ ہوئے تھے۔ یہاں قالوا کی ضمیر قوم کی طرف نہیں بلکہ ذریۃ کی طرف پھر رہی ہے جیسا کہ سیاق کلام سے خود ظاہر ہے۔

ان صادق الایمان نوجوانوں کی یہ دعا کہ "ہمیں ظالم لوگوں کے لیے فتنہ نہ بنا"، بڑے وسیع مفہوم پر حاوی ہے۔ گمراہی کے عام غلبہ و تسلط کی حالت میں جب کچھ لوگ قیام حق کے لیے اٹھتے ہیں تو انہیں مختلف قسم کے ظالموں سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ایک طرف باطل کے اصلی علمبردار ہوتے ہیں جو پوری طاقت سے ان داعیانِ حق کو کچل دینا چاہتے ہیں۔ دوسری طرف نام نہاد حق پرستوں کا ایک اچھا خاصا گروہ ہوتا ہے جو حق کو ماننے کا دعویٰ تو کرتا ہے مگر باطل کی قاہرانہ فرماں روائی کے مقابلہ میں اقامت حق کی سعی کو غیرواجب، لاحاصل، یا حماقت سمجھتا ہے اور اس کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اپنی اس خیانت کو جو وہ حق کے ساتھ کر رہا ہے کسی نہ کسی طرح درست ثابت کر دے اور ان لوگوں کو الٹا برسر باطل ثابت کر کے اپنے ضمیر کی اس خلش کو مٹائے جو ان کی دعوتِ اقامتِ دینِ حق سے اس کے دل کی گہرائیوں میں جلی یا خفی طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تیسری طرف عامۃ الناس ہوتے ہیں جو الگ کھڑے تماشا دیکھ رہے ہوتے ہیں اور ان کا ووٹ آخرکار اسی طاقت کے حق میں پڑا کرتا ہے جس کا پلہ بھاری رہے، خواہ وہ طاقت حق ہو یا باطل۔ اس صورت حال میں ان داعیان حق کی ہر ناکامی، ہر مصیبت، ہر غلطی، ہر کمزوری اور ہر خامی ان مختلف گروہوں کے لیے مختلف طور پر فتنہ بن جاتی ہے۔ وہ کچل ڈالے جائیں یا شکست کھا جائیں تو پہلا گروہ کہتا ہے کہ حق ہمارے ساتھ تھا نہ کہ ان بے وقوفوں کے ساتھ جو ناکام ہو گئے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دیکھ لیا، ہم نہ کہتے تھے کہ ایسی بڑی بڑی طاقتوں سے ٹکرانے کا حاصل چند قیمتی جانوں کی ہلاکت کے سوا کچھ نہ ہو گا، اور آخرکار اس تہلکہ میں اپنے آپ کو ڈالنے کا ہمیں شریعت نے مکلف ہی کب کیا تھا، دین کے کم سے کم ضروری مطالبات تو ان عقائد و اعمال سے پورے ہو ہی رہے تھے جن کی اجازت فراعنۂ وقت نے دے رکھی تھی۔ تیسرا گروہ فیصلہ کر دیتا ہے کہ حق وہی ہے جو غالب رہا۔ اسی طرح اگر وہ اپنی دعوت کے کام میں کوئی غلطی کر جائیں، یا مصائب و مشکلات کی سہار نہ ہونے کی وجہ سے کمزوری دکھا جائیں، یا ان سے بلکہ ان کے کسی ایک فرد سے بھی کسی اخلاقی عیب کا صدور ہو جائے تو بہت سے لوگوں کے لیے باطل سے چمٹے رہنے کے ہزار بہانے نکل آتے ہیں اور پھر اس دعوت کی ناکامی کے بعد مدتہائے دراز تک کسی دوسری دعوت حق کے اٹھنے کا امکان باقی نہیں رہتا۔ پس یہ بڑی معنی خیز دعا تھی جو موسیٰ علیہ السلام کے ان ساتھیوں نے مانگی تھی کہ خدایا ہم پر ایسا فضل فرما کہ ہم ظالموں کے لیے فتنہ بن کر نہ رہ جائیں۔ یعنی ہم کو غلطیوں سے، خامیوں سے، کمزوریوں سے بچا، اور ہماری سعی کو دنیا میں بارآور کر دے، تاکہ ہمارا وجود تیری خلق کے لیے سبب خیر بنے نہ کہ ظالموں کے لیے وسیلۂ شر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: انہوں نے (جواب میں) عرض کیا کہ ہم نے اللہ ہی پر توکل کیا۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو ان ظالم لوگوں کا تختۂ مشق نہ بنا اور ہم کو اپنی رحمت کا صدقہ ان کافروں سے نجات دے۔

یعنی جب تک ہم پر ان کی حکومت مقدر ہے ظلم نہ کرنے پائیں اور پھر ان کی حکومت ہی کے دائرے

سے نکال دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: تو وہ بولے کہ ہم خدا ہی پر بھروسا رکھتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ہاتھ سے آزمائش میں نہ ڈال۔

مراد عبادات فرعون ہے۔ یعنی آیا ہے تو تا کہ ہم کو پرستش فرعون کی سے باز رکھ۔ یعنی ان کو اوپر ہمارے غالب نہ کر، جب فرعون کی ہلاکت نزدیک پہنچی، تب حکم ہوا کہ اپنی قوم ان میں شامل نہ رکھو، اپنا محلہ جدا بساؤ کہ آگے ان پر آفتیں پڑنی ہیں یہ قوم آفت میں شریک نہ ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: تب وہ بولے ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا اے رب ہمارے نہ آزما ہم پر زور اس ظالم قوم کا۔ اور چھڑا دے ہم کو مہربانی فرما کر ان کافر لوگوں سے۔

بنی اسرائیل فرعونیوں کے ہاتھوں سخت مصیبت اور ذلت اٹھا رہے تھے اور پرانی پیشین گوئیوں کے مطابق منتظر تھے کہ فرعون کے مظالم کا خاتمہ کرنے، اس کی سلطنت کا تختہ الٹنے والا "اسرائیلی" پیغمبر مبعوث ہو۔ موسیٰؑ ٹھیک اسی شان سے تشریف لائے جس کا انہیں انتظار تھا۔ اس لئے تمام "بنی اسرائیل" قدرتی طور پر موسیٰؑ کی بعثت کو نعمت عظمیٰ سمجھتے تھے۔ وہ دل سے حضرت موسیٰؑ کو سچا جانتے اور ان کی عزت کرتے تھے مگر اکثر آدمی فرعون اور فرعونی سرداروں سے خائف ہو کر اپنے اسلام کا اظہار و اعلان کر دیا۔ چند گنے چنے قبطی بھی جو فرعون کی قوم سے تھے مشرف بہ ایمان ہوئے۔ اخیر میں جب موسیٰؑ کا اثر اور حق کا غلغلہ بڑھاتا چلا گیا تب مسلمان ہو گئی، یہاں ابتدا کا قصہ بیان ہوا ہے۔

ان کے سرداروں سے مراد یا تو فرعون کے حکام و عمال ہیں یا بنی اسرائیل کے وہ سردار مراد ہیں جو خوف یا طمع وغیرہ کی وجہ سے اپنے ہم قوموں کو فرعون کی مخالفت سے ڈراتے دھمکاتے تھے اور بچلا دینے کا مطلب یہ ہے کہ فرعون ایمان لانے کی خبر سن کر سخت ایذائیں پہنچائے جن سے گھبرا کر ممکن ہے بعض ضعیف القلب راہ حق سے بچل جائیں یعنی ان کا خوف کھانا بھی کچھ بے جا نہ تھا، کیونکہ اس وقت ملک میں فرعون کی مادی طاقت بہت بڑھ چڑھ کر تھی اور اس کا ظلم و عدوان اور کفر و طغیان حد سے متجاوز ہو چکا تھا۔ کمزور کو ستانے کے لئے اس نے بالکل ہاتھ چھوڑ رکھا تھا۔

موسیٰؑ نے کہا کہ گھبرانے اور خوف کھانے کی ضرورت نہیں۔ ایک فرماں بردار مومن کا کام اپنے مالک کی طاقت پر بھروسہ کرنا ہے جسے خدا کی لامحدود قدرت و رحمت پر یقین ہو گا وہ یقیناً ہر معاملہ میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد کرے گا اور اس اعتماد کا اظہار جب ہی ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے کو بالکلیہ خدا کے سپرد کر دے، اسی کے حکم پر چلے اور تمامی جدوجہد میں صرف اسی پر نظر رکھے۔

موسیٰؑ کی نصیحت پر انہوں نے اخلاص کا اظہار کیا کہ بے شک ہمارا بھروسہ خاص خدا پر ہے۔ اسی سے دعا

کرتے ہیں کہ ہم ظالموں کا تختہ مشق نہ بنیں۔ اسی طرح کہ یہ اپنے زور و طاقت سے ہم پر ظلم ڈھاتے رہیں اور ہم ان کا کچھ نہ بگاڑ سکیں۔ ایسی صورت میں ہمارا دین بھی خطرہ میں ہے اور ایسی صورت میں ان ظالموں کو اور دوسرے ڈینگ مارنے والوں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اگر ہم حق پر نہ ہوتے تو تم پر ایسا تسلط و تفوق کیوں حاصل ہوتا اور تم اس قدر پست و ذلیل کیوں ہوتے۔ یہ خیال ان گمراہوں کو اور زیادہ گمراہ کر دے گا گویا ایک حیثیت سے ہمارا وجود ان کے لئے فتنہ بن جائے گا۔

ان کی محکومی اور غلامی سے ہم کو نجات دے اور دولت آزادی سے مالا مال فرما۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: بولے ہم نے اللہ ہی پر بھروسا کیا الٰہی ہم کو ظالم لوگوں کے لئے آزمائش نہ بنا۔ اور اپنی رحمت فرما کر ہمیں کافروں سے نجات دے۔

یعنی انہیں ہم پر غالب نہ کر تا کہ وہ یہ گمان نہ کریں کہ وہ حق پر ہیں۔ اور ان کے ظلم و ستم سے (ہمیں) بچا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(اللہ کے دشمنوں کے خلاف)

وَ قَالَ مُوْسٰی رَبَّنَآ اِنَّكَ اٰتَیْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَاَهٗ زِیْنَةً وَّ اَمْوَالًا فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا ۙ رَبَّنَا لِیُضِلُّوْا عَنْ سَبِیْلِكَ ۚ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰۤی اَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ فَلَا یُؤْمِنُوْا حَتّٰی یَرَوُا الْعَذَابَ الْاَلِیْمَ O

﴿سورہ یونس (مکی) آیت: ۸۸، قرآنی ترتیب: ۱۰، نزولی ترتیب: ۵۱﴾

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی "اے ہمارے رب، تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں زینت اور اموال سے نواز رکھا ہے۔ اے رب کیا اس لئے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں اے رب ان کے مال غارت کر دے اور ان کے دلوں پر ایسی مہر کر دے کہ وہ ایمان نہ لائیں جب تک کہ دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔

(اس سے پہلے) کی آیات حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دعوت کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ دعا زمانۂ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے کی ہے۔ بیچ میں کئی برس کا طویل فاصلہ ہے جس کی تفصیلات کو یہاں نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ دوسرے مقامات پر قرآن مجید میں ان بیچ کے دور کا مفصل بیان ہوا ہے۔

زینت: یعنی ٹھاٹھ باٹھ، شان و شوکت اور تمدن و تہذیب کی وہ خوشنمائی جس کی وجہ سے دنیا ان پر اور ان کے طور طریقوں پر ریجھتی ہے۔ اور ہر شخص کا دل چاہتا ہے کہ ویسا ہی بن جائے جیسے وہ ہیں۔

اموال: یعنی ذرائع اور وسائل جن کی فراوانی کی وجہ سے وہ اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے کے لئے ہر طرح کی آسانیاں رکھتے ہیں اور جن کے فقدان کی وجہ سے اہل حق اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے سے عاجز رہ جاتے ہیں۔

جیسا کہ ہم ابھی بتا چکے ہیں یہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زمانہ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے میں کی تھی اور اس وقت کی تھی جب پے در پے نشانات دیکھ لینے اور دین کی حجت پوری ہو جانے کے بعد بھی فرعون اور اس کے اعیان سلطنت حق کی دشمنی پر انتہائی ہٹ دھرمی کے ساتھ جمے رہے۔ ایسے موقع پر پیغمبر جو بددعا کرتا ہے وہ ٹھیک وہی ہوتی ہے جو کفر پر اصرار کرنے والوں کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے۔ یعنی یہ کہ پھر انہیں ایمان کی توفیق نہ بخشی جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے دعا میں عرض کیا۔ اے ہمارے رب (ہم کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ) آپ نے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو سامان تجمل اور طرح طرح کے مال دنیوی زندگی میں، اے ہمارے رب اسی واسطے دیے ہیں کہ وہ آپ کی راہ سے (لوگوں کو) گمراہ کریں۔ اے ہمارے رب، ان کے مالوں کو نیست و نابود کر دیجئے اور ان کے دلوں کو (زیادہ) سخت کر دیجئے (جس سے ہلاکت کے مستحق ہو جائیں)۔ سو یہ ایمان نہ لانے پاویں۔ یہاں تک کہ عذاب الیم (کے مستحق ہو کر اس) کو دیکھ لیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے کہا، اے ہمارے پروردگار تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں (بہت سا) ساز و برگ اور مال و زر دے رکھا ہے۔ اے پروردگار ان کا مآل یہ ہے کہ تیرے رستے سے گمراہ کر دیں۔ اے پروردگار ان کے مال کو برباد کر دے اور ان کے دلوں کو سخت کر دے۔ کہ ایمان نہ لائیں جب تک عذاب الیم نہ دیکھ لیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور کہا موسیٰ علیہ السلام نے اے رب ہمارے تو نے دی ہے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو رونق اور مال، دنیا کی زندگی میں۔ اے رب اس واسطے کہ بہکائیں تیری راہ سے۔ اے رب مٹا دے ان کے مال اور سخت کر دے ان کے دل کو کہ ایمان نہ لائیں جب تک دیکھ لیں عذاب دردناک۔

زینۃً و اموالاً: یعنی ہر قسم کا سامان رونق و آسائش کا دیا۔ مثلاً حسن صورت، سواری، عمدہ پوشاک، اثاث البیت وغیرہ۔ اور مال و دولت کے خزانے سونے چاندی وغیرہ کی کانیں عطا فرمائیں۔

لیضلّوا: اگر یضلّوا میں لام تعلیل لیاجائے تو مطلب یہ ہے کہ تکوینی طور پر یہ سامان ان نابکاروں کو اس لئے دیا گیا کہ مغرور ہو کر خود گمراہ ہوں اور دوسروں کو گمراہ کرنے کی کوشش میں خرچ کریں۔ بڑی آزادی سے دل کھول کر زور لگائیں، آخر میں دیکھ لیں گے کہ وہ کچھ بھی کام نہ آیا۔ جب خالق خیر و شر کا اللہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ "خلق شر" میں بھی مجموعہ عالم کے اعتبار سے کوئی حکمت ضرور ہو گی۔ وہ ہی حکمت شریروں کو اس قدر سامان دیے جانے میں سمجھ لیجئے۔ **کلا نمد ھولاء و ھولاء من عطاء ربك** (بنی اسرائیل)، **انما نملی لھم لیزدادوا اثما** (آل عمران)۔۔۔ بعض مفسرین نے لیضلوا میں "لام عاقبۃ" لیا ہے جیسے **فالتقطہ ال فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا** میں "لام عاقبۃ" ہے۔ اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ یہ سامان دیا تو اس لئے تھا کہ امور خیر میں خرچ کریں اور نعمتوں کو لے کر منعم حقیقی کو پہچانیں۔ اس کے شکرگذار بندے بنیں مگر اس کے برخلاف انہوں نے اپنی بدبختی سے خدا کی نعمتوں کو لوگوں کے بہکانے اور گمراہ کرنے میں ایسا بیدریغ خرچ کیا گویاوہ اسی کام کے لئے ان کو دی گئی تھیں، اس تفسیر پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

جب موسیٰ علیہ السلام مدت دراز تک ہر طرح ہدایت کر چکے اور عظیم الشان معجزات دکھا چکے مگر معاندین کا جحود و عناد بڑھتا ہی رہاحتی کہ تجربہ اور طول صحبت یا وحی الٰہی سے پوری طرح ثابت ہو گیاکہ یہ لوگ کبھی ایمان لانے والے نہیں، تب ان کی ہلاکت کی دعا فرمائی، تا ان کی گندگی سے دنیا جلد پاک ہو اور دوسروں کے لئے ان کی بدانجامی باعث عبرت بنے۔ آپ نے بددعا کی کہ خداوندا ان کے اموال کو تباہ اور ملیامیٹ کر دے اور ان کے دلوں پر سخت گرہ لگا دے جن میں کبھی ایمان و یقین نفوذ نہ کرے۔ بس اسی وقت یقین حاصل ہو جب اپنی آنکھوں سے عذاب الیم کا مشاہدہ کر لیں۔ یہ دعا ان کے حق میں ایسے سمجھو جیسے ابلیس کو "لعنت اللہ" یا کفار کو خذلھم اللہ کہا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی معلونیت و خذلان کا قطعی فیصلہ پیشتر سے کیا جا چکا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے آیت کی تقریر دوسری طرز سے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں "سچے ایمان کی ان سے امید نہ تھی مگر جب کچھ آفت پڑتی تو جھوٹی زبان سے کہتے کہ اب ہم مانیں گے، اس میں عذاب تھم جاتا کام فیصل نہ ہوتا۔ دعا اس واسطے مانگی کہ یہ جھوٹا ایمان نہ لائیں۔ دل ان کے سخت رہیں تا کہ عذاب پڑ چکے اور کام فیصل ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے عرض کی اے رب ہمارے تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو آرائش اور مال دنیا کی زندگی میں دیئے۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ تیری راہ سے بہکاویں۔ اے رب ہمارے ان کے مال برباد کر دے اور ان کے دل سخت کر دے کہ ایمان نہ لائیں۔ جب تک دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔

زینۃ و اموالا: عمدہ لباس، نفیس فرش، قیمتی زیور، طرح طرح کے سامان۔

ربّنا اطمس علیٰ اموالھم: کہ وہ تیری نعمتوں پر بجائے شکر کے جری ہو کر معصیت کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ دعا قبول ہوئی اور فرعونیوں کے درہم و دینار وغیرہ پتھر ہو کر رہ گئے حتی کہ پھل اور کھانے کی چیزیں بھی۔ اور یہ ان نو نشانیوں میں سے ایک ہے جو حضرت موسیٰ

علیہ السلام کو دی گئی تھیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام ان لوگوں کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے تب آپ نے ان کے لئے یہ دعا کی اور ایسا ہی ہوا کہ وہ غرق ہونے کے وقت تک ایمان نہ لائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفر پر مرنے کی دعا کرنا کفر نہیں ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(کشتی میں سوار ہوتے وقت)

بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖهَا وَ مُرْسٰهَا ؕ اِنَّ رَبِّیْ لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ○

﴿سورہ ہود (مکی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲﴾

ترجمہ: اللہ ہی کے نام سے ہے اس کا چلنا بھی اور اس کا ٹھہرنا بھی، میرا رب بڑا غفور و رحیم ہے۔

یہ ہے مومن کی اصلی شان۔ وہ عالمِ اسباب میں ساری تدابیر قانون فطرت کے مطابق اسی طرح اختیار کرتا ہے جس طرح اہل دنیا کرتے ہیں، مگر اس کا بھروسہ ان تدبیروں پر نہیں بلکہ اللہ پر ہوتا ہے اور وہ خوب سمجھتاہے کہ اس کی کوئی تدبیر نہ تو ٹھیک شروع ہو سکتی ہے، نہ ٹھیک چل سکتی ہے اور نہ آخری مطلوب تک پہنچ سکتی ہے جب تک اللہ کا فضل اور اس کا رحم و کرم شامل حال نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا (سب) اللہ ہی کے نام سے ہے۔ بالیقین میرا رب غفور ہے رحیم ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانویؒ)

○

ترجمہ: خدا کا نام لے کر (کہ اسی کے ہاتھ میں) اس کا چلنا اور ٹھہرنا (ہے)۔ بے شک میرا پروردگار بخشنے والا مہربان ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا اور ٹھہرنا۔ تحقیق میرا رب ہے بخشنے والا مہربان۔

نوح علیہ السلام نے اپنے ساتھیوں کو فرمایا کہ بنام خدا کشتی پر سوار ہو جاؤ، کچھ فکر مت کرو اس کا چلنا اور ٹھہرنا سب خدا کے اذن و حکم اور اس کے نام کی برکت سے ہے۔ غرقابی کا کوئی اندیشہ نہیں۔ میرا پروردگار

مومنین کی کوتاہیوں کو معاف کرنے والا اور ان پر بے حد مہربان ہے۔ وہ اپنے فضل سے ہم کو صحیح سلامت اتارے گا۔ اس آیت سے نکلتا ہے کہ کشتی وغیرہ پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ کہنا چاہیئے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ کے نام پر اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا۔ بے شک میرا رب ضرور بخشنے والا مہربان ہے۔

اس میں تعلیم ہے کہ بندے کو چاہیئے کہ جب کوئی کام کرنا چاہے تو اس کو 'بسم اللہ' پڑھ کر شروع کرے تا کہ اس کام میں برکت ہو اور وہ سبب فلاح ہو۔ ضحاک نے کہا کہ جب حضرت نوح علیہ السلام چاہتے تھے کہ کشتی چلے تو 'بسم اللہ' فرماتے تھے کشتی چلنے لگتی تھی۔ اور جب چاہتے تھے کہ ٹھہر جائے 'بسم اللہ' فرماتے تھے، ٹھہر جاتی تھی۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

فرشتوں کی دعا
(رحمت و برکت کے لئے)

رَحْمَتُ اللّٰهِ وَ بَرَكٰتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ ؕ اِنَّهٗ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ○

﴿سورہ ہود (مکی) آیت: ۷۳، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲﴾

ترجمہ: ابراہیم کے گھر والو، تم پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں اور یقیناً اللہ نہایت قابل تعریف اور بڑی شان والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اس خاندان کے لوگو تم پر تو اللہ کی (خاص) رحمت اور اس کی (انواع قسم کی) برکتیں (نازل ہوتی رہتی) ہیں۔ بے شک وہ (اللہ تعالیٰ) تعریف کے لائق (اور) بڑی شان والا ہے۔

وہ بڑے سے بڑا کام کر سکتا ہے پس بجائے تعجب کے اس کی تعریف اور شکر میں مشغول ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے اہل بیت تم پر خدا کی رحمت اور اس برکتیں ہیں۔ وہ سزاوار تعریف اور بزرگوار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اے گھر والو، تحقیق اللہ ہے تعریف کیا گیا بڑائیوں والا۔

یعنی جس گھرانے پر خدا کی اس قدر رحمتیں اور برکتیں نازل رہیں ہیں اور جنہیں ہمیشہ معجزات و خوارق دیکھنے کا اتفاق ہوتا رہا، کیا ان کے لئے یہ کوئی تعجب کا مقام ہے؟ ان کا تعجب کرنا خود قابل تعجب ہے۔ انہیں لائق ہے کہ بشارت سن کر تعجب کی جگہ خدا کی تحمید و تمجید کریں کہ سب بڑائیاں اور خوبیاں اسی کی ذات میں جمع ہیں۔ (تنبیہ) بعض محققین نے لکھا ہے کہ نمازوں میں جو درود شریف پڑھتے ہیں اس کے الفاظ میں اس آیت سے اقتباس کیا گیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں تم پر اس گھر والو، بے شک وہی ہے سب خوبیوں والا عزت والا۔

فرشتوں کے کلام کے معنی یہ ہیں کہ تمہارے لئے کیا جائے تعجب ہے تم اس گھر میں ہو جو معجزات اور خوارق عادات اور اللہ تعالیٰ کی رحمتوں اور برکتوں کا مورد بنا ہوا ہے۔ اس آیت سے ثابت ہوا کہ بیبیاں اہل بیت میں داخل ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا
(کسی کو الوداع کرتے وقت)

فَاللّٰهُ خَيْرٌ حٰفِظًا ۖ وَّ هُوَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِيْنَ۝

﴿سورہ یوسف (مکی) آیت: ۶۴، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳﴾

ترجمہ: اللہ ہی بہتر محافظ ہے اور وہ سب سے بڑھ کر رحم فرمانے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: سو اللہ (کے سپرد وہی) سب سے بڑھ کر نگہبان ہے اور وہ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: سو خدا ہی بہتر نگہبان ہے اور وہ سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: سو اللہ بہتر ہے نگہبان، اور وہی ہے سب مہربانوں سے مہربان۔

یعنی یہ ہی الفاظ "وانا له محافظون" تم نے یوسفؑ کو ساتھ لے جاتے وقت کہے تھے۔ پھر تمہارے وعدے کا کیا اعتبار ہو۔ ہاں اس وقت ضرورت شدید ہے۔ جس سے اغماض نہیں کیاجا سکتا۔ اس لئے تمہارے ساتھ بھیجنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ سو میں اس کو خدا کی حفاظت میں دیتاہوں۔ وہ ہی اپنی مہربانی سے اس کی حفاظت کرے گا اور مجھ کو یوسف کی جدائی کے بعد دوسری مصیبت سے بچائے گا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: تو اللہ سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا
(حسنِ خاتمہ کیلئے)

رَبِّ قَدْ اٰتَیْتَنِیْ مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِیْ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ ۚ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۫ اَنْتَ وَلِیّٖ فِی الدُّنْیَا وَ الْاٰخِرَةِ ۚ تَوَفَّنِیْ مُسْلِمًا وَّ اَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ O

﴿سورہ یوسف (مکی) آیت: ۱۰۱، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳﴾

ترجمہ: اے میرے رب تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھ کو باتوں کی تہہ تک پہنچنا سکھایا۔ زمین و آسمان کے بنانے والے، توہی دنیا اور آخرت میں میرا سرپرست ہے، میرا خاتمہ اسلام پر کر اور انجام کار مجھے صالحین کے ساتھ ملا۔

یہ چند فقرے جو حضرت یوسفؑ کی زبان سے اس وقت نکلے ہیں ہمارے سامنے عجیب دلکش نقشہ پیش کرتے ہیں۔ صحرائی گلہ بانوں کے خاندان کا ایک فرد جس کو خود اس کے بھائیوں نے حسد کے مارے ہلاک کر دینا چاہا تھا۔ زندگی کے نشیب و فراز دیکھتا ہوا بالاخر دنیوی عروج کے انتہائی مقام پر پہنچ گیا ہے۔ اس کے قحط زدہ اہل خاندان اب اس کے دستِ نگر ہو کر اس کے حضور آئے ہیں اور وہ حاسد بھائی بھی جو اس کو مار ڈالناچاہتے تھے، اس کے تخت شاہی کے سامنے سرنگوں کھڑے ہیں۔ یہ موقع دنیاکے عام دستور کے مطابق فخر جتانے، ڈینگیں مارنے، گلے اور شکوے کرنے اور طعن و ملامت کے تیر برسانے کا تھا مگر ایک سچا خداپرست انسان اس موقع پر کچھ دوسرے ہی اخلاقی مظاہرے کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اپنے اس عروج پر فخر کرنے کی بجائے خدا کے احسان کا اعتراف کرتا ہے جس نے اسے یہ مرتبہ دیا۔ وہ خاندان والوں کے اس ظلم و ستم پر کوئی ملامت نہیں کرتا جو اوائل عمر میں انہوں نے اس پر کیے تھے۔ اسکے برعکس وہ اس بات شکر ادا کرتا ہے کہ خدا نے اتنے دنوں کی جدائی کے بعد ان

لوگوں کو مجھ سے ملایا۔ وہ حاسد بھائیوں کے خلاف شکایت کا ایک لفظ بھی زبان سے نہیں نکالتا۔ حتی کہ یہ بھی نہیں کہتا کہ انہوں نے میرے ساتھ برائی کی۔ بلکہ ان کی صفائی خود ہی اس طرح پیش کرتا ہے کہ شیطان نے میرے اور ان کے درمیان برائی ڈال دی تھی۔ اور پھر اسی برائی کے بھی برے پہلو چھوڑ کر اس کا یہ اچھا پہلو پیش کرتا ہے کہ خدا جس مرتبے پر مجھے پہنچانا چاہتا تھا اس کے لئے یہ لطیف تدبیر اس نے فرمائی۔ یعنی بھائیوں سے جو کچھ شیطان نے کروایا اس میں حکمت الٰہی کی طرف سے میرے لئے خیر تھی۔ چند الفاظ میں یہ سب کچھ کہہ جانے کے بعد وہ بے اختیار اپنے خدا کے آگے جھک جاتا ہے۔ اس کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس نے اسے بادشاہی دی۔ اور وہ قابلیتیں بخشیں جن کی بدولت میں قید خانے میں سڑنے کی بجائے آج دنیا کی سب سے بڑی سلطنت پر فرمانروائی کر رہا ہوں۔ اور آخر میں خدا سے کچھ مانگتا ہے تو یہ کہ دنیا میں جب تک زندہ رہوں تیری بندگی اور غلامی پر ثابت قدم رہوں۔ اور جب اس دنیا سے رخصت ہوں تو مجھے نیک بندوں کے ساتھ ملایا جائے۔ کس قدر بلند اور کس قدر پاکیزہ ہے یہ نمونہ سیرت کا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار آپ نے مجھ کو سلطنت کا بڑا حصہ دیا اور مجھ کو خوابوں کی تعبیر دینا تعلیم فرمایا۔ (جو کہ علم عظیم ہے) اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے آپ میرے کارساز ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ مجھ کو پوری فرمانبرداری کی حالت میں اٹھا لیجئے اور مجھ کو خاص نیک بندوں میں شامل کر دیجئے۔

یعنی جس طرح میرے سب کام بنا دیئے کہ سلطنت دی، علم دیا، اسی طرح آخرت کے بھی کام بنا دیجئے اور میرے بزرگوں میں جو انبیاء اعزام ہوئے ہیں ان میں مجھ کو پہنچا دیجئے۔

اشتیاق موت کا اگر شوقاً الی لقاء اللہ ہو تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار تو نے مجھ کو حکومت سے بہرہ دیا اور خوابوں کی تعبیر کا علم بخشا۔ اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا کارساز ہے۔ تو مجھے (دنیا سے) اپنی اطاعت (کی حالت) میں اٹھائیو اور (آخرت میں) اپنے نیک بندوں میں داخل کی جیو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب تو نے دی مجھ کو کچھ حکومت اور سکھایا مجھ۔کو کچھ پھیرنا باتوں کا۔ اے پیدا کرنے والے آسمان اور زمین کے تو میرا کارساز ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ موت دے مجھ کو اسلام پر۔ اور ملا مجھ کو نیک بختوں میں۔

توفّنی مسلماً: یا تو لقاء اللہ کے شوق میں فی الحال موت کی تمنا کی یا یہ مطلب ہے کہ جب کبھی موت آئے

اسلام (یعنی کامل تسلیم و رضا) پر آئے۔

و الحقنی بالصالحین: یہ لفظ ایسے ہیں کہ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مرض الموت میں فرماتے تھے **اللھم فی الرفیق الا علی**۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں "علم کامل پایا، دولت کامل پائی، اب شوق ہوا اپنے باپ دادا کے مراتب کا"۔ گویا **الحقنی بالصالحین** سے یہ غرض ہوئی کہ میرا مرتبہ اسحاقؑ و ابراہیمؑ کے مراتب سے ملا دے۔ حضرت یعقوبؑ کی زندگی تک ملکی انتظامات میں رہے۔ ان کی وفات کے بعد اپنے اختیار سے چھوڑ دیا۔ مفسرین لکھتے ہیں کہ حضرت یعقوبؑ نے وصیت فرمائی تھی کہ میری لاش "شام" لے جاکر دفن کرنا۔ چنانچہ جنازہ وہیں لے گئے حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب بنی اسرائیل مصر سے نکلیں کے اس وقت میری لاش بھی اپنے ہمراہ لے جائیں۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب بنی اسرائیل کو لے کر مصر سے نکلے، حضرت یوسفؑ کا تابوت بھی ساتھ لے گئے۔ واللہ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب بے شک تو نے مجھے ایک سلطنت دی اور مجھے کچھ باتوں کا انجام نکالنا سکھایا۔ اے آسمانوں اور زمین کے بنانے والے تو میرا کام بنانے والا ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ مجھے مسلمان اٹھا اور ان سے ملا جو تیرے قرب خاص کے لائق ہیں۔

حضرت ابراہیم و حضرت اسحاق و حضرت یعقوب علیہا السلام انبیاء سب معصوم ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی، یہ دعا تعلیم امت کے لئے ہے کہ وہ حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام اپنے والد ماجد کے بعد تئیس سال رہے۔ اس کے بعد آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کے مقام دفن میں اہل مصر کے اندر سخت اختلاف واقع ہوا۔ ہر محلّہ والے حصول برکت کے لئے اپنے ہی محلّہ میں دفن کرنے پر مصر تھے۔ آخر یہ رائے قرار پائی کا آپ کو دریائے نیل مین دفن کیا جائے تاکہ پانی آپ کی قبر سے چھوتا ہوا گزرے اور اس کی برکت سے تمام اہل مصر فیض یاب ہوں۔ چنانچہ آپ کو سنگ رخام یا سنگ مرمر کے صندوق میں دریائے نیل کے اندر دفن کیا گیا اور آپ وہیں رہے۔ یہاں تک کہ چار سو برس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ ولسلام نے آپ کا تابوت شریف نکالا اور آپ کو آپ کے آبائے کرام کے پاس ملک شام میں دفن کیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا

(شہر مکہ کی فضیلت، اپنی اولاد، والدین، مومنین کی مغفرت اور قبولیتِ اعمال کے لئے)

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّ اجْنُبْنِیْ وَ بَنِیَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَO رَبِّ اِنَّهُنَّ

اَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ ۚ فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ ۚ وَ مَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِكَ الْمُحَرَّمِ ۙ رَبَّنَا لِیُقِیْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِیْۤ اِلَیْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّهُمْ یَشْكُرُوْنَ ۝ رَبَّنَاۤ اِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِیْ وَ مَا نُعْلِنُ ؕ وَ مَا یَخْفٰی عَلَی اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ فِی الْاَرْضِ وَ لَا فِی السَّمَآءِ ۝ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَی الْكِبَرِ اِسْمٰعِیْلَ وَ اِسْحٰقَ ؕ اِنَّ رَبِّیْ لَسَمِیْعُ الدُّعَآءِ ۝ رَبِّ اجْعَلْنِیْ مُقِیْمَ الصَّلٰوةِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ ۖۗ رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَآءِ ۝ رَبَّنَا اغْفِرْ لِیْ وَ لِوَالِدَیَّ وَ لِلْمُؤْمِنِیْنَ یَوْمَ یَقُوْمُ الْحِسَابُ ۝ ۧ

﴿سورہ ابراہیم (مکی) آیات: ۳۵۔۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۴، نزولی ترتیب: ۷۲﴾

ترجمہ: یاد کرو وہ وقت جب ابراہیمؑ نے دعا کی تھی کہ "پروردگار، اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو بُت پرستی سے بچا۔ پروردگار، ان بتوں نے بہتوں کو گمراہی میں ڈالا ہے۔ (ممکن ہے کہ میری اولاد کو بھی یہ گمراہ کر دیں لہٰذا ان میں سے) جو میرے طریقے پر چلے وہ میرا ہے اور جو میرے خلاف طریقہ اختیار کرے تو یقیناً تو درگزر کرنے والا مہربان ہے۔ پروردگار، میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے۔ پروردگار، یہ میں نے اس لئے کیا ہے کہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں، لہٰذا تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا اور انہیں کھانے کو پھل دے۔ شاید کہ یہ شکرگزار بنیں۔پروردگار تو جانتا ہے جو کچھ ہم چھپاتے ہیں اور جو کچھ ظاہر کرتے ہیں"۔۔۔ اور واقعی اللہ سے کچھ بھی چھپاہوا نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمانوں میں ۔۔۔ "شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے اس بڑھاپے میں اسماعیل اور اسحاق جیسے بیٹے دیے، حقیقت یہ ہے کہ میرا رب ضرور دعا سنتا ہے۔ اے میرے پروردگار مجھے نماز قائم کرنے والا بنا اور میری اولاد میں بھی (ایسے لوگ اٹھا جو یہ کام کریں)۔ پروردگار میرے میری دعا قبول کر مجھے اور میرے والدین کو اور سب ایمان لانے والوں کو اس دن معاف کر دیجیو جبکہ حساب قائم ہو گا۔

عام احسانات کا ذکر کرنے کے بعد اب ان خاص احسانات کا ذکر کیاجا رہا ہے جو اللہ تعالیٰ نے قریش پر کیے تھے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایا جا رہا ہے کہ تمہارے باپ ابراہیمؑ نے یہاں لا کر کن تمناؤں کے ساتھ تمہیں بسایا تھا۔ اس کی دعاؤں کے جواب میں کیسے کیسے احسانات ہم نے تم پر کیے اور اب تم اپنے باپ کی تمناؤں اور اپنے رب کے احسانات کا جواب کن گمراہیوں اور بداعمالیوں سے دے رہے ہو۔

ھذاالبلد: یعنی مکہ۔

انّھنّ اضللن کثیراً من النّاس: یعنی خدا سے پھیر کر اپنا گرویدہ کیا ہے یہ مجازی کلام ہے۔ بت چونکہ بہتوں کی گمراہی کے سبب بنے ہیں اس لیے گمراہ کرنے کے فعل کو ان کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔

فمن تبعنی فانه منّی ج ومن عصانی فانك غفور رحیم: حضرت ابراہیمؑ کی کمال درجہ نرم دلی اور نوع انسانی کے حال پر ان کی انتہائی شفقت ہے کہ وہ کسی حال میں بھی انسان کو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوتے نہیں دیکھ سکتے بلکہ آخر وقت تک عفو و درگزر کی التجا کرتے رہتے ہیں۔ رزق کے معاملہ میں تو انہوں نے یہاں تک کہہ دینے میں دریغ نہ فرمایا کہ **وارزق اھله من الثمرات من امن منھم باللہ والیوم الاخر** لیکن جہاں آخرت کی پکڑ کا سوال آیا وہاں

ان کی زبان سے یہ نہ نکلا کہ جو میرے طریقے کے خلاف چلے اسے سزا دے ڈالیو، بلکہ کہا تو یہ کہا ان کے معاملہ میں کیا عرض کروں، تو غفور رحیم ہے۔ اور یہ کچھ اپنی ہی اولاد کے ساتھ اس سراپا رحم و شفقت انسان کا مخصوص رویہ نہیں ہے، بلکہ جب فرشتے قوم لوط جیسی بدکار قوم کو تباہ کرنے جا رہے تھے اس وقت بھی اللہ تعالیٰ بڑی محبت کے انداز میں فرماتا ہے کہ "ابراہیم ہم سے جھگڑنے لگا"۔ (ہود: ۷۴) یہی حال حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ان کے رو در رو عیسائیوں کی گمراہی ثابت کر دیتا ہے تو وہ عرض کرتے ہیں کہ "اگر حضور ان کو سزا دیں تو یہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ بالادست اور حکیم ہیں۔ (المائدہ:۱۱۸)

فاجعل افئدة من النّاس تهوى اليهم وارزقهم من الثمرات: یہ اسی دعا کی برکت ہے کہ پہلے سارا عرب مکہ کی طرف حج اور عمرے کے لیے کھچ کر آتا تھا اور اب دنیا بھر کے لوگ کھچ کھچ کر وہاں جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی اسی دعا کی برکت ہے کہ ہر زمانے میں ہر طرح کے پھل غلے اور دوسرے سامانِ رزق وہاں پہنچتے رہتے ہیں، حالانکہ اس وادی غیر ذی زرع میں جانوروں کے لیے چارہ تک پیدا نہیں ہوتا۔

ربنّا انّك تعلم ما نخفي و ما نعلن: یعنی خدایا جو میں زبان سے کہہ رہا ہوں وہ بھی تو سن رہا ہے اور جو جذبات میرے دل میں چھپے ہوئے ہیں ان سے بھی تو واقف ہے۔

و ما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء: یہ جملہ معترضہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کے قول کی تصدیق میں فرمایا ہے۔

ربنا اغفرلي ولوالدي: حضرت ابراہیم نے اس دعا میں اپنے باپ کو اس وعدے کی بنا پر شریک کر لیا تھا جو انہوں نے وطن سے نکلتے وقت کیا تھا کہ سا ستغفرلك ربي (مریم: ۴۷) مگر بعد میں جب انہیں احساس ہوا کہ وہ تو اللہ کا دشمن تھا تو انہوں نے اس سے صاف تبرّیٰ فرما دی۔ (التوبہ آیت ۱۱۴)

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور جبکہ ابراہیمؑ نے کہا، اے میرے رب اس شہر (مکہ) کو امن والا بنا دیجئے اور مجھ کو اور میرے خاص فرزندوں کو بتوں کی عبادت سے بچائے رکھیئے۔ اے میرے پروردگار ان بتوں نے بہتیرے آدمیوں کو گمراہ کر دیا، پھر جو شخص میری راہ پر چلے گا وہ تو میرا ہے ہی اور جو شخص (اس بات میں) میرا کہنا نہ مانے سو آپ تو کثیرالمغفرت (اور) کثیرالرحمت ہیں۔ اے ہمارے پروردگار میں اپنی اولاد کو معظم گھر کے قریب ایک (کف دست) میدان میں جو زراعت کے قابل نہیں آباد کرتا ہوں۔ اے ہمارے رب تا کہ وہ لوگ نماز کا اہتمام رکھیں تو آپ کچھ لوگوں کے قلوب ان کی طرف مائل کر دیجئے، اور ان کو (محض اپنی قدرت سے) پھل کھانے کو دیجئے تا کہ یہ لوگ شکر کریں۔ اے ہمارے رب آپ کو تو سب کچھ معلوم ہے جو کچھ ہم اپنے دل میں رکھیں اور جو ظاہر کر دیں۔ اور اللہ تعالیٰ سے (تو) کوئی چیز بھی مخفی نہیں، نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ تمامی حمد (و ثنا) خدا کے لئے (سزاوار) ہے جس نے مجھ کو بڑھاپے میں اسمٰعیلؑ اور اسحٰقؑ (دو بیٹے) عطا فرمائے۔ حقیقت میں میرا رب دعا کا بڑا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھ کو بھی نماز کا (خاص) اہتمام رکھنے والا رکھیئے اور میرے اولاد میں بھی بعضوں

کو۔ اے ہمارے رب اور میری (یہ) دعا قبول کیجئے۔ اے ہمارے رب، میری مغفرت کر دیجئے اور میرے ماں باپ کی بھی اور کل مومنین کی بھی، حساب قائم ہونے کے دن۔

واذ قال ابراھیم: حضرت اسماعیلؑ اور حضرت حاجرہؓ کو بحکم الٰہی میدانِ مکہ میں لا کر رکھنے کے وقت۔

فانك غفور رحیم: مقصود اس دعا سے شفاعت مومنین کے لئے اور طلب ہدایت غیر مومنین کے لئے ہے۔

بیتك المحرم: یعنی خانہ کعبہ۔

فاجعل افئدة من الناس تھوی الیھم: تا کہ آبادی پُررونق ہو جاوے۔

ربنا انك تعلم: یہ دعائیں محض عبودیت و افتقار کے لئے ہیں۔ آپ کو اپنی حاجات کی اطلاع کے لئے نہیں۔

یوم یقوم الحساب: یعنی قیامت کے دن۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ میرے پروردگار اس شہر کو (لوگوں کے لئے) امن کی جگہ بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو اس بات سے کہ بتوں کی پرستش کرنے لگیں بچائے رکھ۔ اے پروردگار انہوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔ سو جس شخص نے میرا کہا مانا وہ میرا ہے اور جس نے میری نافرمانی کی تو تُو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار میں نے اپنی اولاد میدان (مکہ) میں جہاں کھیتی نہیں تیرے عزت (و ادب) والے گھر کے پاس لا بسائی ہے۔ اے پروردگار تا کہ یہ نماز پڑھیں تو لوگوں کے دلوں کو ایسا کر دے کہ ان کی طرف جھکے رہیں اور ان کو میووں سے روزی دے تا کہ (تیرا) شکر کریں۔ اے پروردگار جو بات ہم چھپاتے اور جو ظاہر کرتے ہیں تو سب جانتا ہے اور خدا سے کوئی چیز مخفی نہیں (نہ) زمین میں نہ آسمان میں۔ خدا کا شکر ہے جس نے مجھ کو بڑی عمر میں اسمٰعیل اور اسحاق بخشے۔ بے شک میرا پروردگار دعا سننے والا ہے۔ اے پروردگار مجھ کو (ایسی توفیق عنایت) کر کہ نماز پڑھتا رہوں اور میری اولاد کو بھی (یہ توفیق بخش) اے پروردگار میرے مری دعا قبول کر۔ اے پروردگار حساب کتاب کے دن مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور مومنوں کو مغفرت کیجیو۔

یعنی تجھ سے ہو سکتا ہے کہ تو ان گناہگاروں کو توفیق توبہ کی دے کر ان کے گناہ بخش دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور جس وقت کہا ابراہیم نے اے رب کر دے اس شہر کو امن والا اور دور رکھ مجھ کو اور میری اولاد کو اس بات سے کہ ہم پوجیں مورتوں کو۔ اے رب انہوں نے گمراہ کیا بہت لوگوں کو سو جس نے پیروی کی میری سو وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہنا نہ مانا سو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے رب میں نے بسایا ہے اپنی ایک اولاد کو میدان میں کہ جہاں کھیتی نہیں تیرے محترم گھر کے پاس۔ اے رب ہمارے تا کہ قائم رکھیں نماز کو، سو رکھ بعضے لوگوں کے دل کہ مائل ہوں ان کی طرف اور روزی دے ان کو میووں سے شاید وہ شکر کریں۔ اے رب ہمارے تُو تو جانتا ہے جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپا کر اور جو کچھ کرتے ہیں دکھا کر اور مخفی نہیں اللہ پر کوئی چیز زمین

میں نہ آسمان میں۔ شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسمٰعیل اور اسحٰق بے شک میرا رب سنتا ہے دعا کو۔ اے پروردگار کر مجھ کو کہ قائم رکھوں نماز اور میری اولاد میں سے بھی، اے میرے رب اور قبول کر میری دعا۔ اے میرے رب بخش مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور سب ایمان والوں کو جس دن کہ قائم ہو حساب۔

و اذقال ابراهیم: روسائے قریش جن کی ناشکر گذاری اور شرک و کفر کا بیان اوپر الم ترا الی الذین بدلوا نعمة الله الخ میں ہوا تھا، انہیں ابراہیم علیہ السلام کا قصہ یاد دلا کر متنبہ کرتے ہیں کہ تم جن کی اولاد میں ہونے کی وجہ سے کعبۃ اللہ اور حرم شریف کے مجاور بنے بیٹھے ہو، انہوں نے اس کعبہ کی بنیاد خالص توحید پر رکھی تھی، ان ہی کی دعاؤں سے خداتعالیٰ نے یہ شہر (مکہ) آباد کیا اور پتھریلے ریگستان میں ظاہری و باطنی نعمتوں کے ڈھیر لگا دیے۔ وہ دنیا سے یہ ہی دعائیں اور وصیتیں کرتے ہوئے رخصت ہوئے کہ ان کی اولاد شرک کا طریقہ اختیار نہ کرے۔ اب تم کو سوچنا اور شرمانا چاہیئے کہ کہاں تک ان کی وصایا کا پاس کیا یا ان کی دعاء سے حصہ پایا اور کس حد تک خداتعالیٰ کے احسانات پر شکرگذار ہوئے۔

رب اجعل هذا البلد امناً واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام: یعنی مکہ کہ "حرم امن" بنا دے (چنانچہ خدانے بنا دیا) نیز مجھ کو اور میری اولاد کو ہمیشہ بت پرستی سے دور رکھ۔ غالباً یہاں "اولاد" سے خاص صلبی اولاد مراد ہے۔ سو آپ کی صلبی اولاد میں یہ مرض نہیں آیا اور اگر عام ذریت مراد ہو تو کہا جائے گا کہ دعا بعض کے حق میں قبول نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ حضرت ابراہیمؑ معصوم پیغمبر تھے، مگر یہ دعا کا ادب ہے کہ دوسروں سے پہلے آدمی اپنے لئے دعا کرے۔ اس قسم کی دعائیں جو انبیاء سے منقول ہوں ان میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ پیغمبروں کی عصمت بھی خود ان کی پیدا کی ہوئی نہیں بلکہ حق تعالیٰ کی حفاظت و صیانت سے ہے۔ اس لئے وہ ہمیشہ اسی کی طرف التجا کرتے ہیں جو ان کی عصمت کا ضامن و کفیل ہوا ہے۔ (تنبیہ) حافظ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ کے نزدیک ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعائیں مکہ کی آبادی اور تعمیر کعبہ کے بعد کی ہیں: سورۂ بقرہ میں اول پارہ کے ختم پر جس دعا کا ذکر ہے وہ البتہ بنائے کعبہ کے وقت حضرت اسمٰعیلؑ کی معیت میں ہوئی۔ یہ دعائیں اس کے بہت زمانہ بعد پیرانہ سالی میں کی گئیں۔

انهن اضللن کثیرا من الناس: یعنی یہ پتھر کی مورتیاں بہت آدمیوں کی گمراہی کا سبب ہوئیں۔

فمن تبعنی فانه منّیۚ و من عصانی فانك غفور رحیم: یعنی جس نے توحید خالص کا راستہ اختیار کیا اور میری بات مانی وہ میری جماعت میں شامل ہے۔ جس نے کہنا نہ مانا اور ہمارے راستہ سے علیحدہ ہو گیا تو آپ اپنی بخشش اور مہربانی سے اس کو توبہ کی توفیق دے سکتے ہیں۔ آپ کی مہربانی ہو تو وہ ایمان لا کر اپنے کو رحمت خصوصی اور نجات ابدی کا مستحق بنا سکتا ہے۔ یا یہ مطلب ہو کہ آپ کو قدرت ہے اسے بھی بحالت موجودہ بخش دیں۔ گو آپ کی حکمت سے اس کا وقوع نہ ہو۔

ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتك المحرم لا ربنا لیقیموا الصلوة فاجعل افئدة من الناس تهوی الیهم وارزقهم من الثمرات لعلهم یشکرون: یعنی اسمٰعیل علیہ السلام کو کیونکہ دوسری اولاد حضرت اسحٰق وغیرہ "شام" میں تھے۔ خداتعالیٰ کے حکم سے آپ حضرت اسمٰعیل کو بحالت شیر خوارگی اور ان کی والدہ ہاجرہ کو یہاں چٹیل

میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ بعدہٗ قبیلہ جرہم کے کچھ لوگ وہاں پہنچے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت اسمٰعیل کی تشنگی اور ہاجرہ کی بیتابی کو دیکھ کر فرشتے کے ذریعہ سے وہاں "زمزم" کا چشمہ جاری کر دیا۔ جرہم کے خانہ بدوش لوگ پانی دیکھ کر اتر پڑے اور ہاجرہ کی اجازت سے وہیں بسنے لگے۔ اسمٰعیل علیہ السلام جب بڑے ہوئے تو اسی قبیلہ میں ان کی شادی ہوئی۔ اس طرح جہاں آج مکہ ہے ایک بستی آباد ہو گئی۔ حضرت ابراہیمؑ گاہ بگاہ ملک شام سے تشریف لایا کرتے تھے۔ اور اس شہر اور شہر کے باشندوں کے لئے دعا فرماتے کہ خداوندا! میں نے اپنی ایک اولاد کو اس بنجر اور چٹیل آبادی میں تیرے حکم سے تیرے معظم و محترم گھر کے پاس لا کر بسایا ہے تاکہ یہ اور اس کی نسل تیرا اور تیرے گھر کا حق ادا کریں تُو اپنے فضل سے کچھ لوگوں کے دل ادھر متوجہ کر دے کہ وہ یہاں آئیں جس سے تیری عبادت ہو اور شہر کی رونق بڑھے۔ نیز ان کی روزی اور دلجمعی کے لئے غیب سے ایسا سامان فرما دے کہ (غلہ اور پانی جو ضروریات زندگی ہیں ان سے گذر کر) عمدہ میوے اور پھلوں کی یہاں افراط ہو جائے تاکہ یہ لوگ اطمینان قلب کے ساتھ تیری عبادت اور شکرگذاری میں لگے رہیں۔ حق تعالیٰ نے یہ سب دعائیں قبول فرمائیں۔ آج تک ہر سال ہزاروں لاکھوں آدمی مشرق و مغرب سے کھنچ کھنچ کر وہاں جاتے ہیں اعلیٰ قسم کے میوے اور پھلوں کی مکہ میں وہ افراد ہے جو شاید دنیا کے کسی حصہ میں نہ ہو۔ حالانکہ خود مکہ میں ایک بھی ثمردار درخت موجود نہ ہو گا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے دعا میں افئدة من الناس (کچھ آدمیوں کے دل کہا تھا، ورنہ سارا جہان ٹوٹ پڑتا۔

ربنا انك تعلم ما نخفی و ما نعلن ؕ و مایخفی علی اللہ من شی ء فی الارض، و لا فی السماء: یعنی زمین و آسمان کی کوئی چیز آپ سے پوشیدہ نہیں۔ پھر ہمارا ظاہر و باطن کیسے مخفی رہ سکتا ہے۔ یہ جو فرمایا "جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپا کر اور جو کرتے ہیں دکھا کر" اس میں مفسرین کے کئی اقوال ہیں لیکن تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ الفاظ عام ہیں جو سب کھلی چھپی چیزوں کو شامل ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر میں دعا کی سب اولاد کے واسطے اور دل میں دعا منظور تھی پیغمبر آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

الحمد للہ الذی وھب لی علی الکبر اسمٰعیل و اسحق ؕ: یعنی بڑھاپے میں اسحاق سارہ کے اور اسماعیل ہاجرہ کے بطن سے غیر متوقع طور پر عنایت ہوئے۔ جیسے اولاد کے متعلق میری دعا رب ہبل من الصالحین سنی یہ دعائیں بھی قبول فرمایئے۔

رب اجعلنی مقیم الصلوۃ ومن ذریتی: یعنی میری ذریت میں ایسے لوگ ہوتے رہیں جو نمازوں کو ٹھیک طور پر قائم رکھیں۔

ربنا و تقبل دعاء: یعنی میری سب دعائیں قبول فرمایئے۔

ربنا اغفرلی ولوالدی: یہ دعا غالباً اپنے والد کے حالت کفر میں مرنے کی خبر موصول ہونے سے پہلے کی ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ اسے اسلام کی ہدایت کر کے قیامت کے دن مغفرت کا مستحق بنا دے۔ اور اگر مرنے کی خبر ملنے کے بعد دعا کی ہے تو شاید اس وقت تک خداتعالیٰ نے آپ کو مطلع نہیں کیا ہو گا کہ کافر کی مغفرت نہیں ہو گی۔ عقلاً کافر کی مغفرت محال نہیں، سمعاً ممتنع ہے۔ سو اس کا علم سمع پر موقوف ہو گا اور قبل از سمع امکان عقلی

معتبر رہے گا۔ بعض شیعہ نے یہ لکھا ہے کہ قرآن حکیم میں ابراہیمؑ کے باپ کو جو کافر کہا گیا ہے وہ ان کے حقیقی باپ نہ تھے بلکہ چچا وغیرہ، کوئی دوسرے خاندان کے بڑے تھے۔ واللہ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور یاد کرو جب ابراہیم نے عرض کی اے میرے رب اس شہر کو امان والا کر دے اور مجھے اور میرے بیٹوں کو بتوں کے پوجنے سے بچا۔ اے میرے رب بے شک بتوں نے بہت لوگ بہکا دیئے۔ تو جس نے میرا ساتھ دیا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہا نہ مانا تو بے شک تو بخشنے والامہربان ہے۔ اے میرے رب میں نے اپنی کچھ اولاد ایک نالے میں بسائی جس میں کھیتی نہیں ہوتی۔ تیرے حرمت والے گھر کے پاس ۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ وہ نماز قائم رکھیں تو تو کچھ لوگوں کے دل ان کی طرف مائل کر دے اور انہیں کچھ پھل کھانے کو دے۔ شاید وہ احسان مانیں۔ اے ہمارے رب تو جانتا ہے جو ہم چھپاتے ہیں اور جو ظاہر کرتے ہیں اور اللہ پر کچھ چھپا نہیں زمین میں اور نہ آسمان میں۔ سب خوبیاں اللہ کو جس نے مجھے بوڑھاپے میں اسمٰعیل و اسحٰق دیئے۔ بے شک میرا رب دعا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھے نماز کا قائم کرنے والا رکھ اور کچھ میری اولاد کو ۔ اے ہمارے رب اور ہماری دعا سن لے۔ اے ہمارے رب مجھے بخش دے اور میرے ماں باپ کو اور سب مسلمانوں کو جس دن حساب قائم ہو گا۔

هذا البلد امنا: مکہ مکرمہ۔ کہ قرب قیامت دنیا کے ویران ہونے کے وقت تک یہ ویرانی سے محفوظ رہے یا اس شہر والے امان میں ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ دعا مستجاب ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو ویران ہونے سے امن دی اور کوئی بھی اس کے ویران کرنے پر قادر نہ ہو سکا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے حرم بنایا کہ اس میں نہ کسی انسان کا خون بہایا جائے نہ کسی پر ظلم کیا جائے نہ وہاں شکار مارا جائے نہ سبزہ کاٹا جائے۔

واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام: انبیاء علیہم السلام بت پرستی اور تمام گناہوں سے معصوم ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کا یہ دعا کرنا بارگاہِ الٰہی میں تواضع و اظہار احتیاج کے لئے ہے کہ باوجودیکہ تو نے اپنے کرم سے معصوم کیا لیکن ہم تیرے فضل و رحمت کی طرف دستِ احتیاج دراز رکھتے ہیں۔

رب انهن اضللن كثيرا من الناس: یعنی ان کی گمراہی کا سبب ہوئے کہ وہ انہیں پوجنے لگے۔

فمن تبعني: (جو) میرے عقیدے و دین پر رہا۔

فانك غفور رحيم: چاہے تو اسے ہدایت کرے اور توفیق توبہ عطا فرمائے۔

ربنا انی اسکت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتك المحرم: یعنی اس وادی میں جہاں اب مکہ مکرمہ ہے اور ذریت سے مراد حضرت اسمٰعیل علیہ السلام ہیں۔ آپ سرزمین شام میں حضرت ہاجرہ کے بطن پاک سے پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والتسلیمات کی بیوی حضرت سارہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس وجہ سے انہیں رشک پیدا ہوا اور انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام سے کہا آپ ہاجرہ اور ان کے بیٹے کو میرے پاس سے جدا کر دیجئے۔ حکمتِ الٰہی نے یہ ایک سبب پیدا کیا تھا چنانچہ وحی آئی کہ آپ حضرت ہاجرہ و اسمٰعیل کو اس سرزمین میں

لے جائیں (جہاں اب مکہ مکرمہ ہے)۔ آپ ان دونوں کو اپنے ساتھ براق پر سوار کر کے شام سے سرزمین حرم میں لائے اور کعبہ مقدسہ کے نزدیک اتارا یہاں اس وقت نہ کوئی آبادی تھی نہ کوئی چشمہ نہ پانی، ایک توشہ دان میں کھجوریں اور ایک برتن میں پانی انہیں دیکر آپ واپس ہوئے اور مڑ کر ان کی طرف نہ دیکھا۔ حضرت ہاجرہ والدہ اسمٰعیل نے عرض کیا کہ آپ کہاں جاتے ہیں اور ہمیں اس وادی میں بے انیس و رفیق چھوڑے جاتے ہیں لیکن آپ نے اس کا کچھ جواب نہ دیا اور ان کی طرف التفات نہ فرمایا۔ حضرت ہاجرہ نے چند مرتبہ یہی عرض کیا اور جواب نہ پایا تو کہا کہ کیا اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے۔ آپ نے فرمایا ہاں۔ اس وقت انہیں اطمینان ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چلے گئے اور انہوں نے بارگاہِ الٰہی میں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا کی جو آیت میں مذکور ہے۔ حضرت ہاجرہ اپنے فرزند حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو دودھ پلانے لگیں۔ جب وہ پانی ختم ہو گیا اور پیاس کی شدت ہوئی اور صاحبزادہ کا حلق شریف بھی پیاس سے خشک ہو گیا تو آپ پانی کی جستجو یا آبادی کی تلاش میں صفا و مروہ کے درمیان دوڑیں۔ ایسا سات مرتبہ ہوا یہاں تک کہ فرشتے کے پر مارنے سے یا حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے قدم مبارک سے اس خشک زمین میں ایک چشمہ (زمزم) نمودار ہوا۔ آیات میں حرمت والے گھر سے بیت اللہ مراد ہے جو طوفانِ نوح سے پہلے کعبہ مقدسہ کی جگہ تھا اور طوفان کے وقت آسمان پر اٹھا لیا گیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ واقعہ آپ کے آگ میں ڈالے جانے کے بعد ہوا۔ آگ کے واقعہ میں آپ نے دعا نہ فرمائی تھی اور اس واقعہ میں دعا کی اور تضرع کیا اللہ تعالیٰ کی کارسازی پر اعتماد کر کے دعا نہ کرنا بھی توکل اور بہتر ہے لیکن مقام دعا اس سے بھی افضل ہے تو حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والتسلیمات کا اس آخر واقعہ میں دعا فرمانا اس لئے ہے کہ آپ مدارج کمال میں دمبدم ترقی پر ہیں۔

لیقیموا الصلوۃ: یعنی حضرت اسمٰعیل اور ان کی اولاد اس وادی بے زراعت میں تیرے ذکر و عبادت میں مشغول ہوں اور تیرے بیت الحرام کے پاس۔

فاجعل افئدۃ من الناس تھوی الیھم: اطراف و بلاد سے یہاں آئیں اور ان کے قلوب اس مکان طاہر کی شوق زیارت میں کھنچیں اس میں ایمانداروں کے لئے یہ دعا ہے کہ انہیں بیت اللہ کا حج میسر آئے اور اپنی یہاں رہنے والی ذریت کے لئے یہ کہ وہ زیارت کے لئے آنے والوں سے متنفع ہوتے رہیں۔ غرض یہ دعا دینی دنیوی برکات پر مشتمل ہے۔ حضرت کی دعا قبول ہوئی اور قبیلہ جرہم نے اس طرف سے گزرتے ہوئے ایک پرند دیکھا تو انہیں تعجب ہوا کہ بیابان میں پرند کیسا۔ شاید کہیں چشمہ نمودار ہوا۔ جستجو کی تو دیکھا کہ زمزم شریف میں پانی ہے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں نے حضرت ہاجرہ سے وہاں بسنے کی اجازت چاہی۔ انہوں نے اس شرط سے اجازت دی کہ پانی میں تمہارا حق نہ ہو گا۔ وہ لوگ وہاں بسے اور حضرت اسمٰعیل علیہ الصلوۃ والسلام جوان ہوئے تو ان لوگوں نے آپ کے صلاح و تقویٰ کو دیکھ کر اپنے خاندان میں آپ کی شادی کر دی اور حضرت ہاجرہ کا وصال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام کی یہ دعا پوری ہوئی۔

وارزقھم من الثمرت: اسی کا ثمرہ ہے کہ فصول مختلفہ ربیع و خریف و صیف و شتاء کے میوے وہاں بیک وقت موجود ملتے ہیں۔

الحمد لله الذی و ھب لی علی الکبر اسمعیل و اسحٰق: حضرت ابراہیم علیہ والسلام نے ایک اور فرزند کی دعا کی تھی اللہ تعالیٰ نے قبول فرمائی تو آپ نے اس کا شکر ادا کیا اور بارگاہِ الٰہی میں عرض کیا۔

رب اجعلنی مقیم الصلوۃ ومن ذریتی: کیونکہ بعض کی نسبت تو آپ کو باعلام الٰہی معلوم تھا کہ کافر ہوں گے اس لئے بعض ذریت کے واسطے نمازوں کی پابندی و محافظت کی دعا کی۔

ولوالدی: بشرطِ ایمان یا ماں باپ سے حضرت آدم و حوا مراد ہیں۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

آدابِ تلاوت

(شیطان سے پناہ مانگنے کیلئے)

فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ○

﴿سورہ النحل (مکی) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۱۶، نزولی ترتیب: ۷۰﴾

ترجمہ: پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطانِ رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف زبان ہی سے اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھ لیا جائے بلکہ اس کے ساتھ واقع ہی دل میں یہ خواہش اور عملاً یہ کوشش بھی ہونی چاہیئے کہ انسان قرآن پڑھتے وقت شیطان کے گمراہ کن وسوسوں سے محفوظ رہے، غلط اور بے جا شکوک و شبہات میں مبتلا نہ ہو، قرآن کی ہر بات کو اس کی صحیح روشنی میں دیکھے اور اپنے خود ساختہ اور باہر سے حاصل کئے ہوئے تخیلات کی آمیزش سے قران کے الفاظ کو وہ معنی نہ پہنانے لگے جو اللہ تعالیٰ کی منشا کے خلاف ہوں۔ اسکے ساتھ آدمی کے دل میں یہ احساس بھی موجود ہونا چاہیے کہ شیطان سب سے بڑھ کر جس چیز کے درپے ہے وہ یہی ہے کہ ابن آدم قرآن سے ہدایت حاصل نہ کرنے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آدمی اس طرف رجوع کرتا ہے تو شیطان اس کو بہکانے اور اخذِ ہدایت سے روکنے اور فکر و فہم کو غلط راہوں پر ڈالنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا ہے۔ اس وجہ سے انسان کو اس کتاب کا مطالعہ کرتے وقت انتہائی چوکنا رہنا چاہیئے اور ہر وقت خدا سے مدد مانگتے رہنا چاہیئے کہ کہیں شیطان کی دراندازیاں اسے اس سرچشمہ ہدایت کے فیض سے محروم نہ کر دیں۔ کیونکہ جس نے یہاں سے ہدایت نہ پائی پھر وہ کہیں سے بھی ہدایت نہ پاسکے گا اور جو اس کتاب سے گمراہی اخذ کر بیٹھا اسے پھر دنیا کی کوئی چیز گمراہیوں سے نہ نکال سکے گی۔

اس سلسلہ کلام میں یہ آیت جس غرض کے لئے آئی ہے وہ یہ ہے کہ آگے چل کر ان اعتراضات کا جواب دیا جارہا ہے جو مشرکین قرآن پاک پر کیا کرتے تھے۔ اس لئے پہلے تمہید کے طور پر یہ فرمایا گیا کہ قرآن کو اس کی اصل روشنی میں صرف وہی شخص دیکھ سکتا ہے جو شیطان کی گمراہ کن وسوسہ اندازیوں سے چوکنا ہو اور ان سے محفوظ رہنے کے لئے خدا سے پناہ مانگے۔ وگرنہ شیطان کبھی انسان کو اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ وہ سیدھی

طرح قرآن اور اس کی باتوں کو سمجھ سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: جب قرآن پڑھنا چاہیں تو شیطانِ مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کریں۔

یعنی دل سے خدا پر نظر رکھنا کہ حقیقت استعاذہ کی ہے۔ اصلی واجب ہے اور زبان سے بھی کہہ لینا قرأت میں مسنون ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

O

ترجمہ: اور جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان مردود سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: سو جب تو پڑھنے لگے قرآن تو پناہ لے اللہ کی شیطان مردود سے۔

حدیث میں ہے کہ خیر کم من تعلم القرآن و علمه (تم میں بہتر وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے)۔ معلوم ہوا کہ مومن کے لئے قرات قرآن بہترین کام ہے۔ اس لئے قرات قرآن کی بعض آداب کی تعلیم فرماتے ہیں تا کہ آدمی بے احتیاطی سے اس بہتر کام کا اجر ضائع نہ کر بیٹھے۔ شیطان کی کوشش ہمیشہ ہی یہی رہتی ہے کہ لوگوں کو نیک کاموں سے روکے، خصوصاً قرات قرآن جیسے کام کو جو تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے۔ کب ٹھنڈے دل سے گوارا کر سکتا ہے۔ ضرور اس کی کوشش ہو گی کہ مومن کو اسے باز رکھے اور اس میں کامیاب نہ ہو تو ایسی آفات میں مبتلا کر دے جو قرات قرآن کا حقیقی فائدہ حاصل ہونے سے مانع ہوں۔ ان سب مغویانہ تدبیروں اور پیش آنے والی خرابیوں سے حفاظت کا یہی طریقہ ہے کہ جب مومن قرأت قرآن کا ارادہ کرے تو پہلے صدقِ دل سے حق تعالیٰ پر بھروسہ کرے اور شیطان مردود کی زد سے بھاگ کر خداوند قدوس کی پناہ میں آ جائے۔ اصلی استغاذہ (پناہ میں آنا) تو دل سے ہے۔ مگر دماغ و دل کو موافق کرنے کے لئے مشروع ہے کہ ابتدائے قرات میں زبان سے بھی اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: تو جب تم قرآن پڑھو تو اللہ کی پناہ مانگو شیطان مردود سے۔

یعنی قرآن کریم کی تلاوت شروع کرتے وقت اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھو یہ مستحب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(والدین کے لئے)

رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِي صَغِيْرًا ۝ ط

﴿سورہ بنی اسرائیل (مکی) آیت: ۲۴، قرآنی ترتیب: ۱۷، نزولی ترتیب: ۵۰﴾

ترجمہ: پروردگار ان پر رحم فرما جس طرح انہوں نے رحم و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔

اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ کے بعد انسانوں میں سب سے مقدم حق والدین کا ہے۔ اولاد کو والدین کا مطیع، خدمت گزار اور ادب شناس ہونا چاہیئے۔ معاشرے کا اجتماعی اخلاق ایسا ہونا چاہیئے جو اولاد کو والدین سے بے نیاز بنانے والا نہ ہو بلکہ ان کا احسان مند اور ان کے احترام کا پابند بنائے اور بڑھاپے میں ان کی اسی طرح خدمت کرنا سکھائے جس طرح بچپن میں وہ اس کی پرورش اور ناز برداری کر چکے ہیں۔ یہ آیت بھی صرف ایک اخلاقی سفارش نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد پر بعد میں والدین کے وہ شرعی حقوق و اختیارات مقرر کئے گئے ہیں جن کی تفصیلات ہمیں حدیث اور فقہ میں ملتی ہیں۔ نیز اسلامی معاشرے کی ذہنی و اخلاقی تربیت میں اور مسلمانوں کے آداب تہذیب میں والدین کے ادب اور اطاعت کو ان کے حقوق کی نگہداشت کو ایک اہم عنصر کی حیثیت سے شامل کیا گیا ہے۔ ان چیزوں نے ہمیشہ کے لئے یہ اصول طے کر دیا ہے کہ اسلامی ریاست اپنے قوانین اور انتظامی احکام اور تعلیمی پالیسی کے ذریعے سے خاندان کے ادارے کو مضبوط اور محفوظ کرنے کی کوشش کرے گی نہ کہ اسے کمزور بنانے کی۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار ان دونوں پر رحمت فرمایئے جیسا انہوں نے مجھ کو پالا اور پرورش کیا ہے۔

ارحمہما میں جو دعا کے لئے فرمایا ہے۔ ظاہرا امر ندب و استحباب کے لئے ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وجوب کے لئے ہے۔ لیکن عمر بھر میں ایک بار دعا کرنے سے بھی واجب ادا ہو جائے گا۔اور بدلائل شرعیہ یہ دعا کرنا مقید ہے ایمان ابوین کے ساتھ۔ البتہ اگر حالت کفر میں زندہ ہوں اور دعائے رحمت بمعنی دعائے ہدایت کی جاوے تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار جیسا انہوں نے مجھے بچپن میں (شفقت سے) پرورش کیا ہے تو بھی ان (کے حال) پر رحمت فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے پروردگار رحم کر ان پر جیسا انہوں نے پالا مجھے چھوٹا سا۔

یعنی جب میں بالکل کمزور و ناتوان تھا انہوں نے میری تربیت میں خون پسینہ ایک کر دیا۔ اپنے خیال کے موافق میرے لئے ہر ایک راحت و خوبی کی فکر کی۔ ہزارہا آفات و حوادث سے بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ بارہا میری خاطر اپنی جان جوکھوں میں ڈالی، آج ان کی ضعیفی کا وقت آیا ہے جو کچھ میری قدرت میں ہے ان کی خدمت و تعظیم کرتا ہوں۔ لیکن پورا حق ادا نہیں کر سکتا۔ اس لئے تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس بڑھاپے میں اور موت کے بعد ان پر نظررحمت فرما۔ والدین کی تعظیم اور ان کے سامنے تواضع و فروتنی صمیم قلب سے ہونی چاہیئے۔ خداتعالٰی جانتا ہے کہ کون کیسے دل سے ماں باپ کی خدمت کرتا ہے۔ اگر فی الواقع تم دل سے نیک اور سعادتمند ہو گے اور خدا کی طرف رجوع ہو کر اخلاص و حق شناسی کے ساتھ ان کی خدمت کرو گے تو وہ تمہاری کوتاہیوں اور خطاؤں سے درگزر فرمائے گا۔ فرض کرو اگر کسی وقت باوجود نیک نیتی کے تنگ دلی یا تنک مزاجی سے کوئی فروگذاشت ہو گئی، پھر توبہ و رجوع کیا تو اللہ بخشنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب تو ان دونوں پر رحم کر جیسا کہ ان دونوں نے مجھے چھٹپن میں پالا۔

مدعا یہ ہے کہ دنیا میں بہتر سلوک اور خدمت میں کتنا بھی مبالغہ کیا جائے لیکن والدین کے احسان کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لئے بندے کو چاہیئے کہ بارگاہِ الٰہی میں ان پر فضل و رحمت فرمانے کی دعا کرے اور عرض کرے کہ یارب میری خدمتیں ان کے احسان کی جزا نہیں ہو سکتیں تو ان پر کرم کر کہ ان کے احسان کا بدلہ ہو۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(شہر سے نکلنے اور داخل ہونے کی)

رَّبِّ اَدۡخِلۡنِیۡ مُدۡخَلَ صِدۡقٍ وَّ اَخۡرِجۡنِیۡ مُخۡرَجَ صِدۡقٍ وَّ اجۡعَلۡ لِّیۡ مِنۡ لَّدُنۡكَ سُلۡطٰنًا نَّصِيۡرًا O

﴿سورہ بنی اسرائیل (مکی) آیت: ۸۰، قرآنی ترتیب: ۱۷، نزولی ترتیب: ۵۰﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھ کو جہاں بھی تو لے جا سچائی کے ساتھ لے جا اور جہاں سے بھی نکال سچائی کے ساتھ نکال اور اپنی طرف سے ایک اقتدار کو میرا مددگار بنا دے۔

رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق: اس دعا کی تلقین سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کا وقت اب بالکل قریب آ لگا ہے اس لئے فرمایا کہ تمہاری دعا یہ ہونی چاہیئے کہ صداقت کا دامن تم سے نہ چھوٹے،

جہاں سے بھی نکلو صداقت کی خاطر نکلو اور جہاں بھی جاؤ صداقت کے ساتھ جاؤ۔

واجعل لی من لدنک سلطنا نصیرا: یعنی یا تو مجھے خود اقتدار عطا کرے، یا پھر کسی حکومت کو میرا مددگار بنا دے تا کہ اس کی مدد سے میں دنیا کے بگاڑ کو درست کر سکوں، فواحش اور معاصی کے اس سیلاب کو روک سکوں اور تیرے قانون عدل کو جاری کر سکوں، یہی تفسیر ہے اس آیت کی جو حسن بصری اور قتادہ نے کی ہے، اور اسی کو ابن جریر اور ابن کثیر جیسے جلیل القدر مفسرین نے اختیار کیا ہے اور اسی کی تائید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت کرتی ہے کہ ان اللہ لیزغ بالسلطان ما لا یزع بالقرآن، یعنی اللہ تعالیٰ حکومت کی طاقت سے ان چیزوں کا سدباب کر دیتا ہے جن کا سدباب قرآن سے نہیں کرتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام دنیا میں جو اصلاح چاہتا ہے وہ صرف وعظ تزکیہ سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو عمل میں لانے کے لئے سیاسی طاقت بھی درکار ہے پھر جبکہ یہ دعا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو خود سکھائی ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اقامت دین اور نفاذ شریعت اور اجرائے حدود اللہ کے لئے حکومت چاہنا اور اس کے حصول کے لئے کوشش کرنا نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و مندوب ہے اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جو اس کو دنیا پرستی یا دنیا طلبی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دنیا پرستی اگر ہے تو یہ کہ کوئی شخص اپنے لئے حکومت کا طالب ہو۔ رہا خدا کے دین کے لئے حکومت کا طالب ہونا تو یہ دنیا پرستی نہیں دین پرستی ہی کا عین تقاضا ہے۔ اگر جہاد کے لئے تلوار کا طالب ہونا گناہ نہیں ہے تو اجرائے احکام شریعت کے لئے سیاسی اقتدار کا طالب ہونا کیسے گناہ ہو جائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے رب مجھ کو خوبی کے ساتھ پہنچائیو اور مجھ کو خوبی کے ساتھ لے جائیو (یعنی مکہ سے جانے کے بعد) اور مجھ کو اپنے پاس سے ایسا غلبہ دیجئیو جس کے ساتھ نصرت ہو۔

سلطاناً نصیرا: جس سے وہ غلبہ بڑھتا ہی جاوے ورنہ خارجی غلبہ تو کفار کو بھی ہو جاتا ہے۔ مگر وہ منصور من اللہ نہیں ہوتے۔ اس لئے جلد زائل ہو جاتا ہے۔ اس میں تفویض کا حکم ہو گیا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے (مدینہ میں) اچھی طرح داخل کیجیو اور (مکے) سے اچھی طرح نکالیو اور اپنے ہاں سے زور قوت کو میرا مددگار بنائیو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب داخل کر مجھ کو داخل کرنا سچا اور نکال کر مجھ کو نکالنا سچا اور عطا کر دے مجھ کو اپنے پاس سے حکومت کی مدد۔

رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق: یعنی جہاں مجھے پہنچانا ہے (مثلاً مدینہ میں) نہایت آبرو اور

خوبی اور خوش اسلوبی سے پہنچا کہ حق کا بول بالا رہے اور جہاں سے نکالنا ہے (علیحدہ کرنا ہے) (مثلاً مکہ) سے تو وہ بھی آبرو اور خوبی اور خوش اسلوبی سے ہو کہ دشمن ذلیل خوار اور دوست شاداں و فرحاں ہوں اور بہرصورت سچائی کی فتح اور جھوٹ کا سر نیچا ہو۔

واجعل من لدنك سلطنًا نصيرا: یعنی غلبہ اور تسلط عنایت فرما جس کے ساتھ تیری مدد اور نصرت ہو تا کہ حق کا بول بالا رہے اور معاندین پست اور ذلیل ہوں۔ دنیا میں کوئی قانون ہو سماوی یا اراضی اس کے نفاذ کے لئے ایک درجہ میں ضروری ہے کہ حکومت کی مدد ہو۔ جو لوگ دلائل اور براہین سننے اور آفتاب کی طرح حق واضع ہو چکنے کے بعد بھی ضد اور عناد پر قائم رہیں ان کے ضرر و فساد کو حکومت کی مدد ہی روک سکتی ہے۔ اس لئے سورت حدید میں فرمایا **لقد ارسلنا رسلنا بالبينت و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع للناس** الی آخرہا (حدید: ۲۵)۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے سچی طرح داخل کر اور سچی طرح باہر لے جا اور مجھے اپنی طرف سے مددگار غلبہ دے۔

رب ادخلني مدخل صدق و اخرجني مخرج صدق: جہاں بھی میں داخل ہوں اور جہاں سے بھی میں باہر آؤں خواہ وہ کوئی مکان ہو یا منصب ہو یا کام۔ بعض مفسرین نے کہا مراد یہ ہے کہ مجھے قبر میں اپنی رضا اور طہارت کے ساتھ داخل کر اور وقت بعثت عزت و کرامت کے ساتھ باہر لا۔ بعض نے کہا معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنی اطاعت میں صدق کے ساتھ داخل کر اور اپنی مناہی سے صدق کے ساتھ خارج فرما اور اس کے معنی میں ایک قول یہ بھی ہے کہ منصب نبوت میں مجھے صدق کے ساتھ داخل کر اور صدق کے ساتھ دنیا سے رخصت کے وقت نبوت کے حقوقِ واجبہ سے عہدہ برآ فرما۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مجھے مدینہ طیبہ میں پسندیدہ داخلہ عنایت کر اور مکہ مکرمہ سے میرا خروج صدق کے ساتھ کر۔ اس سے میرا دل غمگین نہ ہو۔ مگر یہ توجیہ اس صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ یہ آیت مدنی نہ ہو جیسا کہ علامہ سیوطی نے 'قیل' فرما کر اس آیت کے مدنی ہونے کو قول ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

واجعل لی من لدنك سلطانًا نصيرا: وہ قوت عطا فرما جس سے تیرے دشمنوں پر غالب ہوں اور وہ حجت جس سے میں ہر مخالف پر فتح پاؤں اور وہ غلبہ ظاہرہ جس سے میں تیرے دین کو تقویت دوں۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب سے ان کے دین کو غالب کرنے اور انہیں دشمنوں سے محفوظ رکھنے کا وعدہ فرمایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

اصحابِ کہف کی دعا
(نیک کام کے آغاز پر)

رَبَّنَآ اٰتِنَا مِنۡ لَّدُنۡكَ رَحۡمَةً وَّ هَيِّئۡ لَنَا مِنۡ اَمۡرِنَا رَشَدًا○

﴿سورہ کہف (مکی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۱۸، نزولی ترتیب: ۶۹﴾

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم کو اپنی رحمت خاص سے نواز اور ہمارا معاملہ درست کر دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: ہمارے پروردگار ہم کو اپنے پاس سے رحمت کا سامان عطا فرمایئے اور ہمارے لئے (اس) کام میں درستی کا سامان مہیا کر دیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہم پر اپنے ہاں سے رحمت نازل فرما اور ہمارے کام میں درستی (کے سامان) مہیا کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے دے ہم کو اپنے پاس سے بخشش اور پوری کر دے ہمارے کام کی درستی۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: ہمارے رب ہمیں اپنے پاس سے رحمت دے اور ہمارے کام میں ہمارے لئے راہ یابی کے سامان کر۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

زکریا علیہ السلام کی دعا
(اولاد کے لئے)

اِذۡ نَادٰى رَبَّهٗ نِدَآءً خَفِيًّا○قَالَ رَبِّ اِنِّىۡ وَهَنَ الۡعَظۡمُ مِنِّىۡ وَ اشۡتَعَلَ الرَّاۡسُ شَيۡبًا وَّ لَمۡ اَكُنۡۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا○وَ اِنِّىۡ خِفۡتُ الۡمَوَالِىَ مِنۡ وَّرَآءِىۡ وَ كَانَتِ امۡرَاَتِىۡ عَاقِرًا فَهَبۡ لِىۡ مِنۡ لَّدُنۡكَ وَلِيًّا○ۙ يَّرِثُنِىۡ وَ يَرِثُ مِنۡ اٰلِ يَعۡقُوۡبَ ۖ وَاجۡعَلۡهُ رَبِّ رَضِيًّا○

﴿سورہ مریم (مکی) آیات: ۳ - ۶، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۴۴﴾

ترجمہ: جبکہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا۔ اس نے عرض کیا "اے پروردگار، میری ہڈیاں تک گھل گئی ہیں اور سر بڑھاپے سے بھڑک اٹھا ہے۔ اے پروردگار، میں کبھی تجھ سے دعا مانگ کر نامراد نہیں رہا۔ مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی برائیوں کا خوف ہے، اور میری بیوی بانجھ ہے۔ تو مجھے اپنے فضلِ خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور آلِ یعقوبؑ کی میراث بھی پائے، اور اے پروردگار، اس کو ایک پسندیدہ انسان بنا"۔

انی خفت الموالی من وراء ی: مطلب یہ ہے کہ ابیاہ کے خاندان میں میرے بعد کوئی ایسا نظر نہیں آتا جو دینی اور اخلاقی حیثیت سے اس منصب کا اہل ہو جسے میں سنبھالے ہوئے ہوں۔ آگے جو نسل اٹھتی ہوئی نظر آ رہی ہے اس کے لچھن بگڑے ہوئے ہیں۔

یرثنی و یرث من ال یعقوب: یعنی مجھے صرف اپنی ذات ہی کا وارث مطلوب نہیں ہے بلکہ خوانوادۂ یعقوب کی بھلائیوں کا وارث مطلوب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: جب کہ انہوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ پیری کے) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اے میرے رب ناکام نہیں رہاہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتے داروں (کی طرف) سے اندیشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث بنے (یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں)۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے (یعنی عالم بھی ہو اور عامل بھی ہو)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دبی آواز سے پکارا (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے (یعنی بالوں کی سفیدی کے سبب سر آگ کی طرح چمکنے لگا ہے) اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما۔ جو میری اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائیو۔

یرثنی ویرث من ال یعقوب: میراث کے مالک ہونے سے مراد نبوت کا وارث ہونا ہے۔ نہ مال و دولت کا۔ کیونکہ پیغمبروں کی نظروں میں مال و دولت کچھ چیز نہیں ہوتا۔ جس کے لئے وہ خدا سے وارث مانگیں۔ ان کے نزدیک جو چیز سب سے بہتر اور قابل وراثت ہے وہ خدا کا دین اور بندگان کی ہدایت ہے۔ اور پیغمبر سے انہی کاموں کے لئے خدا سے اولاد مانگنے کی توقع ہونی چاہیئے۔ نیز جیساکہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، پیغمبر کا مال خدا کی راہ

میں صدقہ ہوتا ہے اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: جب پکارا اس نے اپنے رب کو چھپی آواز سے بولا اے میرے رب بوڑھی ہو گئیں میری ہڈیاں اور شعلہ نکلا (بھڑکا) سر سے (سر میں) بڑھاپے کا، اور تجھ سے مانگ کر اے رب میں کبھی محروم نہیں رہا اور میں ڈرتا ہوں بھائی بندوں سے اپنے پیچھے اور عورت میری بانجھ ہے۔ سو بخش تو مجھ کو اپنے پاس سے ایک کام اٹھانے والا، جو میری جگہ بیٹھے اور یعقوب کی اولاد کی، اور کر اس کو اے رب من مانتا (جی چاہتا)۔

اذ نادی ربه ندآء خفیا: کہتے ہیں رات کی تاریکی اور خلوت میں پست آواز سے دعا کی، جیسا کہ دعا کا اصل قاعدہ ہے **ادعوا ربکم تضرعا و خفیة:** (اعراف)۔ ایسی دعا ریا سے دور اور کمال اخلاص سے معمور ہوتی ہے۔ شاید یہ بھی خیال ہو کہ بڑھاپے کی عمر میں بیٹا مانگتے تھے، اگر نہ ملے تو سننے والے ہنسیں، اور ویسے بھی عموماً بڑھاپے میں آواز پست ہو جاتی ہے۔

قال رب انی و هن العظم منی و اشتعل الراس شیبا: یعنی بظاہر موت کا وقت قریب ہے۔ سر کے بالوں میں بڑھاپے کی سفیدی چمک رہی ہے اور ہڈیاں تک سوکھنے لگیں۔

ولم اکن بدعائك رب شقیا: یعنی آپ نے اپنے فضل و رحمت سے ہمیشہ میری دعائیں قبول کیں اور ضعف اور پیرانہ سالی میں کیسے گمان کروں کہ میری دعا رد کر کے مہربانی سے محروم رکھیں گے۔ بعض مفسرین نے ولم اکن بدعائك رب شقیا کے معنی یوں کیے ہیں کہ اے پروردگار آپ کی دعوت میں کبھی شقی ثابت نہیں ہوا یعنی جب آپ نے پکارا برابر امتثال امر اور طاعت و فرمانبرداری کی سعادت حاصل کی۔

وانی خفت الموالی من وارآء ی: ان کے بھائی بند قرابت دار نااہل ہوں گے ڈر یہ ہوا کہ وہ ان کے بعد اپنی بداعمالیوں اور غلط کاریوں سے راہ نیک نہ بگاڑ دیں اور جو دینی و روحانی دولت یعقوب علیہ السلام کے گھرانے میں منتقل ہوتی ہوئی حضرت زکریا علیہ السلام تک پہنچی تھی اسے اپنی شرارت اور بدتمیزی سے ضائع نہ کر دیں۔

و کانت امراتی عاقرا فهب لی من لدنك ولیا. یرثنی ویرث من ال یعقوب: یعنی میں بوڑھا ہوں بیوی بانجھ ہے ظاہری سامان اولاد ملنے کا کچھ نہیں لیکن تو اپنی لامحدود قدرت و رحمت سے اولاد عطا فرما، جو دینی خدمات کو سنبھالے اور تیری مقدس امانت کا بوجھ اٹھا سکے۔ میں اس ضعف و پیری میں کیا کر سکتا ہوں، جی یہ چاہتا ہے کہ کوئی بیٹا اس لائق ہو جو اپنے باپ دادوں کی پاک گدی پر بیٹھ سکے۔ ان کے علم و حکمت کے خزانوں کا مالک اور کمالات نبوت کا وارث بنے۔ (تنبیہ) احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ ان کی وراثت دولت علم میں چلتی ہے۔ خود شیعوں کے مستند کتاب "کافی کلینی" سے بھی "روح المعانی" میں اس مضمون کی روایات نقل کی ہیں لہٰذا متعین ہے کہ یرثنی و یرث من ال یعقوب میں وراثت مالی مراد نہیں جس کی تائید خود لفظ آل یعقوب سے ہو رہی ہے کیونکہ ظاہر ہے تمام آل یعقوب کے اموال و املاک کا وارث تنہا حضرت زکریا کا بیٹا کیسے ہو سکتا تھا۔ بلکہ نفس وراثت کا ذکر ہی اس موقع پر ظاہر کرتا ہے کہ مالی

وراثت مراد نہیں۔ کیونکہ یہ تو تمام دنیا کے نزدیک مسلم ہے کہ بیٹا باپ کا واث ہوتا ہے۔ پھر دعا میں اس کا ذکر کرنا محض بیکار تھا۔ یہ خیال کرنا کہ حضرت زکریا کو اپنے مال و دولت کی فکر تھی کہ کہیں میرے گھر سے نکل کر بنی امام اور دوسرے رشتہ داروں میں نہ پہنچ جائے، نہایت پست اور دنی خیال ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی شان یہ نہیں ہوتی کہ دنیا سے رخصت ہوتے وقت دنیا کی متاع حقیر کی فکر میں پڑ جائیں کہ ہائے یہ کہاں جائے گی اور کس کے پاس رہے گی۔ اور لطف یہ ہے کہ حضرت زکریا بڑے دولت مند بھی نہ تھے، بڑھئی کا کام کر کے پیٹ پالتے تھے۔ بھلا انہیں اس بڑھاپے میں کیا غم ہو سکتا تھا کہ چار پیسے رشتہ داروں کے ہاتھ نہ پڑ جائیں۔ اعیاذ باللہ۔

وجعله رب رضیا: یعنی ایسا لڑکا دیجئے جو اپنے اخلاق و اعمال کے لحاظ سے میری اور تیری اور اچھے لوگوں کی پسند کا ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: جب کہ انہوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ پیری کے) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اے میرے رب ناکام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتہ داروں (کی طرف) سے اندیشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے۔ سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث بنے۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے۔

یرثنی و یرث من ال یعقوب: یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں۔

واجعله رب رضیا: یعنی عالم بھی ہو اور عامل بھی ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(دعا کی قبولیت کے لئے)

عَسٰۤی اَلَّاۤ اَكُوْنَ بِدُعَآءِ رَبِّیْ شَقِیًّاO

﴿سورہ مریم (مکی) آیت: ۴۸، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۴۴﴾

ترجمہ: امید ہے کہ میں اپنے رب کو پکار کے نامراد نہ رہوں گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: امید ہے اپنے رب کی عبادت کر کے محروم نہ رہوں گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: امید ہے کہ میں اپنے پروردگار کو پکار کر محروم نہیں رہوں گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: امید ہے کہ نہ رہوں گا اپنے رب کی بندگی کر کر محروم۔

حق تعالیٰ کے فضل و رحمت سے کامل امید ہے کہ اس کی بندگی کر کے میں محروم و ناکام نہیں رہوں گا۔ غربت و بے کسی میں جب اس کو پکاروں گا، ادھر سے ضرور اجابت ہو گی۔ میرا خدا پتھر کی مورتی نہیں کہ کتنا ہی چیخ و چلاؤ سن ہی نہ سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: قریب ہے کہ میں اپنے رب کی بندگی سے بدبخت نہ ہوں۔

اس میں تعریض ہے کہ جیسے تم بتوں کی پوجا کر کے بدنصیب ہوئے خدا کے پرستار کے لئے یہ بات نہیں اس کی بندگی کرنے والا شقی و محروم نہیں ہوتا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(دینی اور دنیاوی معاملات میں آسانی اور عزت کے لئے)

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْO وَ یَسِّرْلِیْٓ اَمْرِیْ O وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِیْO یَفْقَهُوْا قَوْلِیْO وَ اجْعَلْ لِّیْ وَزِیْرًا مِّنْ اَهْلِیْO هٰرُوْنَ اَخِیO اشْدُدْ بِهٖٓ اَزْرِیْO وَ اَشْرِكْهُ فِیْٓ اَمْرِیْO كَیْ نُسَبِّحَكَ كَثِیْرًاO وَّ نَذْكُرَكَ كَثِیْرًاO اِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِیْرًاO

﴿سورہ طٰہٰ (مکی) آیات: ۲۸-۲۵، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۵﴾

ترجمہ: موسیٰ نے عرض کی کہ اے پروردگار میرے میرا سینہ کھول دے اور میرے کام کو میرے لئے آسان کر دے اور میری زبان کی گرہ سلجھا دے تاکہ لوگ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لیے میرے کنبے سے ایک وزیر مقرر کر دے۔ ہارون، جو میرا بھائی ہے اس کے ذریعے سے میرا ہاتھ مضبوط کر اور اس کو میرے کام میں شریک کر دے، تاکہ ہم خوب تیری پاکی بیان کریں اور خوب تیرا چرچا کریں تو ہمیشہ ہمارے حال پر نگران رہا ہے۔

رب اشرح لی صدری: یعنی میرے دل میں اس منصب عظیم کو سنبھالنے کی ہمت پیدا کر دے اور میرا حوصلہ بڑھا دے۔ کیونکہ یہ ایک بہت بڑا کام حضرت موسیٰؑ کے سپرد کیا جا رہا تھا اس کے لئے بڑے دل گردے کی ضرورت تھی۔ اس لئے آپ نے دعا کی کہ مجھے وہ صبر وہ ثبات، وہ تحمل، وہ بے خوفی اور وہ عزم عطا کر جو اس کام کے لئے درکار ہے۔

و یسر لی امری. و احلل عقدة من لسانی. یفقھوا قولی: بائبل میں اس کی جو تشریح بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا: "اے خداوند، میں فصیح نہیں ہوں نہ پہلے ہی تھا اور نہ جب سے تو نے اپنے بندے سے کلام کیا۔ بلکہ رک رک کر بولتا ہوں اور میری زبان کند ہے"۔ (خروج ۴:۱۰)۔ مگر تلمود میں اس کا ایک لمبا چوڑا قصہ بیان ہوا ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ بچپن میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے گھر پرورش پا رہے تھے، ایک روز انہوں نے فرعون کے سر کا تاج اتار کر اپنے سر پر رکھ لیا۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس بچے نے یہ کام بالارادہ کیا ہے یا یہ محض طفلانہ فعل ہے۔ آخرکار یہ تجویز کیا گیا کہ بچے کے سامنے سونا اور آگ دونوں ساتھ رکھے جائیں۔ چنانچہ دونوں چیزیں لا کر سامنے رکھی گئیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اٹھا کر آگ منہ میں رکھ لی۔ اس طرح ان کی جان تو بچ گئی مگر زبان میں ہمیشہ کے لیے لکنت پڑ گئی۔

یہ قصہ اسرائیلی روایات سے منتقل ہو کر ہمارے ہاں کی تفسیروں میں بھی رواج پا گیا۔ لیکن عقل اسے ماننے سے انکار کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر بچے نے آگ پر ہاتھ مارا بھی ہو تو یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ انگارے کو اٹھا کر منہ میں لے جا سکے۔ بچہ تو آگ کی جلن محسوس کرتے ہی ہاتھ کھینچ لیتا ہے۔ منہ میں لے جانے کی نوبت ہی کہاں آ سکتی ہے؟ قرآن کے الفاظ سے جو بات ہماری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے اندر خطابت کی صلاحیت نہ پاتے تھے اور ان کو اندیشہ لاحق تھا کہ نبوت کے فرائض ادا کرنے کے لیے اگر تقریر کی ضرورت کبھی پیش آئی (جس کا انہیں اس وقت تک اتفاق نہ ہوا تھا) تو ان کی طبیعت کی جھجک مانع ہو جائے گی۔ اس لئے انہوں نے دعا فرمائی کہ یااللہ میری زبان کی گرہ کھول دے تا کہ میں اچھی طرح اپنی بات لوگوں کو سمجھا سکوں۔ یہی چیز تھی جس کا فرعون نے ایک مرتبہ ان کو طعنہ دیا کہ "یہ شخص تو اپنی بات بھی پوری طرح بیان نہیں کر سکتا" (لا یکاد یبین. الزخرف: ۵۲)۔ اور یہی کمزوری تھی جس کو محسوس کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بڑے بھائی حضرت ہارون کو مدد کے طور پر مانگا۔ سورۂ قصص میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: و اخی ھرون ھو افصح منی لسانًا فارسلہ معی ردًا، "میرا بھائی ہارون مجھ سے زیادہ زبان آور ہے، اس کو میرے ساتھ مددگار کے طور پر بھیج"۔ آگے چل کر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ کمزوری دور ہو گئی تھی اور وہ خوب زوردار تقریر کرنے لگے تھے، چنانچہ قرآن میں اور بائبل میں ان کی بعد کے دور کی جو تقریریں آئی ہیں وہ کمال فصاحت و طلاقتِ لسانی کی شہادت دیتی ہیں۔

یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ہکلے یا توتلے آدمی کو اپنا رسول مقرر فرمائے۔ رسول ہمیشہ شکل و صورت، شخصیت اور صلاحیتوں کے لحاظ سے بہترین لوگ ہوئے ہیں۔ جن کے ظاہر و باطن کا ہر پہلو دلوں اور نگاہوں کو متاثر کرنے والا ہوتا تھا۔ کوئی رسول ایسے عیب کے ساتھ نہیں بھیجا گیا اور نہیں بھیجا جا سکتا تھا جس

کی بنا پر وہ لوگوں میں مضحکہ بن جائے۔ یا حقارت کی نگاہ سے دیکھا جائے۔

ھٰرون اخی: بائبل کی روایت کے مطابق حضرت ہارون حضرت موسیٰ سے تین سال بڑے تھے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: عرض کیا اے رب میرے میرا حوصلہ فراخ کر دیجئے اور میرا (یہ) کام (تبلیغ کا) آسان فرما دیجئے اور میری زبان پر سے بستگی (لکنت کی) ہٹا دیجئے تا کہ لوگ میری بات سمجھ سکیں اور میرے واسطے میرے کنبہ میں سے ایک معاون مقرر کر دیجئے یعنی ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں ان کے ذریعے سے میری قوت کو مستحکم کر دیجئے اور ان کو میرے (اس تبلیغ کے) کام میں شریک کر دیجئے تا کہ ہم دونوں آپ کی خوب کثرت سے پاکی (شرک و نقائص سے) بیان کریں اور آپ کا خوب کثرت سے ذکر کریں بے شک آپ ہم کو دیکھ رہے ہیں۔

(مولانا اشرف تھانوی)

O

ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے اور میری زبان کی گرہ کھول دے تا کہ وہ بات سمجھ لیں۔ اور میرے گھر والوں میں سے (ایک کو) میرا وزیر (یعنی مددگار) مقرر فرما۔ (یعنی) میرے بھائی ہارون کو، اس سے میری قوت کو مضبوط کر، اور اسے میرے کام میں شریک کر۔ تا کہ ہم تیری بہت سی تسبیح کریں اور تجھے کثرت سے یاد کریں۔ تو ہم کو (ہر حال میں) دیکھ رہا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: بولا اے پروردگار میرے کشادہ کر میرا سینہ اور آسان کر میرا کام اور کھول دے گرہ میری زبان سے کہ سمجھیں میری بات۔ اور دے مجھ کو ایک کام بٹانے والا میرے گھر کا، ہارون میرا بھائی۔ اس سے مضبوط کر میری کمر اور شریک کر اس کو میرے کام میں کہ تیری پاک ذات کا بیان کریں ہم بہت سا، اور یاد کریں ہم تجھ کو بہت سا، تو تو ہے ہم کو خوب دیکھتا۔

رب اشرح لی صدری: یعنی حلیم بردبار اور حوصلہ مند بنا دے تا کہ خلاف طبع دیکھ کر جلد خفا نہ ہو جاؤں اور ادائے رسالت میں جو سختیاں پیش آئیں ان سے نہ گھبراؤں بلکہ کشادہ دلی اور خندہ پیشانی سے برداشت کروں۔

و یسر لی امری: یعنی ایسے سامان فراہم کر دے کہ یہ عظیم کام آسان ہو جاوے۔

و احلل عقدۃ من لسانی. یفقھوا قولی: زبان لڑکپن میں جل گئی تھی (جس کا قصہ تفاسیر میں ہے) صاف نہ بول سکتے تھے اس لئے دعا کی۔

ھٰرون اخی: یہ عمر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بڑے تھے۔

اشدد بہ ازری. و اشر کہ فی امری: یعنی دعوت و تبلیغ کے کام میں ایک دوسرے کا معین و مددگار ہو۔

نسبحک کثیرا. و نذکرک کثیرا: یعنی دونوں ملا کر دعوت و تبلیغ کے موقع پر بہت زور شور سے تیری پاکی

اور کمالات بیان کریں۔ اور مواضع دعوت سے قطع نظر جب ہر ایک کو دوسرے کی معیت سے تقویت قلب حاصل ہو گی تو اپنی خلوتوں میں نشاط و طمانیت کے ساتھ تیرا ذکر بکثرت کر سکیں گے۔

انك كنت بنا بصيرا: یعنی ہمارے تمام احوال کو خوب دیکھ رہا ہے اور جو دعائیں کر رہا ہوں یہ بھی تجھے خوب معلوم ہے کہ اس کا قبول فرمانا ہمارے لئے کہاں تک مفید ہو گا۔ اگر تجھے ہمارے حال و استعداد کی پوری خبر نہ ہوتی تو نبوت و رسالت کے لئے ہم کو منتخب ہی کیوں کرتا اور ایسے سخت دشمن (فرعون) کی طرف کیوں بھیجتا۔ یقیناً جو کچھ آپ نے کیا خوب دیکھ بھال کر کیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب میرے لئے میرا سینہ کھول دے اور میرے لئے میرا کام آسان کر اور میری زبان کی گرہ کھول دے۔ کہ وہ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لئے میرے گھر والوں میں سے ایک وزیر کر دے، وہ کون میرا بھائی۔ اس سے میری کمر مضبوط کر اور اسے میرے کام میں شریک کر (یعنی جو میرا معاون و معتمد ہو) کہ ہم بکثرت تیری پاکی بولیں اور بکثرت تیری یاد کریں (نمازوں میں بھی اور خارج نماز بھی)۔ بے شک تو ہمیں دیکھ رہا ہے (ہمارے احوال کا عالم ہے)۔

رب اشرح لی صدری: اور اسے تحمل رسالت کے لئے وسیع فرما دے۔

و احلل عقدة من لسانی: جو خورد سالی میں آگ کا انگارہ منہ میں رکھ لینے سے پڑ گئی ہے اور اس کا واقعہ یہ تھا کہ بچپن میں آپ ایک روز فرعون کی گود میں تھے آپ نے اس کی داڑھی پکڑ کر اس کے منہ پر زور سے طمانچہ مارا، اس پر اسے غصہ آیا اور اس نے آپ کے قتل کا ارادہ کیا۔ آسیہ نے کہا کہ اے بادشاہ یہ نادان بچہ ہے کیا سمجھے۔ تو چاہے تو تجربہ کر لے۔ اس تجربہ کے لئے ایک طشت میں آگ اور ایک طشت میں یاقوت سرخ آپ کے سامنے پیش کئے گئے۔ آپ نے یاقوت لینا چاہا مگر فرشتہ نے آپ کا ہاتھ انگارہ پر رکھ دیا اور وہ انگارہ آپ کے منہ میں دے دیا۔ اس سے زبانِ مبارک جل گئی اور لکنت پیدا ہو گئی۔ اس کے لئے آپ نے یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(علم میں اضافے کے لئے)

رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا O

﴿سورہ طٰہٰ (مکی) آیت: ۱۱۴، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۵﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھ کو مزید علم عطا کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب میرا علم بڑھا دیجئے۔

اس میں علم حاصل کے یاد رہنے کی اور غیر حاصل کے حصول کی اور جو حاصل ہونے والا نہیں ہے اس میں عدم حصول کو خیر سمجھنے کی اور سب علوم میں خوش فہمی کی، یہ سب دعائیں داخل ہیں۔ حاصل یہ کہ تدابیر حفظ میں سے تدبیر تعجیل کو ترک کیجئے اور تدبیر دعا کو اختیار کیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

O

ترجمہ: میرے پروردگار مجھے اور زیادہ علم دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب زیادہ کر میری سمجھ۔

یعنی جب قرآن ایسی مفید و عجیب چیز ہے تو جس طرح ہم اس کو بتدریج آہستہ آہستہ اتارتے ہیں، تم بھی اس کو جبریل سے لینے میں جلدی نہ کیا کرو۔ جس وقت فرشتہ وحی پڑھ کر سنائے، تم عجلت کر کے اس کے ساتھ ساتھ نہ پڑھو۔ ہم ذمہ لے چکے ہیں کہ قرآن تمہارے سینے سے نکلنے نہ پائے گا۔ پھر اس فکر میں کیوں پڑتے ہو کہ کہیں بھول نہ جاؤں۔ اس فکر کے بجائے یوں دعا کیا کرو کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی اور زیادہ سمجھ اور بیش از بیش علوم و معارف عطا فرمائے۔ دیکھو آدم نے ایک چیز میں بے موقع تعجیل کی تھی اس کا انجام کیاہوا۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ "جبریل جب قرآن لاتے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پڑھنے کے ساتھ آپؐ بھی پڑھنے لگتے کہ بھول نہ جاؤں، اس کو پہلے منع فرمایا تھا۔ سورۂ قیامۃ میں "لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرانه" ۔ اور تسلی کر دی تھی کہ اس کا یاد رکھوانا اور لوگوں تکپہنچوانا ہمارے ذمہ ہے۔ لیکن بندہ بشر ہے، شاید بھول گئے ہوں اس لئے پھر اس آیت سے تقید کیا اور بھولنے پر آگے مثل بیان فرمائی آدم کی"۔

(مولانا محمودالحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے علم زیادہ دے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
(بیماری اور حادثہ کے وقت کی)

اَنِّیْ مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِیْنَ○ ع صلے

﴿سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۸۳، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الرحمین ہے۔

دعا کا انداز کس قدر لطیف ہے۔ مختصر ترین الفاظ میں اپنی تکلیف کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد، یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ تو "ارحم الرحمین ہے" آ کے کوئی شکوہ اور شکایت نہیں ہے، کوئی عرض مدعا نہیں ہے، کسی چیز کا مطالبہ نہیں ہے، اس طرزِ دعا میں کچھ ایسی شان نظر آتی ہے جیسے کوئی انتہائی صابر و قانع اور شریف و خوددار آدمی پے درپے فاقوں سے بے تاب ہو اور کسی نہایت کریم النفس ہستی کے سامنے بس اتنا کہہ کر رہ جائے کہ "میں بھوکا ہوں اور آپ فیاض ہیں" آگے کچھ اس کی زبان سے نہ نکل سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: مجھ کو یہ تکلیف پہنچ رہی ہے اور آپ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: مجھے ایذا ہو رہی ہے اور تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: مجھ پر پڑی ہے تکلیف اور تو ہے سب رحم والوں سے رحم والا۔

حضرت ایوبؑ سے یہ دعا منسوب ہے۔ حضرت ایوبؑ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر طرح آسودہ رکھا تھا۔ کھیت مویشی، لونڈی، غلام، اولاد صالح اور عورت مرضی کے موافق عطا کی تھی۔ حضرت ایوب بڑے شکرگزار بندے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو آزمائش میں ڈالا، کھیت جل گئے اور اولاد اکٹھی دب مری، دوست آشنا الگ ہو گئے، بدن میں آبلے پڑ کر کیڑے پڑ گئے، ایک بیوی رفیق تھی وہ بھی اکتانے لگی مگر حضرت ایوب جیسے نعمت میں شاکر تھے ویسے ہی بلا کے صابر بھی رہے جب تکلیف و اذیت اور دشمنوں کی شماتت حد سے گزر گئی، بلکہ دوست بھی کہنے لگے کہ یقیناً ایوب نے کوئی ایسا سخت گناہ کیا ہے جس کی سزا ایسی سخت ہو سکتی ہے تب دعا کی۔ "رب انی مسنی الضروانت ارحم الرحمین" رب کو پکارنا تھا کہ دریائے رحمت امڈ پڑا، اللہ تعالیٰ نے مری ہوئی اولاد سے دوگنی اولاد دی، زمین سے چشمہ نکالا، اسی سے پانی پی کر اور نہا کر تندرست ہوئے۔ بدن کا سارا روگ جاتا رہا اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ سونے کی ٹڈیاں برسائیں۔ غرض سب طرح درست کر دیا۔ حضرت ایوب پر یہ مہربانی

ہوئی اور تمام بندگی کرنے والوں کے لئے ایک نصیحت اور یادگار قائم ہو گئی کہ جب کسی نیک بندے پر دنیا میں برا وقت آئے تو ایوبؑ کی طرح صبر و استقلال دکھلانا اور صرف اپنے پروردگار سے فریاد کرنا چاہیئے۔ حق تعالیٰ اس پر نظر عنایت فرمائے گا اور محض ایسے ابتلا کو دیکھ کر کسی شخص کی نسبت یہ گمان نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ اللہ کے یہاں مغضوب ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: مجھے تکلیف پہنچی اور تو مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

حضرت ایوب علیہ السلام، حضرت اسحٰق علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر طرح کی نعمتیں عطا فرمائی ہیں۔ حسن صورت بھی، کثرت اولاد بھی، کثرتِ اموال بھی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ابتلا میں ڈالا اور آپ کے فرزند و اولاد مکان کے گرنے سے دب کر مر گئے۔ تمام جانور جس میں ہزار ہا اونٹ، ہزارہا بکریاں تھیں، سب مر گئے، تمام کھیتیاں اور باغات برباد ہو گئے۔ کچھ باقی نہ رہا اور جب آپ کو ان چیزوں کے ہلاک ہونے اور ضائع ہوے کی خبر دی جاتی تھی تو آپ حمدالٰہی بجا لاتے تھے اور فرماتے تھے میرا کیا ہے جس کا تھا اس نے لیا جب تک مجھے دیا اور میرے پاس رکھا اس کا شکر ہی ادا نہیں ہو سکتا۔ میں اس کی مرضی پر راضی ہوں۔ پھر آپ بیمار ہوئے تمام جسم شریف میں آبلے پڑے، بدن مبارک سب کا سب زخموں سے بھر گیا۔ سب لوگوں نے چھوڑ دیا۔ بجز آپ کی بی بی صاحبہ کے کہ وہ آپ کی خدمت کرتی ہیں اور یہ حالت سالہا سال رہی۔ آخرکار کوئی ایسا سبب پیش آیا کہ آپ نے بارگاہِ الٰہی میں (یہ) دعا کی۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت یونس علیہ السلام کی دعا
(قید اور آفات سے نجات کیلئے)

لَا اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝

﴿سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ آپ (سب نقائص سے) پاک ہیں، میں بے شک قصوروار ہوں۔

(مولانا اشرف تھانوی)

ایک اندھیرا شکم ماہی کا، دوسرا قعر دریا کا۔ پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے یا تیسرا اندھیرا رات کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔

O

ترجمہ: تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو پاک ہے (اور) بے شک میں قصور وار ہوں۔

حضرت یونسؑ اپنی قوم کو عذاب آنے کا وعدہ کر کے گئے واپس آئے تو عذاب کی کوئی نشانی نہ دیکھی اب سمجھے کہ قوم مجھے جھوٹا کہے گی۔ اس ڈر اور شرم سے بغیر حکم الٰہی کے بھاگ گئے تھے اس وجہ سے اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو مچھلی کے پیٹ میں قید کیا۔ وہاں انہوں نے یہ دعا کی جو اللہ تعالیٰ نے قبول کی۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے میں تھا گناہ گاروں سے۔

مچھلی والا فرمایا یونسؑ کو: ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر نینوا کی طرف (جو موصل کے مضافات میں سے ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونسؑ نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف بلایا۔ وہ ماننے والے کہاں تھے، روز ان کا عناد اور غرور ترقی کرتا رہا۔ آخر دعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے۔ حکم الٰہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا خالی نہیں جائے گی۔ کچھ عذاب کے آثار بھی دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب بچوں، بوڑھوں اور جانوروں سمیت جنگل میں چلے گئے۔ ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے رونا چلانا شروع کر دیا۔ بچے اور مائیں آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ تمام بستی والوں نے سچے دل سے توبہ کی۔ بت توڑ ڈالے۔ خداتعالیٰ کی اطاعت کا عہد کیا اور حضرت یونسؑ کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والے عذاب کو ان پر سے اٹھا لیا۔ **فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى فى الحيوة الدنيا ومتعنهم الى حين۔** (یونس: ۹۸)۔ ادھر یونسؑ بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے وہ کشتی غرق ہونے لگی، کشتی والوں نے بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیں (یا اپنے مفروضات کے مطابق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) بہرحال اس آدمی کے تعین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونسؑ کے نام پر نکلا۔ دو تین مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونسؑ کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونسؑ دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آ کر ان کو نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونسؑ کو اپنے پیٹ میں رکھ۔ اس کا ایک بال بھی بیکا نہ ہو یہ تیری خوراک نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قیدخانہ بنا دیا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونسؑ نے اللہ کو پکارا لا الہ الا انت سبحنك انى كنت من الظلمين۔ اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بغیر بدون بستی والوں کو چھوڑ بھاگ نکلا۔ گو یونسؑ کی غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے۔ مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے

ممتاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو) بدون انتظار کیے قوم کو چھوڑ چلا جانا ایک نبی کی شان کے لائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر دار و گیر شروع ہو گئی۔ آخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ مچھلی نے کنارہ پر آ کر اگل دیا اور اس بستی کی طرف صحیح و سالم واپس آئے۔

احادیث میں اس دعا کی بہت فضیلت آئی ہے اور امت نے شدائد و نوائب میں ہمیشہ اس کو مجرب پایا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: کوئی معبود نہیں سوا تیرے۔ پاکی ہے تجھ کو، بے شک مجھ سے بے جا ہوا ہے۔

حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہِ الٰہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا
(طلب اولاد کے)

رَبِّ لَا تَذَرْنِیْ فَرْدًا وَّ اَنْتَ خَیْرُ الْوٰرِثِیْنَ ۝ۚۖ

﴿سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۸۹، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور بہترین وارث تو ہی ہے۔

"بہترین وارث تو ہی ہے"۔ یعنی تو اولاد نہ بھی دے تو غم نہیں تیری ذات پاک وارث ہونے کے لئے کافی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو لاوارث مت رکھیو (یعنی مجھ کو فرزند دیجئے کہ میرا وارث ہو) اور سب وارثوں سے بہتر آپ ہی ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب نہ چھوڑ مجھ کو اکیلا، اور تو ہے سب سے بہتر وارث۔

رب لا تذرنی فردًا: یعنی اولاد دے جو میرے بعد قوم کی خدمت کر سکے اور میری تعلیم کو پھیلائے۔ جیسا کہ سورہ مریم کے فوائد میں لکھا جا چکا ہے۔

و انت خیر الوارثین: وارث طلب کر رہے تھے۔ یرثنی و یرث من ال یعقوب (مریم:) اسی کے مناسب نام سے اللہ کو یاد کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے اکیلا نہ چھوڑ (یعنی بے اولاد بلکہ وارث عطا فرما)، اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔

و انت خیرالوارثین: خلق کی فنا کے بعد باقی رہنے والا مدعا یہ ہے کہ اگر تو مجھے وارث نہ دے تو بھی کچھ غم نہیں کیونکہ تو بہتر وارث ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

قٰلَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ ط وَ رَبُّنَا الرَّحْمٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ۝ع

﴿سورہ الانبیاء (مکی) آیت: ۱۱۲، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۳﴾

ترجمہ: (آخرکار) رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ "اے میرے رب، حق کے ساتھ فیصلہ کر دے، اور لوگو! تم جو باتیں بناتے ہو اس کے مقابلے میں ہمارا رب رحمان ہی ہمارے لیے مدد کا سہارا ہے"۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: پیغمبر نے (باذنِ الٰہی) کہا کہ اے میرے رب فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور (پیغمبر نے کفار سے یہ بھی فرمایا) ہمارا رب ہم پر بڑا مہربان ہے جس سے ان باتوں کے مقابلہ میں مدد چاہی جاتی ہے جو تم بنایا کرتے ہو۔

رب احکم بالحق: مطلب یہ کہ عملی فیصلہ کر دیجئے یعنی مسلمانوں کے جس غلبہ کی پیشین گوئی ہے اس کو واقع کر دیجئے تاکہ حجت اور زیادہ تمام ہو جائے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (پیغمبر نے) کہا کہ اے میرے پروردگار حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور ہمارا پروردگار بڑا مہربان ہے اسی

سے ان باتوں میں جو تم بیان کرتے ہو مدد مانگی جاتی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: رسول نے کہا اے رب فیصلہ کر انصاف پر۔ اور رب ہمارا رحمان ہے اسی سے مدد مانگتے ہیں ان باتوں پر جو تم بتلاتے ہو۔

رب احکم بالحق: یعنی جیسے ہر معاملے کا فیصلہ انصاف کے ساتھ کرنا آپ کی شان ہے، اسی کے موافق میرے اور میری قوم کے درمیان جلدی فیصلہ فرما دیجئے۔

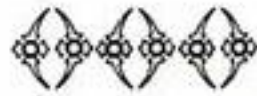
و ربنا الرحمان المستعان علی ما تصفون: یعنی اسی سے ہم فیصلہ چاہتے ہیں اور کافروں کی خرافات میں اسی سے مدد مانگتے ہیں۔ اس طرح کی دعا انبیاء علیہم السلام کیا کرتے تھے۔ ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین. (اعراف : ۸۹) کیونکہ اپنی حقانیت و صداقت اور حق تعالیٰ کے عدل و انصاف پر پورا وثوق و اعتماد ہوتا تھا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: نبی نے عرض کی کہ اے میرے رب حق فیصلہ فرما دے۔ اور ہمارے ربِ رحمٰن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو (شرک و کفر اور بے ایمانی کی)۔

رب الحکم بالحق: میرے اور ان کے درمیان جو مجھے جھٹلاتے ہیں اس طرح کہ میری مدد کر اور ان پر عذاب فرما۔ یہ دعا مستجاب ہوئی اور کفار بدر و احزاب و حنین وغیرہ میں مبتلائے عذاب ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(داعی حق کے لئے)

قَالَ رَبِّ انْصُرْنِیْ بِمَا كَذَّبُوْنِO

﴿سورہ مومنون (مکی) آیت: ۲۶، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: نوحؑ نے کہا "پروردگار ان لوگوں نے جو میری تکذیب کی ہے اب اس پر تو ہی میری نصرت فرما۔

یعنی میری طرف سے اس تکذیب کا بدلہ لے جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا ہے: فدعا ربہ انی مغلوب فانتصر (القمر: ۱۰)۔ "پس نوح نے اپنے رب کو پکارا کہ میں دبا لیا گیا ہوں اب تو ان سے بدلہ لے"۔ اور سورہ نوح میں فرمایا: و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیاراOانك ان تذرھم یضلوا عبادك و لا یلدوا الا فاجرا كفارا (نوح: ۲۶)۔ اور نوحؑ نے کہا کہ اے پروردگار میرے اس زمین پر کافروں میں سے ایک بسنے والا بھی نہ

چھوڑ۔ اگر تو نے ان کو رہنے دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان میں بدکار منکرین ہی پیدا ہوں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: نوحؑ نے عرض کیا کہ اے میرے رب، میرا بدلہ لے بوجہ اس کے کہ انہوں نے مجھ کو جھٹلایا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (نوحؑ نے) کہا پروردگار میرے انہوں نے مجھے جھٹلایاہے تو ہی میری مدد کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: بولا اے رب میرے تو مدد کر میری کہ انہوں نے مجھے جھٹلایا ہے۔

یعنی جب نوحؑ کی ساری کوششیں بے کار ثابت ہوئیں تو ساڑھے نو سو برس سختیاں جھیل کر بھی ان کو راہ راست پر لانے میں کامیاب نہ ہوئے تو خدا سے فریاد کی کہ اب ان اشقیاء کے مقابلے میں میری مدد کر کیونکہ بظاہر یہ لوگ میری تکذیب سے باز آنے والے نہیں ہیں، اوروں کو بھی خراب کریں گے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: نوحؑ نے عرض کی اے میرے رب میری مدد فرما (اور اس قوم کو ہلاک کر) اس پر کہ انہوں نے مجھے جھٹلایا۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے)

فَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ نَجّٰنَا مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ O وَ قُلْ رَّبِّ اَنْزِلْنِىْ مُنْزَلًا مُّبٰرَكًا وَّ اَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِيْنَ O

﴿سورہ مومنون (مکی) آیات: ۲۹، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: تو کہہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں ظالم لوگوں سے نجات دی۔ اور کہہ اے پروردگار تو مجھ کو برکت والی جگہ اُتار اور تو بہترین جگہ دینے والا ہے۔

الحمد للہ الذی نجنا من القوم الظلمین: یہ کسی قوم کی انتہائی بداطواری اور خباثت و شرارت کا ثبوت ہے کہ اس کی تباہی پر شکر ادا کرنے کا حکم دیا جائے۔

انت خیرالمنزلین: اتارنے کا مطلب محض اتارنا ہی نہیں ہے بلکہ عربی محاورے کے مطابق اس میں "میزبانی" کا مفہوم بھی شامل ہے۔ گویا اس دعا کا مطلب یہ ہے کہ خدایا اب ہم تیرے مہمان ہیں اور تو ہی ہمارا میزبان ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: یوں کہنا شکر ہے خدا کا جس نے ہم کو کافر لوگوں سے (یعنی ان کے افعال اور تکالیف سے) نجات دی۔ اور یوں کہنا کہ اے میرے رب مجھ کو (زمین پر) برکت کا اتارنا اتاریو (یعنی اطمینان ظاہر اور باطنی کے ساتھ رکھیو)، اور آپ سب اتارنے والوں سے اچھے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: کہنا کہ سب تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے جس نے ہم کو ظالم لوگوں سے نجات بخشی۔ اور (یہ بھی) دعا کرنا کہ اے پروردگار ہمیں مبارک جگہ پر اتاریو اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: تو کہہ شکر اللہ کا جس نے چھڑایا ہم کو گناہ گار لوگوں سے (یعنی ہم کو ان سے علیحدہ کر کے عذاب سے مامون رکھ)۔ اور کہہ اے رب اتار مجھ کو برکت کا اتارنا اور تو ہے بہتر اتارنے والا۔

و انت خیر المنزلین: یعنی کشتی میں اچھی آرام کی جگہ دے اور کشتی سے جہاں اتارے جائیں وہاں بھی کوئی تکلیف نہ ہو۔ ہر طرح اور ہر جگہ تیری رحمت و برکت شامل حال رہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: تو کہہ سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں ان ظالموں سے نجات دی۔ اور عرض کر (کشتی سے اترتے وقت یا اس میں سوار ہوتے وقت) کہ اے میرے رب مجھے برکت والی جگہ اتار اور توسب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(انجام بد سے بچنے کیلئے)

قُلْ رَّبِّ اِمَّا تُرِيَنِّیْ مَا يُوْعَدُوْنَO لا رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِیْ فِی الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَO

﴿سورہ المومنون (مکی) آیات: ۹۳۔۹۴ قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب:۷۴﴾

ترجمہ: اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعا کرو کہ "پروردگار جس عذاب کی ان کو دھمکی دی جا رہی ہے اگر میری موجودگی میں تو لائے، تو اے میرے رب مجھے ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجیو"۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معاذ اللہ اس عذاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبتلا ہو جانے کا فی الواقع کوئی خطرہ تھا یا یہ کہ اگر آپ یہ دعا نہ مانگتے تو اس میں مبتلا ہو جاتے۔ بلکہ اس طرح کا اندازبیان یہ تصور دلانے کے لئے اختیار کیا گیا ہے کہ خدا کا عذاب ہی ڈرنے کے لائق چیز ہے۔ وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا مطالبہ کیا جائے اور اگر اللہ اپنی رحمت اور حلم کی وجہ سے اس کے لانے میں دیر کرے تو اطمینان کے ساتھ شرارتوں اور نافرمانیوں کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔ درحقیقت وہ ایسی خوفناک چیز ہے کہ گناہ گاروں ہی کو نہیں نیکوکاروں کو بھی اپنی ساری نیکیوں کے باوجود اس سے پناہ مانگنی چاہیئے۔ علاوہ بریں اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اجتماعی گناہوں کی پاداش میں جب عذاب کی چکی چلتی ہے تو صرف بُرے لوگ ہی نہیں پستے اس میں اس کے ساتھ بسااوقات اچھے لوگ بھی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ لہٰذا گمراہ اور بدکار معاشرے میں رہنے والے ہر نیک آدمی کو ہر وقت خدا کی پناہ مانگنی چاہیئے، کچھ خبر نہیں کہ کب کس صورت میں ظالموں پر قہرالٰہی کا کوڑا برسنا شروع ہو جائے اور کون اسکی زد میں آ جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: آپ (حق تعالیٰ سے) دعا کیجئے کہ اے میرے رب جس عذاب کا ان کافروں سے وعدہ کیا جارہا ہے اگر آپ مجھ کو دکھا دیں تو اے میرے رب مجھ کو ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (اے محمدؐ) کہو کہ اے پروردگار جس عذاب کا ان (کفار) سے وعدہ ہوا ہے اگر تو میری زندگی میں نازل کر کے مجھے بھی دکھائے، تو اے پروردگار مجھے (اس سے محفوظ رکھیو اور)ان ظالموں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: تو کہہ اے رب اگر تو دکھانے لگے مجھ کو جو ان سے وعدہ ہوا ہے تو اے رب مجھ کو نہ کریو ان گناہگار لوگوں میں۔

یعنی حق تعالیٰ کی جناب میں ایسی گستاخی کی جاتی ہے تو یقیناً کوئی سخت آفت آ کر رہے گی۔ اس لئے ہر مومن کوہدایت ہوئی کہ اللہ کے عذاب سے ڈر کر یہ دعا مانگے کہ جب ظالموں پر عذاب آئے تو الٰہی مجھ کو اس کے ذیل میں شامل نہ کرنا۔ جیسا کہ حدیث میں آیا واذا اردت بقوم فتنة فتونی غیر مفتون مطلب یہ ہے کہ خداوندا ہم کو ایمان و احسان کی راہ پر مستقیم رکھ۔ کوئی ایسی تقصیر نہ ہو کہ العیاذ باللہ تیرے عذاب کی لپیٹ میں آ جائیں۔ جیسے دوسری جگہ ارشاد ہوا: واتقوا فتنة لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصه (انفال:) یہاں حضورؐ کو مخاطب بنا کر دوسروں کو سنانا ہے اور یہ قرآن کی عام عادت ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: تم عرض کرو کہ اے میرے رب اگر تو مجھے دکھائے (وہ عذاب) جو انہیں وعدہ دیا جاتا ہے تو اے میرے رب مجھے ان ظالموں کے ساتھ نہ کرنا۔

رب فلا تجعلنی فی القوم الظلمین: اور ان کا قرین اور ساتھی نہ بنانا۔ یہ دعا بطریق تواضع و اظہار عبدیت ہے۔ باوجودیکہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ان کا قرین و ساتھی نہ کرے گا اسی طرح انبیاء معصومین استغفار کیا کرتے ہیں باوجودیکہ انہیں اپنی مغفرت اور اکرام خداوندی کا علم یقینی ہوتا ہے۔ یہ سب بطریق تواضع و اظہارِ بندگی ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(جن و انس کے شر سے بچنے کیلئے)

رَّبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزٰتِ الشَّيٰطِيْنِO وَ اَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَّحْضُرُوْنِO

﴿سورہ مومنون (مکی) آیات: ۹۷ ۔ ۹۸، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطان کی اکساہٹوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں بلکہ اے میرے رب میں تو اس سے بھی تیری پناہ مانگتاہوں کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں شیطان کے وسوسوں سے اور اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ شیطان میرے پاس بھی آویں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطانوں کے وسوسوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور پروردگار اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آ موجود ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے پروردگار میرے میں پناہ چاہتا ہوں تیری شیطان کی چھیڑ سے اور پناہ تیری چاہتا ہوں اس سے کہ میرے پاس آئیں۔

رب اعوذ بك من همزت شياطين: پہلے شیاطین الانس کے ساتھ برتاؤ کا طریقہ بتلایا تھا مگر شیاطین الجن اس طریقہ سے متاثر نہ ہو سکتے تھے۔ کوئی تدبیر یا نرمی ان کو رام نہیں کر سکتی تھی۔ اس کا علاج صرف استعاذہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آ جانا۔ وہ قادر مطلق ان کی چھیڑخانی اور شر سے محفوظ رکھے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیطان کی چھیڑ یہ ہے کہ دین کے سوال و جواب میں بے موقع غصہ چڑھے اور لڑائی ہو پڑے۔ اسی پر فرمایا کہ برے کام کا جواب دے اس سے بہتر۔

و اعوذ بك رب ان يحضرون: یعنی کسی حال میں بھی شیطان کو میرے پاس نہ آنے دیجئے کہ وہ مجھ پر اپنا وار کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب تیری پناہ شیطان کے وسوسوں سے (جن سے وہ لوگوں کو فریب دے کر معاصی اور گناہوں میں مبتلا کرتے ہیں)۔ اور اے میرے رب تیری پناہ کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب

(عبرت کے لئے)

وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ خٰلِدُوْنَO تَلْفَحُ وُجُوْهَهُمُ النَّارُ وَ هُمْ فِيْهَا كٰلِحُوْنَO اَلَمْ تَكُنْ اٰيٰتِيْ تُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُوْنَOقَالُوْا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَآلِّيْنَOرَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْهَا فَاِنْ عُدْنَا فَاِنَّا ظٰلِمُوْنَOقَالَ اخْسَئُوْا فِيْهَا وَ لَا تُكَلِّمُوْنِ Oاِنَّهٗ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْ عِبَادِيْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اٰمَنَّا فَاغْفِرْلَنَا وَ ارْحَمْنَا

وَ اَنۡتَ خَيۡرُ الرّٰحِمِيۡنَ۝ۚ ۖ فَاتَّخَذۡتُمُوۡهُمۡ سِخۡرِيًّا حَتّٰۤى اَنۡسَوۡكُمۡ ذِكۡرِىۡ وَ كُنۡتُمۡ مِّنۡهُمۡ تَضۡحَكُوۡنَ۝اِنِّىۡ جَزَيۡتُهُمُ الۡيَوۡمَ بِمَا صَبَرُوۡۤا ۙ اَنَّهُمۡ هُمُ الۡفَآئِزُوۡنَ۝

﴿سورہ مومنون (مکی) آیات: ۱۰۳ ۔ ۱۱۱، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: اور جن کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے آپ کو گھاٹے میں ڈال لیا۔ وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ آگ ان کے چہروں کی کھال چاٹ جائے گی اور ان کے جبڑے باہر نکل آئیں گے۔ "کیا تم وہی لوگ نہیں ہو کہ میری آیات تمہیں سنائی جاتی تھیں تو تم انہیں جھٹلاتے تھے" وہ کہیں گے "اے ہمارے رب، ہماری بدبختی ہم پر چھا گئی تھی۔ ہم واقعی گمراہ لوگ تھے۔ اے پروردگار، اب ہمیں یہاں سے نکال دے پھر ہم ایسا قصور کریں تو ظالم ہوں گے"۔ اللہ تعالیٰ جواب دے گا۔ "دور ہو میرے سامنے سے، پڑے رہو اسی میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ تم وہی لوگ تو ہو کہ میرے کچھ بندے جب کہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار، ہم ایمان لائے، ہمیں معاف کر دے، ہم پر رحم کر، تو سب رحیموں سے اچھا رحیم ہے، تو تم نے ان کا مذاق بنا لیا۔ یہاں تک کہ ان کی ضد نے تمہیں یہ بھی بھلا دیا کہ میں بھی کوئی ہوں، اور تم ان پر ہنستے رہے۔ آج اُن کے اس صبر کا میں نے یہ پھل دیا ہے کہ وہی کامیاب ہیں"۔

کلحون: کالح عربی زبان میں اس چہرے کو کہتے ہیں جس کی کھال الگ ہو گئی ہو اور دانت باہر نکل آئے ہوں جیسے بکرے کی بھُنی ہوئی سری۔ عبداللہ بن مسعودؓ سے کسی نے کالح کے معنی پوچھے تو انہوں نے کہا **الم ترالی لرأس المشیط** کیا تم نے بھُنی ہوئی سری نہیں دیکھی۔

و لا تکلمون: یعنی اپنی رہائی کے لئے کوئی عرض معروض نہ کرو۔ اپنی معذرتیں پیش نہ کرو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیشہ کے لیے بالکل چپ ہو جاؤ۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ یہ ان کا آخری کلام ہو گا جس کے بعد ان کی زبانیں ہمیشہ کے لیے بند ہو جائیں گی۔ مگر یہ بات بظاہر قرآن کے خلاف پڑتی ہے کیونکہ آگے خود قرآن ہی ان کی اور اللہ تعالیٰ کی گفتگو نقل کر رہا ہے۔ لہٰذا یا تو یہ روایات غلط ہیں، یا پھر ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد وہ رہائی کے لیے کوئی عرض معروف نہ کر سکیں گے۔

ہم الفائزون: اسی مضمون کا اعادہ ہے کہ فلاح کا مستحق کون ہے اور خسران کا مستحق کون۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور جس شخص کا پلّہ ہلکا ہو گا (یعنی وہ کافر ہو گا) سو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنا نقصان کر لیا اور جہنم میں ہمیشہ کے لئے رہیں گے۔ ان کے چہروں کو (اس جہنم کی) آگ جھلستی ہو گی اور اس (جہنم) میں ان کے منہ بگڑے ہوں گے۔ کیوں کیا تم کو میری آیتیں (دنیا میں) پڑھ کر سنائی نہیں جایا کرتی تھیں اور تم ان کو جھٹلایا کرتے تھے۔ (یہ اس کی سزا مل رہی ہے) وہ کہیں گے کہ اے ہمارے رب (واقعی) ہماری بدبختی نے ہم کو گھیر لیا اور (بے شک ہم) گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو اس (جہنم) سے (اب) نکال دیجیے پھر اگر ہم دوبارہ (ایسا) کریں تو ہم بے شک پورے قصوروار ہیں۔ ارشاد ہو گا کہ اسی (جہنم) میں راندے ہوئے پڑے رہو اور مجھ

سے بات مت کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو (ہم سے) عرض کیا کرتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو بخش دیجئے اور ہم پر رحمت فرمائیے اور آپ سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے ہیں۔ سو تم نے ان کا مذاق مقرر کیا تھا (اور) یہاں تک (اس کا مشغلہ کیا) کہ مشغلہ نے تم کو ہماری یاد بھی بھلا دی اور تم ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ میں نے ان کو آج ان کے صبر کا یہ بدلہ دیا ہے کہ وہی کامیاب ہوئے۔

مطلب جواب کا یہ ہوا کہ تمہارا قصور اس قابل نہیں کہ سزا کے وقت اقرار کرنے سے معاف کر دیا جاوے۔ کیونکہ تم نے ایسا معاملہ کیا جس سے ہمارے حقوق کا بھی اتلاف ہوا اور حقوق العباد کا بھی۔ اور عباد بھی کیسے؟ ہمارے مقبول اور محبوب! جو ہم سے خصوصیت خاصہ رکھتے تھے۔ پس اس کی سزا کے لئے دوام اور تمام مناسب ہے اور مومنین کو جزائے فوز دینا منجملہ تمام سزا ہے کفار کے لئے۔ کیونکہ اعداء کی کامیابی سے روحانی تاذی ہوتی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جن کے بوجھ ہلکے ہوں گے وہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے تئیں خسارے میں ڈالا ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔ آگ ان کے مونہوں کو جھلس دے گی اور وہ اس میں تیوری چڑھائے ہوں گے۔ کیا تم کو میری آیتیں پڑھ کر سنائی (نہیں) جاتی تھیں تم ان کو (سنتے تھے اور) جھٹلاتے تھے۔ اے ہمارے پروردگار ہم پر ہماری کمبختی غالب ہو گئی اور ہم رستے سے بھٹک گئے۔ اے پرودگار ہم کو اس میں سے نکال دے۔ اگر ہم پھر (ایسے کام) کریں تو ظالم ہوں گے۔ (خدا) فرمائے گا کہ اسی میں ذلت کے ساتھ پڑے رہو اور مجھ سے بات نہ کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو دعا کیا کرتا تھا کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے تو تو ہم کو بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم ان سے تمسخر کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے پیچھے میری یاد بھی بھول گئے۔ اور تم (ہمیشہ) ان سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ آج میں نے ان کو ان کے صبر کا بدلہ دیا کہ وہ کامیاب ہو گئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور جس کی ہلکی نکلی تول سو وہی لوگ ہیں جو ہار بیٹھے اپنی جان دوزخ ہی میں رہا کریں گے۔ جھلس دے گی ان کے منہ کو آگ اور وہ اس میں بد شکل ہو رہے ہوں گے۔ کیا تم کو سنائی نہ تھیں ہماری آیتیں پھر تم ان کو جھٹلاتے تھے۔ بولے اے رب زور کیا ہم پر ہماری کم بختی نے اور رہے ہم لوگ بہکے ہوئے۔ اے ہمارے رب نکال لے ہم کو اس میں سے اگر پھر کریں تو ہم گنہگار۔ فرمایا پڑے رہو پھٹکارے ہوئے اس میں اور مجھ سے نہ بولو۔ ایک فرقہ تھا میرے بندوں میں جو کہتے تھے اے رب ہمارے ہم یقین لائے، سو معاف کر ہم کو اور رحم کر ہم پر، اور تو سب رحم والوں سے بہتر ہے۔ پھر تم نے ان کو ٹھٹھوں میں پکڑا یہاں تک کہ بھول گئے ان کے پیچھے میری یاد اور تم ان سے ہنستے رہے۔ میں نے آج دیا ان کو بدلہ ان کے صبر کا کہ وہی ہیں مراد کو پہنچنے والے۔
کلحون: جلتے جلتے بدن سوج جائے گا، نیچے کا ہونٹ لٹک کر ناف تک اور اوپر کا پھول کر کھوپڑی تک پہنچ جائے

گا اور زبان باہر نکل کر زمین میں لٹکتی ہو گی جسے دوزخی پاؤں سے روندیں گے۔ (اللھم احفظنا منه و من سائر انواع العذاب)۔

الم تکن ایاتی تتلی علیکم فکنتم بھا تکذبون: یعنی اس وقت ان سے یوں کہیں گے۔ گویا جن باتوں کو دنیا میں جھٹلایا کرتے تھے، اب آنکھوں سے دیکھ لو سچی تھیں یا جھوٹی؟

قالوا ربنا غلبت علینا شقوتنا و کنا قوما ضالین: یعنی اعتراف کریں گے کہ بے شک ہماری بدبختی نے دھکا دیا جو سیدھے راستہ سے بہک کر اس ابدی ہلاکت کے گڑھے میں آ پڑے۔ اب ہم نے سب کچھ دیکھ لیا۔ ازراہِ کرم ایک دفعہ ہم کو یہاں سے نکال دیجئے۔ پھر کبھی ایسا کریں تو گنہگار، جو سزا چاہے دیجیے گا۔

لا تکلمون: یعنی بک بک مت کرو جو کیا تھا اس کی سزا بھگتو۔ آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جواب کے بعد پھر فریاد منقطع ہو جائے گی۔ بجز زفیر و شہیق کے کچھ کلام نہ کر سکیں گے۔ العیاذ باللہ۔

و کنتم منھم تضحکون: یعنی دنیا میں مسلمان جب اپنے رب کے آگے دعا و استغفار کرتے تو تم کو ہنسی سوجھتی تھی۔ اس قدر ٹھٹھا کرتے اور ان کی نیک خصلتوں کا اتنا مذاق اڑاتے تھے کہ ان کے پیچھے پڑ کر تم نے مجھے بھی یاد نہ رکھا، گویا تمہارے سر پر کوئی حاکم ہی نہ تھا جو کسی وقت ان حرکتوں پر نوٹس لے اور ایسی سخت شرارتوں کی سزا دے سکے۔

ھم الفائزون: بے چارے مسلمانوں نے تمہاری زبانی اور عملی ایذاؤں پر صبر کیا تھا، آج دیکھتے ہو تمہارے بالمقابل ان کو کیا پھل ملا۔ ان کو ایسے مقام پر پہنچا دیا گیا جہاں وہ ہر طرح کامیاب اور ہر قسم کی لذتوں اور مسرتوں سے ہمکنار ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور جن کی تولیں ہلکی پڑیں وہی ہیں جنہوں نے اپنی جانیں گھاٹے میں ڈالیں ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے ان کے منہ پر آگ لپٹ مارے گی اور وہ اس میں منہ چڑائے ہوں گے۔ (اور ان سے فرمایا جائے گا) کیا تم پر (دنیا میں) میری آیتیں نہ پڑھی جاتی تھیں تو تم انہیں جھٹلاتے تھے۔ کہیں گے اے ہمارے رب ہم پر ہماری بدبختی غالب آئی اور ہم گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو دوزخ سے نکال دے پھر اگر ہم ویسے ہی کریں تو ہم ظالم ہیں۔ رب فرمائے گا دتکارے پڑے رہو اس میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ بے شک میرے بندوں کا ایک گروہ کہتا تھا اے ہمارے رب ہم ایمان لائے تو ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم نے انہیں ٹھٹھا بنا لیا یہاں تک کہ انہیں بنانے کے شغل میں (یعنی ان کے ساتھ تمسخر کرنے میں اتنے مشغول ہوئے کہ) میری یاد بھول گئے اور تم ان سے ہنسا کرتے۔ بے شک آج میں نے ان کے صبر کا انہیں یہ بدلہ دیا کہ وہی کامیاب ہیں۔

کلحون: ترمذی کی حدیث میں ہے کہ آگ ان کو بھون ڈالے گی اور اوپر کا ہونٹ سکڑ کر نصف سر تک پہنچے گا اور نیچے کا ناف تک لٹک جائے گا دانت کھلے رہ جائیں گے۔ (خدا کی پناہ)

ربنا اخرجنا منہا فان عدنا فانا ظلمون: ترمذی کی حدیث میں ہے کہ دوزخی لوگ جہنم کے داروغہ مالک کو چالیس برس تک پکارتے رہیں گے اس کے بعد وہ کہے گا کہ تم جہنم ہی میں پڑے رہو گے۔ پھر وہ پروردگار کو پکاریں گے اور کہیں گے اے رب ہمارے ہمیں دوزخ سے نکال اور یہ پکار ان کی دنیا سے دونی عمر کی مدت تک جاری رہے گی اس کے بعد انہیں یہ جواب دیا جائے گا جو اگلی آیت میں ہے (خازن) اور دنیا کی عمر کتنی ہے اس میں کئی قول ہیں۔ بعض نے کہا کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے، بعض نے کہا بارہ ہزار برس، بعض نے کہا تین لاکھ ساٹھ برس۔ واللہ تعالیٰ اعلم (تذکرہ قرطبی)۔

اخسئوا فیہا و لا تکلمون: اب ان کی امیدیں منقطع ہو جائیں گی اور یہ اہلِ جہنم کا آخر کلام ہو گا پھر اس کے بعد انہیں کلام کرنا نصیب نہ ہو گا۔ روتے چیختے ڈکراتے بھونکتے رہیں گے۔

فاتخذتموھم سخریا: یہ آیتیں کفار قریش کے حق میں نازل ہوئیں جو حضرت بلال و حضرت عمار و حضرت صہیب و حضرت خباب وغیرہ رضی اللہ عنہم فقراء اصحابِ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تمسخر کرتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(طلب مغفرت کے لئے)

وَ قُلْ رَّبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّٰحِمِيْنَ۝

﴿سورہ مومنون (مکی) آیت: ۱۱۸، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: اے محمدؐ! کہو "میرے رب درگزر فرما، اور رحم کر، اور تو سب رحیموں سے اچھا رحیم ہے"۔

یہاں اس دعا کی لطیف معنویت نگاہ میں رہے۔ ابھی چند سطر اوپر یہ ذکر آ چکا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے دشمنوں کو معاف کرنے سے یہ کہہ کر انکار فرمائے گا کہ میرے جو بندے یہ دعا مانگتے تھے، تم ان کا مذاق اڑاتے تھے۔ اس کے بعد اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو (اور ضمناً صحابہ کرام کو بھی) یہ حکم دیا جا رہا ہے کہ تم ٹھیک وہی دعا مانگو جس کا ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ ہماری صاف تنبیہ کے باوجود اب اگر یہ تمہارا مذاق اڑائیں تو آخرت میں اپنے خلاف خود ہی ایک مضبوط مقدمہ تیار کر دیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور آپ یوں کہا کریں کہ اے میرے رب "میری خطائیں معاف کر اور رحم کر اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

آپ کا مغفرت و رحمت مانگنا اپنے درجہ کے موافق ہے۔ پس اس سے شبہ معصیت کا نہیں ہو سکتا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور خدا سے دعا کرو کہ میرے پروردگار مجھے بخش دے (مجھ پر) رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور تو کہہ اے رب معاف کر اور رحم کر اور تو ہے بہتر سب رحم والوں سے۔

لیعنی ہماری تقصیرات سے درگزر فرما اور اپنی رحمت سے دنیا و آخرت میں سرفراز کر تیری رحمت بے نہایت کے سامنے کوئی چیز مشکل نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور تم عرض کرو اے میرے رب بخش دے (ایمان والوں کو) اور رحم فرما اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

عباد الرحمان کی دعا
(عذاب جہنم سے بچانے کیلئے)

وَ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًاO ۖ إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَّ مُقَامًاO

﴿سورہ فرقان (مکی) آیت : ۶۵، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزولی ترتیب: ﴾

ترجمہ: جو دعائیں کرتے ہیں کہ "اے ہمارے رب جہنم کے عذاب سے ہم کو بچا لے، اس کا عذاب تو جان پر لاگو ہے، وہ تو بڑا ہی بُرا مستقر اور مقام ہے"۔

لیعنی یہ عبادت ان میں کوئی غرور پیدا نہیں کرتی۔ انہیں اس بات کا کوئی زعم نہیں ہوتا کہ ہم تو اللہ کے پیارے اور اس کے چہیتے ہیں، بھلا آگ ہمیں کہاں چھو سکتی ہے۔ بلکہ اپنی ساری نیکیوں اور عبادتوں کے باوجود وہ اس خوف سے کانپتے رہتے ہیں کہ کہیں ہمارے عمل کی کوتاہیاں ہم کو مبتلائے عذاب نہ کر دیں۔ وہ اپنے تقویٰ کے زور سے جنت جیت لینے کا پندار نہیں رکھتے بلکہ اپنی انسانی کمزوریوں کا اعتراف کرتے ہوئے عذاب سے بچ نکلنے ہی کو غنیمت سمجھتے ہیں اور اس کے لیے بھی ان کا اعتماد اپنے عمل پر نہیں بلکہ اللہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور جو دعائیں مانگتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم سے جہنم کے عذاب کو دور رکھیے کیونکہ اس کا عذاب پوری تباہی ہے۔ بے شک وہ جہنم برا ٹھکانہ اور برا مقام ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جو دعا مانگتے رہتے ہیں کہ اے پروردگار دوزخ کے عذاب کو ہم سے دور رکھیو کہ اس کا عذاب بڑی تکلیف کی چیز ہے اور دوزخ ٹھیرنے اور رہنے کی بہت بری جگہ ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور وہ لوگ کہ کہتے ہیں اے رب ہٹا ہم سے دوزخ کا عذاب۔ بے شک اس کا عذاب چمٹنے والا ہے۔ وہ بری جگہ ہے ٹھہرنے کی اور بری جگہ رہنے کی۔

یعنی اتنی عبادت پر اتنا خوف بھی ہے۔ یہ نہیں کہ خدا کے قہر و غضب سے بے فکر ہو گئے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور جو عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب ہم سے پھیر دے جہنم کا عذاب، بے شک اس کا عذاب گلے کا غل ہے۔ بے شک وہ بہت ہی بری ٹھہرنے کی جگہ ہے۔

غراما: یعنی لازم جدا نہ ہونے والا۔

اس آیت میں ان بندوں کی شب بیداری کا ذکر فرمانے کے بعد ان کی اس دعا کا مدعا بیان کیا۔ اس سے یہ اظہار مقصود ہے کہ وہ باوجود کثرت عبادت کے اللہ تعالیٰ کا خوف رکھتے ہیں۔ اور اس کے حضور تضرع کرتے ہیں۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

عباد الرحمان کی دعا

(اہل خانہ کے لئے)

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَّ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًاO

﴿سورہ الفرقان (مکی) آیت: ۷۴، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزولی ترتیب: ۴۲﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے ہمیں اپنی بیویوں اور اپنی اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہم کو پرہیزگاروں کا امام بنا۔

ربنا هب لنا من ازواجنا و ذريتنا قرة اعين: یعنی ان کو ایمان اور عملِ صالح کی توفیق دے اور پاکیزہ اخلاق سے آراستہ کر، کیونکہ ایک مومن کو بیوی بچوں کے حسن و جمال اور عیش و آرام سے نہیں بلکہ ان کی نیک خصالی سے ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے۔ اس کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی چیز تکلیف دہ نہیں ہو سکتی کہ جو دنیا میں اس کو سب سے زیادہ پیارے ہیں انہیں دوزخ کا ایندھن بننے کے لیے تیار ہوتے دیکھے۔ ایسی صورت میں تو بیوی کا حسن اور بچوں کی جوانی و لیاقت اس کے لیے اور بھی زیادہ سوہانِ روح ہو گی، کیونکہ وہ ہر وقت اس رنج میں مبتلا رہے گا کہ یہ سب اپنی ان خوبیوں کے باوجود اللہ کے عذاب میں گرفتار ہونے والے ہیں۔

یہاں خاص طور پر یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیئے کہ جس وقت یہ آیات نازل ہوئی ہیں وہ وقت وہ تھا جبکہ مکہ کے مسلمانوں میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہ تھا جس کے محبوب ترین رشتہ دار کفر و جاہلیت میں مبتلا نہ ہوں۔ کوئی مرد ایمان لے آیا تھا تو اس کی بیوی ابھی کافر تھی۔ کوئی عورت ایمان لے آئی تھی تو اس کا شوہر ابھی کافر تھا۔ کوئی نوجوان ایمان لے آیا تھا تو اس کے ماں باپ اور بھائی بہن، سب کے سب کفر میں مبتلا تھے۔ اور کوئی باپ ایمان لے آیا تھا تو اس کے اپنے جوان جوان بچے کفر پر قائم تھے۔ اس حالت میں ہر مسلمان ایک شدید روحانی اذیت میں مبتلا تھا اور اس کے دل سے وہ دعا نکلتی تھی جس کی بہترین ترجمانی اس آیت میں کی گئی ہے۔ "آنکھوں کی ٹھنڈک" نے اس کیفیت کی تصویر کھینچ دی ہے کہ اپنے پیاروں کو کفر و جاہلیت میں مبتلا دیکھ کر ایک آدمی کو ایسی اذیت ہو رہی ہے جیسے اس کی آنکھیں آشوب چشم سے ابل آئی ہوں اور کھٹک سے سوئیاں سی چبھ رہی ہوں۔ اس سلسلۂ کلام میں ان کی اس کیفیت کو دراصل یہ بتانے کے لئے بیان کیا گیا ہے کہ وہ جس دین پر ایمان لائے ہیں پورے خلوص کے ساتھ لائے ہیں۔ ان کی حالت ان لوگوں کی سی نہیں ہے جن کے خاندان کے لوگ مختلف مذہبوں اور پارٹیوں میں شامل رہتے ہیں اور سب مطمئن رہتے ہیں کہ چلو، ہر بینک میں ہمارا کچھ نہ کچھ سرمایہ موجود ہے۔

واجعلنا للمتقين اماما: یعنی ہم تقوی اور طاعت میں سب سے بڑھ جائیں۔ بھلائی اور نیکی میں سب سے آگے نکل جائیں، محض نیک ہی نہ ہوں بلکہ نیکیوں کے پیشوا ہوں اور ہماری بدولت دنیا بھر میں نیکی پھیلے۔ یہاں یہ ذکر بھی یہ جتانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو مال و دولت میں نہیں بلکہ نیکی و پرہیزگاری میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر ہمارے زمانے میں کچھ اللہ کے بندے ایسے ہیں جنھوں نے اس آیت کو بھی امامت کی امیدواری اور ریاست کی طلب کے لئے دلیلِ جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ "یا اللہ متقی لوگوں کو ہماری رعیت اور ہم کو ان کا حکمران بنا دے"۔ اس سخن فہمی کی داد "امیدواروں" کے سوا کون دے سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں اور ہماری اولاد کی طرف آنکھوں کی ٹھنڈک (یعنی راحت) عطا فرما اور ہم کو متقیوں کا افسر بنا دے۔

ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرۃ اعین: خود جیسے دین کے عاشق ہیں اسی طرح اپنے اہل و عیال کے لئے بھی اس کے ساعی اور داعی ہیں۔ چنانچہ عملی کوشش کے ساتھ حق تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ ان کو دیندار بنا دے۔ اور ہم کو ہماری اس سعی دینداری میں کامیاب فرما کہ ان کو دینداری کی حالت میں دیکھ کر راحت اور سرور ہو۔

و اجعلنا للمتقین اماما: اصل مقصود افسری مانگنا نہیں، گو اس میں بھی قباحت نہیں۔ مگر مقام دلالت نہیں کرتا بلکہ اصل مقصود اپنے خاندان کے متقی ہونے کی درخواست ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں کی طرف سے (دل کا چین) اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے، دے ہم کو ہماری عورتوں کی طرف سے اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک اور کر ہم کو پرہیزگاروں کا پیشوا۔

ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرۃ اعین: یعنی بیوی اور بچے ایسے عنایت فرما جنہیں دیکھ کر آنکھیں ٹھنڈی اور قلب مسرور ہو۔ اور ظاہر ہے مومن کامل کا دل اسی وقت ٹھنڈا ہو گا جب اپنے اہل و عیال کو طاعت الٰہی کے راستے پر گامزن اور علم نافع کی تحصیل میں مشغول پائے۔ دنیا کی سب نعمتیں اور مسرتیں اس کے بعد ہیں۔

و اجعلنا للمتقین اماما: یعنی ایسا بنا دے کہ لوگ ہماری اقتداء کر کے متقی بن جایا کریں۔ حاصل یہ کہ ہم نہ صرف بذات خود مہتدی، بلکہ دوسروں کے لئے ہادی ہوں۔ اور ہمارا خاندان تقویٰ و طہارت میں ہماری پیروی کرے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں دے ہماری بیویوں اور ہماری اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک، اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بنا۔

ربنا ھب لنا من ازواجنا و ذریتنا قرۃ اعین: یعنی فرحت و سرور، مراد یہ ہے کہ ہمیں بی بیاں اور اولاد نیک صالح متقی عطا فرما کہ ان کے حسن عمل اور ان کی اطاعتِ خدا و رسول دیکھ کر ہماری آنکھیں ٹھنڈی اور دل خوش ہوں۔

و اجعلنا للمتقین اماما: یعنی ہمیں ایسا پرہیزگار اور ایسا عابد و خداپرست بنا کہ ہم پرہیزگاروں کی پیشوائی کے قابل ہوں اور وہ دینی امور میں ہماری اقتداء کریں۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں دلیل ہے کہ آدمی کو دینی پیشوائی

اور سرداری کی رغبت و طلب چاہیئے۔ ان آیات میں اللہ نے اپنے صالح بندوں کے اوصاف ذکر فرمائے اس کے ان کی جزا ذکر فرمائی جاتی ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(حسن انجام کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِیْ حُكْمًا وَّ اَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ ○ لا وَ اجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ ○ لا وَ اجْعَلْنِیْ مِنْ وَّرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِیْمِ ○ لا وَ اغْفِرْ لِاَبِیْۤ اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الضَّآلِّیْنَ ○ لا وَ لَا تُخْزِنِیْ یَوْمَ یُبْعَثُوْنَ ○ لا یَوْمَ لَا یَنْفَعُ مَالٌ وَّ لَا بَنُوْنَ ○ لا اِلَّا مَنْ اَتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ ○ ط

﴿سورہ الشعرآء (مکی) آیات: ۸۳۔۸۹، قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۴۷﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے حکم عطا کر۔ اور مجھ کو صالحوں کے ساتھ ملا اور بعد کے آنے والوں میں مجھ کو سچی ناموری عطا کر۔ اور مجھے جنت نعیم کے وارثوں میں شامل فرما۔ اور میرے باپ کو معاف کر دے بے شک وہ گمراہ لوگوں میں سے ہے اور مجھے اس دن رسوا نہ کر جب کہ سب لوگ زندہ کر کے اٹھائے جائیں گے جبکہ نہ مال کوئی فائدہ دے گا نہ اولاد، بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لیے ہوئے اللہ کے حضور حاضر ہو۔

رب ھب لی حکما: "حکم" سے مراد "نبوت" یہاں درست نہیں ہے، کیونکہ جس وقت کی یہ دعا ہے اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نبوت عطا ہو چکی تھی۔ اور اگر بالفرض یہ دعا اس سے پہلے کی بھی ہو تو نبوت کسی کی طلب پر اسے عطا نہیں کی جاتی بلکہ وہ ایک وہبی چیز ہے جو اللہ تعالیٰ خود سے جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اس لیے یہاں حکم سے مراد علم، حکمت، فہم صحیح اور قوت فیصلہ ہی لینا درست ہے، اور حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا قریب قریب اسی معنی میں ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا منقول ہے کہ ارنا الاشیاء کماھی یعنی ہم کو اس قابل بنا کہ ہم ہر چیز کو اسی نظر سے دیکھیں جیسی کہ وہ فی الواقع ہے اور ہر معاملہ میں وہی رائے قائم کریں جیسی کہ اس کی حقیقت کے لحاظ سے قائم کی جانی چاہیئے۔

و الحقنی بالصالحین: یعنی دنیا میں مجھے صالح سوسائٹی دے اور آخرت میں میرا حشر صالحوں کے ساتھ کر۔ جہاں تک آخرت کا تعلق ہے، صالح لوگوں کے ساتھ کسی کا حشر ہونا اور اس کا نجات پانا گویا ہم معنی ہیں، اس لیے یہ تو ہر اس انسان کی دعا ہونی ہی چاہیئے جو حیات بعد الموت اور جزا و سزا پر یقین رکھتا ہو۔ لیکن دنیا میں بھی ایک پاکیزہ روح کی دلی تمنا یہی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے ایک بداخلاق فاسق و فاجر معاشرے میں زندگی بسر کرنے کی مصیبت سے نجات دے اور اس کو نیک لوگوں کے ساتھ ملائے۔ معاشرے کا بگاڑ جہاں چاروں طرف محیط ہو وہاں ایک آدمی کے لیے صرف یہی چیز ہمہ وقت اذیت کی موجب نہیں ہوتی کہ وہ اپنے گرد و پیش گندگی ہی

گندگی پھیلی ہوئی دیکھتا ہے، بلکہ اس کے لئے خود پاکیزہ رہنا اور اپنے آپ کو گندگی کی چھینٹوں سے بچا کر رکھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ اس لیے ایک صالح آدمی اس وقت تک بے چین ہی رہتا ہے جب تک یا تو اس کا اپنا معاشرہ پاکیزہ نہ ہو جائے یا پھر اس سے نکل کر وہ کوئی دوسری ایسی سوسائٹی نہ پا لے جو حق و صداقت کے اصولوں پر چلنے والی ہو۔

واجعل لی لسان صدق فی الاخرین: یعنی بعد کی نسلیں مجھے خیر کے ساتھ یاد کریں۔ میں دنیا سے وہ کام کر کے نہ جاؤں کہ نسلِ انسانی میرے بعد میرا شمار ان ظالموں میں کرے جو خود بگڑے ہوئے تھے اور دنیا کو بگاڑ کر چلے گئے، بلکہ مجھ سے وہ کارنامے انجام پائیں جن کی بدولت رہتی دنیا تک میری زندگی خلقِ خدا کے لیے روشنی کا مینار بنی رہے اور مجھے انسانیت کے محسنوں میں شمار کیا جائے۔ یہ محض شہرت و ناموری کی دعا نہیں ہے بلکہ سچی شہرت اور حقیقی ناموری کی دعا ہے جو لازماً ٹھوس خدمات اور بیش قیمت کارناموں ہی کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ کسی شخص کو اس چیز کا حاصل ہونا اپنے اندر دو فائدے رکھتا ہے۔ دنیا میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ انسانی نسلوں کو بُری مثالوں کے مقابلے میں ایک نیک مثال ملتی ہے جس سے وہ بھلائی کا سبق حاصل کرتی ہیں اور ہر سعید روح کو راہِ راست پر چلنے میں اس سے مدد ملتی ہے۔ اور آخرت میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ ایک آدمی کی چھوڑی ہوئی نیک مثال سے قیامت تک جتنے لوگوں کو بھی ہدایت نصیب ہوئی ہو ان کا ثواب اس شخص کو بھی ملے گا اور قیامت کے روز اس کے اپنے اعمال کے ساتھ کروڑوں بندگانِ خدا کی یہ گواہی بھی اس کے حق میں موجود ہو گی کہوہ دنیا میں بھلائی کے چشمے رواں کر کے آیا ہے جن سے نسل پر نسل سیراب ہوتی رہی ہے۔

واغفر لابی انه کان من الضالین: بعض مفسرین نے حضرت ابراہیمؑ کی اس دعائے مغفرت کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ مغفرت بہرحال اسلام کے ساتھ مشروط ہے اس لیے آں جناب کا اپنے والد کی مغفرت کے لیے دعا کرنا گویا اس بات کی دعا کرنا تھا کہ اللہ تعالیٰ اسے اسلام لانے کی توفیق عطا فرمائے۔ لیکن قرآن مجید میں اس کے متعلق مختلف مقامات پر جو تصریحات ملتی ہیں وہ اس توجیہ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اپنے والد کے ظلم سے تنگ آ کر جب گھر سے نکلنے لگے تو انہوں نے رخصت ہوتے وقت فرمایا **سلم علیك ساستغفرلك ربی انه کان بی حفیا** (مریم: ۴۷) "آپ کو سلام ہے، میں آپ کے لیے اپنے رب سے بخشش کی دعا کروں گا، وہ میرے اوپر نہایت مہربان ہے۔ اسی وعدے کی بنا پر انہوں نے یہ دعائے مغفرت نہ صرف اپنے باپ کے لیے کی بلکہ ایک دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے کہ ماں اور باپ دونوں کے لیے کی: **ربنا اغفرلی ولوالدی** (ابراہیم:۴۱) لیکن بعد میں انہیں خود یہ احساس ہو گیا کہ ایک دشمن حق، چاہے وہ ایک مومن کا باپ ہی کیوں نہ ہو، دعائے مغفرت کا مستحق نہیں ہے۔ **و ما کان استغفار ابراهیم لابیهٖ الا عن موعدة وعدها ایاه فلما تبین له انه عدوللّٰه تبرا منه:** (التوبہ:۱۱۴) "ابراہیمؑ کا اپنے باپ کے لیے دعائے مغفرت کرنا محض اس وعدے کی وجہ سے تھا جو اس نے اس سے کیا تھا۔ مگر جب یہ بات اس پر کھل گئی کہ وہ خدا کا دشمن ہے تو اس نے اس سے اظہار بیزاری کر دیا"۔

و لا تخزنی یوم یبعثون: یعنی قیامت کے روز یہ رسوائی مجھے نہ دکھا کہ میدانِ حشر میں تمام اولین و آخرین

کے سامنے ابراہیمؑ کا باپ سزا پا رہا ہو اور ابراہیمؑ کھڑا دیکھ رہا ہو۔

یوم لا ینفع مال و لا بنون. الا من اتی اللہ بقلب سلیم: ان دو فقروں کے متعلق یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی ہے کہ یہ حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا حصہ ہیں یا انہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے قول پر اضافہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ اگر پہلی بات مانی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ اپنے باپ کے لیے یہ دعا کرتے وقت خود بھی ان حقائق کا احساس رکھتے تھے۔ اور دوسری بات تسلیم کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ان کی دعا پر تبصرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یہ فرما رہا ہے کہ قیامت کے دن آدمی کے کام اگر کوئی چیز آ سکتی ہے تو وہ مال اور اولاد نہیں بلکہ صرف قلبِ سلیم ہے، ایسا دل جو کفر و شرک و نافرمانی اور فسق و فجور سے پاک ہو۔ مال اور اولاد بھی قلبِ سلیم ہی کے ساتھ نافع ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر نہیں۔ مال صرف اس صورت میں وہاں مفید ہو گا جبکہ آدمی نے دنیا میں ایمان و اخلاص کے ساتھ اسے اللہ کی راہ میں صرف کیا ہو، ورنہ کروڑپتی اور ارب پتی آدمی بھی وہاں کنگال ہو گا۔ اولاد بھی صرف اسی حالت میں وہاں کام آ سکے گی جبکہ آدمی نے دنیا میں اسے اپنی حد تک ایمان اور حسنِ عمل کی تعلیم دی ہو، ورنہ بیٹا اگر نبی بھی ہو تو وہ باپ سزا پانے سے نہیں بچ سکتا جس کا اپنا خاتمہ کفر و معصیت پر ہوا ہو اور اولاد کی نیکی میں جس کا اپنا کوئی حصہ نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو حکمت عطا فرما اور (مراتب قرب میں) مجھ کو (اعلیٰ درجہ کے) نیک لوگوں کے ساتھ شامل فرما۔ اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ (تاکہ میرے طریقے پر چلیں جس میں مجھ کو زیادہ ثواب ملے) اور مجھ کو جنت النعیم کے مستحقین میں سے کر اور میرے باپ (کو توفیق ایمان کی دے کر اس) کی مغفرت فرما کہ گمراہ لوگوں میں ہے۔ اور جس روز سب زندہ ہو کر اٹھیں گے اس روز مجھ کو رسوا نہ کرنا۔ اس دن میں کہ (نجات کے لئے) نہ مال کام آوے اور نہ اولاد۔ مگر ہاں (اس کی نجات ہو گی) جو اللہ کے پاس (کفر و شرک سے) پاک دل لے کر آوے گا۔

رب ھب لی حکما: یعنی جامعیت بین العلم والعمل میں زیادہ کمال عطا فرما کیونکہ نفسی حکمت تو دعا کے وقت بھی حاصل ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار مجھے علم و دانش عطا فرما اور نیکو کاروں میں شامل کر۔ اور پچھلے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری) کر۔ اور مجھے نعمت کی بہشت کے وارثوں میں کر۔ اور میرے باپ کو بخش دے کہ وہ گمراہوں میں سے ہے۔ اور جس دن لوگ اٹھا کھڑے کیے جائیں گے مجھے رسوا نہ کی جیو۔ جس دن نہ مال ہی کچھ فائدہ دے سکے گا اور نہ بیٹے، ہاں جو شخص خدا کے پاس پاک دل لے کر آیا (وہ بچ جائے گا)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے میرے رب دے مجھ کو حکم اور ملا (شامل کر) مجھ کو نیکوں میں اور رکھ میرا بول سچا پچھلوں میں اور کر مجھ کو وارثوں میں نعمت کے باغ کے (یعنی جنت کا جو آدم کی میراث ہے) اور معاف کر میرے باپ کو وہ تھا راہ بھولے ہوؤں میں۔ اور رسوا نہ کر مجھ کو جس دن سب جی کر اٹھیں، جس دن نہ کام آئے کوئی مال اور نہ بیٹے، مگر جو کوئی آیا اللہ کے پاس لے کر دل چنگا (بے روگ)۔

رب هب لی حکما والحقنی بالصالحین: یعنی مزید علم و حکمت اور درجات قرب و قبول مرحمت فرما اور اعلیٰ درجہ کے نیکوں کے زمرہ میں (جو انبیاء علیہم السلام ہیں) شامل رکھ۔ کما قال نبینا صلعم "اللهم فی الرفیق الاعلیٰ" اس دعا سے اپنی کامل احتیاج اور حق تعالیٰ کی غناء کا اظہار مقصود ہے یعنی نبی ہو یا ولی، اللہ تعالیٰ کسی کے معاملہ میں مجبور و مضطر نہیں، ہمہ وقت اس کے فضل و رحمت سے کام چلتا ہے۔

واجعلی لی لسان صدق فی الاخرین: یعنی ایسے اعمال مرضیہ اور آثار حسنہ کی توفیق دے کہ پیچھے آنے والی نسلیں ہمیشہ میرا ذکر خیر کریں اور میرے راستہ پر چلنے کی طرف راغب ہوں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آخر زمانہ میں میرے گھرانے سے نبی ہو اور امت ہو، اور میرا دین تازہ کریں۔ چنانچہ یہ ہی ہوا کہ حق تعالیٰ نے ابراہیمؑ کو دنیا میں قبول عام عطا فرمایا اور ان کی نسل سے خاتم الانبیاء صلعم کو مبعوث کیا جنہوں نے ملت ابراہیمی کی تجدید کی اور فرمایا کہ میں ابراہیمؑ کی دعا ہوں، آج بھی ابراہیم کا ذکر خیر اہل مِلل کی زبانوں پر جاری ہے اور امت محمدیہ تو ہر نماز میں کما صلیت علی ابراهیم اور کما بارکت علی ابراهیم پڑھتی ہے۔

واغفر لابی انه کان من الضالین: ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دعا باپ کی موت کے بعد کی۔ مگر دوسری جگہ تصریح آگئی کہ جب اس کا دشمن خدا ہونا ظاہر ہو گیا تو براءت اور بیزاری کا اظہار فرمایا: کما قال تعالیٰ: "وما کان استغفار ابراهیم لابیه الا عن موعدة وعدها ایاه فلما تبین له انه عدو لله تبرا منه"۔ (توبہ: رکوع ۱۴) اور اگر "انه کان من الضالین" میں "کان" کا ترجمہ "تھا" کے بجائے "ہے" سے کیا جائے، پھر کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ زندگی میں ایمان لے آنے کا امکان تھا۔ تو دعا کا حاصل یہ ہے کہ الٰہی اس کو ایمان سے مشرف فرما کر کفر کے زمانہ کی خطائیں معاف فرما دے۔ اس کی قدرے مفصل تحقیق پہلے کسی جگہ گذر چکی ہے۔ فلیراجع۔

الا من اتی الله بقلب سلیم: یعنی بھلا چنگا بے روگ دل جو کفر و نفاق اور فاسد عقیدوں سے پاک ہو گا وہ ہی وہاں کام دے گا۔ نرے مال و اولاد کچھ کام نہ آئیں گے۔ اگر کافر چاہے کہ قیامت میں مال و اولاد فدیہ دے کر جان چھڑا لے تو ممکن نہیں۔ یہاں کے صدقات و خیرات اور نیک اولاد سے بھی کچھ نفع کی توقع اسی وقت ہے جب اپنا دل کفر کی پلیدی سے پاک ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے حکم عطا کر اور مجھے ان سے ملا دے جو تیرے قرب خاص کے سزاوار ہیں۔ اور میری سچی ناموری رکھ پچھلوں میں، اور مجھے ان میں کر جو چین کے باغوں کے وارث ہیں (جنہیں تو جنت عطا

فرمائے گا)۔ اور میرے باپ کو بخش دے، بے شک وہ گمراہ ہے۔ اور مجھے رسوا نہ کرنا جس دن سب اٹھائے جائیں گے (یعنی روزِ قیامت)، جس دن نہ مال کام آئے گا نہ بیٹے۔ مگر وہ جو اللہ کے حضور حاضر ہوا سلامت دل لے کر۔

و الحقنی بالصالحین: یعنی انبیاء علیہم السلام، اور آپ کی یہ دعا مستجاب ہوئی چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **وانہ فی الاخرۃ لمن الصلحین۔**

واجعل لی لسان صدق فی لاخرین: یعنی ان امتوں میں جو میرے بعد آئیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ عطا فرمایا کہ تمام اہل ادیان ان سے محبت رکھتے ہیں اور ان کی ثنا کرتے ہیں۔

واغفر لابی: توبہ و ایمان عطا فرما، اور یہ دعا آپ نے اس لئے فرمائی کہ وقت مفارقت آپ کے والد نے آپ سے ایمان لانے کا وعدہ کیا تھا۔ جب ظاہر ہو کہ وہ خدا کا دشمن ہے اس کا وعدہ جھوٹا تھا تو آپ اس سے بیزار ہو گئے۔ جیسا کہ سورت برات میں ہے: **ماکان استغفار ابراھیم لابیہ الا عن موعدۃ وعدھا ایاہ فلما تبین لہ انہ عدو للہ تبرا منہ.**

الا من اتی اللہ بقلب سلیم: جو شرک کفر و نفاق سے پاک ہو اس کو اس کا مال بھی نفع دے گا جو راہِ خدا میں خرچ کیا ہو اور اولاد بھی جو صالح ہو۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب آدمی مرتا ہے تو اس کے عمل منقطع ہو جاتے ہیں سوا تین کے۔ ایک صدقہ جاریہ، دوسرا وہ مال جس سے لوگ نفع اٹھائیں، تیسری نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(بروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کے لئے)

قَالَ رَبِّ اِنَّ قَوْمِیْ كَذَّبُوْنِ۝ۚ صلے فَافْتَحْ بَیْنِیْ وَ بَیْنَهُمْ فَتْحًا وَّ نَجِّنِیْ وَ مَنْ مَّعِیَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ۝

﴿سورہ الشعرآء (مکی) آیات: ۱۱۷۔۱۱۸، قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۴۷﴾

ترجمہ: نوح نے دعا کی "اے میرے رب، میری قوم نے مجھے جھٹلا دیا اب میرے اور ان کے درمیان دو ٹوک فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو نجات دے۔

ان قومی کذبون: یعنی آخری اور قطعی طور پر جھٹلا دیا ہے جس کے بعد اب کسی تصدیق و ایمان کی امید باقی نہیں رہی۔ ظاہر کلام سے کوئی شخص اس شبہہ میں نہ پڑے کہ بس پیغمبر اور سردارانِ قوم کے درمیان اوپر کی گفتگو ہوئی اور ان کی طرف سے پہلی ہی تکذیب کے بعد پیغمبر نے اللہ تعالیٰ کے حضور رپورٹ پیش کر دی کہ یہ میری نبوت نہیں مانتے، اب آپ میرے اور ان کے مقدمہ کا فیصلہ فرما دیں۔ قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اس طویل

کشمکش کا ذکر کیا گیا ہے جو حضرت نوحؑ کی دعوت اور ان کی قوم کے اصرار علی الکفر کے درمیان صدیوں برپا رہی۔ سورۂ عنکبوت میں بتایا گیا ہے کہ اس کشمکش کا زمانہ ساڑھے نو سو برس تک ممتد رہا ہے۔ **فلبث فیهم الف سنة الا خمسين عاما** (آیت : ۱۱۴) حضرت نوحؑ نے اس زمانہ میں پشت در پشت ان کی اجتماعی طرزِ عمل کو دیکھ کر نہ صرف یہ اندازہ فرما لیا کہ ان کے اندر قبولِ حق کی کوئی صلاحیت باقی نہیں رہی ہے، بلکہ یہ رائے بھی قائم کر لی کہ آئندہ ان کی نسلوں سے بھی نیک اور ایماندار آدمیوں کے اٹھنے کی توقع نہیں ہے۔ **انك ان تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوآ الا فاجرا كفارا** (نوح: ۲۷)۔ "اے رب اگر تو نے انہیں چھوڑ دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا فاجر اور سخت منکرِ حق ہو گا"۔ خود اللہ تعالیٰ نے بھی حضرت نوحؑ کی اس رائے کو درست قرار دیا اور اپنے علم کامل و شامل کی بنا پر فرمایا: **لن يؤمن من قومك الا من قدامن فلا تبتئس بما كانو يفعلون.** (ہود:۳۶) "تیری قوم میں سے جو ایمان لا چکے، اب کوئی ایمان لانے والا نہیں ہے۔ لہٰذا اب ان کے کرتوتوں پر غم کھانے چھوڑ دے"۔

فافتح بيني و بينهم فتحا و نجني و من معي من المومنين: یعنی صرف یہی فیصلہ نہ کر دے کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون، بلکہ وہ فیصلہ اس شکل میں نافذ فرما کہ باطل پرست تباہ کر دیے جائیں اور حق پرست بچا لیے جائیں۔ یہ الفاظ کہ "مجھے اور میرے مومن ساتھیوں کو بچا لے" خودبخود اپنے اندر یہ مفہوم رکھتے ہیں کہ باقی لوگوں پر عذاب نازل کر اور انہیں حرفِ غلط کی طرح مٹا کر رکھ دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: نوح (علیہ السلام) نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار میری قوم مجھ کو (برابر) جھٹلا رہی ہے، سو آج میرے اور ان کے درمیان میں ایک (عملی) فیصلہ کر دیجئے (یعنی ان کو ہلاک کر دیجئے) اور مجھ کو اور جو ایماندار میرے ساتھ ہیں ان کو (اس ہلاکت سے) نجات دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (نوح نے) کہا کہ پروردگار میری قوم نے تو مجھے جھٹلا دیا سو تو میرے اور ان کے درمیان ایک کھلا فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو بچا لے۔

کھلا فیصلہ کر دینے سے یہ مراد ہے کہ ان کفار پر اپنا عذاب نازل کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: کہا اے رب میری قوم نے تو مجھ کو جھٹلایا سو فیصلہ کر دے میرے ان کے بیچ میں کسی طرح کا فیصلہ اور بچا لے مجھ کو اور جو میرے ساتھ ہیں ایمان والے۔

فافتح بيني و بينهم فتحا: یعنی میرے اور ان کے درمیان عملی فیصلہ فرما دیجئے اب ان کے راہ راست پر آنے

کی توقع نہیں۔

و نجنی و من معی من المومنین: یعنی مجھ کو اور میرے ساتھیوں کو الگ کر کے ان کا بیڑا غرق کر۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: (حضرت نوح علیہ السلام نے بارگاہِ الٰہی میں) عرض کی اے میرے رب میری قوم نے مجھے جھٹلایا۔ تو مجھ میں اور ان میں پورا فیصلہ کر دے اور مجھے اور میرے ساتھ والے مسلمانوں کو نجات دے (ان لوگوں کی شامتِ اعمال سے)۔

ان قومی کذبون: یعنی تیری وحی و رسالت میں۔ مراد آپ کی یہ تھی کہ میں جو ان کے حق میں بددعا کرتا ہوں اس کا سبب یہ نہیں کہ انہوں نے مجھے سنگسار کرنے کی دھمکی دی نہ یہ کہ انہوں نے میرے متبعین کو رذیل کہا بلکہ میری دعا کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے تیرے کلام کو جھٹلایا اور تیری رسالت کے قبول کرنے سے انکار کیا۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت لوط علیہ السلام کی دعا

(بدکاروں سے چھٹکارے کے لئے)

رَبِّ نَجِّنِیْ وَ اَهْلِیْ مِمَّا یَعْمَلُوْنَO

﴿سورہ الشعرآء (مکی) آیت: ۱۶۹، قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۴۷﴾

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اور میرے اہل و عیال کو ان کی بدکرداریوں سے نجات دے۔

اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ہمیں ان کے اعمال بد کے برے انجام سے بچا۔ اور یہ مطلب بھی لیا جا سکتا ہے کہ اس بدکردار بستی میں جو اخلاقی گندگیاں پھیلی ہوئی ہیں ان کی چھوت کہیں ہماری آل اولاد کو نہ لگ جائے، اہلِ ایمان کی اپنی نسلیں کہیں اس بگڑے ہوئے ماحول سے متأثر نہ ہو جائیں، اس لیے اے پروردگار، ہمیں اس ہر وقت کے عذاب سے نجات دے جو اس ناپاک معاشرے میں زندگی بسر کرنے سے ہم پر گزر رہا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: لوط نے دعا کی کہ اے میرے رب مجھ کو اور میرے (خاص) متعلقین کو ان کے اس کام (کے وبال) سے نجات دے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو اور میرے گھر والوں کو ان کے کاموں (کے وبال) سے نجات دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب خلاص کر مجھ کو اور میرے گھروالوں کو ان کاموں سے جو یہ کرتے ہیں۔
یعنی ان کی نحوست اور وبال سے ہم کو بچا اور انہیں غارت کر۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے اور میرے گھروالوں کو ان کے کام سے بچا۔
اس کی شامت اعمال سے محفوظ رکھ۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا
(شکرِ نعمت اور انجام بخیر کے لئے)

رَبِّ اَوْزِعْنِیْٓ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِیْٓ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلٰی وَالِدَیَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰهُ وَ اَدْخِلْنِیْ بِرَحْمَتِكَ فِیْ عِبَادِكَ الصّٰلِحِیْنَO

﴿سورہ النمل (مکی) آیت: ۱۹، قرآنی ترتیب: ۲۷، نزولی ترتیب: ۴۸﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے قابو میں رکھ کہ میں تیرے اس احسان کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ پر اور میرے والدین پر کیا ہے اور ایسا عمل کروں جو تجھے پسند آئے اور اپنی رحمت سے مجھ کو اپنے صالح بندوں میں داخل کر۔

رب اوزعنی: وزع کے اصل معنی عربی زبان میں روکنے کے ہیں۔ اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ کہنا کہ **اوزعنی ان اشکر نعمتک** (مجھے روک کہ میں تیرے احسان کا شکر ادا کروں) ہمارے نزدیک دراصل یہ معنی دیتا ہے کہ اے میرے رب جو عظیم الشان قوتیں اور قابلیتیں تو نے مجھے دی ہیں وہ ایسی ہیں کہ اگر میں ذرا سی غفلت میں بھی مبتلا ہو جاؤں تو حدِ بندگی سے خارج ہو کر اپنی کبریائی کے خبط میں نہ معلوم کہاں سے کہاں نکل جاؤں۔ اس لیے اے میرے پروردگار، تو مجھے قابو میں رکھ تاکہ میں کافر نعمت بننے کے بجائے شکرِ نعمت پر قائم رہوں۔

و ادخلنی برحمتک فی عبادک الصالحین: صالح بندوں میں داخل کرنے سے مراد غالباً یہ ہے کہ آخرت میں میرا

انجام صالح بندوں کے ساتھ ہو اور میں ان کے ساتھ جنت میں داخل ہوں۔ اس لیے کہ آدمی جب عمل صالح کرے گا تو صالح تو وہ آپ سے آپ ہو گا ہی، البتہ آخرت میں کسی کا جنت میں داخل ہونا محض اس کے عمل صالح کے بل بوتے پر نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اللہ کی رحمت پر موقوف ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لن یدخل احدکم الجنة عملہ "تم میں سے کسی کو بھی محض اس کا عمل جنت میں نہیں پہنچا دے گا"۔ عرض کیا گیا کہ و لا انت یا رسول اللہ "کیا حضورؐ کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے"؟ فرمایا: ان الا ان یتغمدنی اللہ تعالیٰ برحمتہ "ہاں، میں بھی محض اپنے عمل کے بل بوتے پر جنت میں نہ چلا جاؤں گا جب تک اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے مجھے نہ ڈھانک لے"۔

حضرت سلیمانؑ کی یہ دعا اس موقع پر بالکل بے محل ہو جاتی ہے اگر النمل سے مراد انسانوں کا کوئی قبیلہ لے لیا جائے اور نملة کے معنی قبیلہ نمل کے ایک فرد کے لے لیے جائیں۔ ایک بادشاہ کے لشکر جرار سے ڈر کر کسی انسانی قبیلہ کے ایک فرد کا اپنے قبیلے کو خطرے سے خبردار کرنا آخر کونسی ایسی غیر معمولی بات ہے کہ وہ جلیل القدر بادشاہ اس پر خدا سے یہ دعا کرنے لگے۔ البتہ ایک شخص کو اتنی زبردست قوتِ ادراک حاصل ہونا کہ وہ دور سے ایک چیونٹی کی آواز بھی سن لے اور اس کا مطلب سمجھ جائے ضرور ایسی بات ہے جس سے آدمی کے غرورِ نفس میں مبتلا ہو جانے کا خطرہ ہو۔ اسی صورت میں حضرت سلیمانؑ کی یہ دعا برمحل ہو سکتی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو اس پر مداومت دیجئے کہ آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں اور (اس پر بھی مداومت دیجئے کہ) میں نیک کام کیا کروں جس سے آپ خوش ہوں اور مجھ کو اپنی رحمتِ (خاصہ) سے اپنے (اعلیٰ درجہ کے) نیک بندوں میں داخل رکھیے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار مجھے توفیق عنایت کر کہ جو احسان تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے ہیں ان کا شکر کروں اور ایسے نیک کام کروں کہ تو ان سے خوش ہو جائے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنی نیک بندوں میں داخل فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے میرے رب میری قسمت میں دے کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے کیا مجھ پر اور میرے ماں باپ پر اور یہ کہ کروں کام نیک جو تو پسند کرے اور ملا لے (شامل کر لے) مجھ کو اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں۔

یعنی حیران ہوں تیرے انعاماتِ عظیمہ کا شکر کس طرح ادا کروں، پس آپ ہی سے التجا کرتا ہوں کہ

مجھے پورا شاکر بنا دیجئے، زبان سے بھی اور عمل سے بھی۔ اور اعلیٰ درجہ کے نیک بندوں میں (جو انبیاء و مرسلین ہیں) محشور فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے (نبوت و ملک و علم عطا فرما کر) اور یہ کہ میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنے ان بندوں (حضرات انبیاء و اولیاء) میں شامل کر جو تیرے قرب خاص کے سزاوار ہیں۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(طلب مغفرت کے لئے)

قَالَ رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فَاغْفِرْلِیْ

﴿سورہ القصص (مکی) آیت: ۱۶، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: پھر وہ کہنے لگا: اے میرے رب میں نے اپنے نفس پر ظلم کر ڈالا میری مغفرت فرما دے۔

مغفرت کے معنی درگزر کرنے اور معاف کرنے اور معاف کر دینے کے بھی ہیں، اور ستر پوشی کرنے کے بھی۔ حضرت موسیٰ کی دعا کا مطلب یہ تھا کہ میرے اس گناہ کو (جسے تو جانتا ہے کہ میں نے عمداً نہیں کیا) معاف بھی فرما دے اور اس کا پردہ بھی ڈھانک دے تاکہ دشمنوں کو اس کا پتہ نہ چلے۔[1]

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھ سے قصور ہو گیا ہے آپ معاف کر دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: بولے کہ اے پروردگار میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا تو مجھے بخش دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے میرے رب میں نے برا کیا اپنی جان کا (اپنا)، سو بخش مجھ کو۔

حضرت موسیٰ جب جوان ہوئے۔ فرعون کی قوم سے بسبب ان کے ظلم و کفر کے بیزار رہتے اور بنی اسرائیل ان کے ساتھ لگے رہتے تھے، ان کی والدہ کا گھر شہر سے باہر تھا۔ حضرت موسیٰ کبھی وہاں جاتے کبھی فرعون کے گھر آتے۔ فرعون کی قوم (قبط) ان کی دشمن تھی کہ غیر قوم کا شخص ہے ایسا نہ ہو کہ زور پکڑ جائے۔ ایک روز دیکھا کہ دو شخص آپس میں لڑ رہے ہیں۔ ایک اسرائیلی دوسرا قبطی۔ اسرائیلی نے موسیٰ کو دیکھ کر فریاد کی کہ مجھے اس قبطی کے ظلم سے چھڑاؤ کہتے ہیں قبطی فرعون کے مطبخ کا آدمی تھا۔ موسیٰ پہلے ہی قبطیوں کے ظلم و ستم کو جانتے تھے۔ اس وقت آنکھ سے اس کی زیادتی دیکھ کر رگِ حمیت پھڑک اٹھی۔ ممکن ہے سمجھانے بجھانے میں قبطی نے موسیٰ علیہ السلام کو بھی کوئی سخت لفظ کہا ہو جیسا کہ بعض تفاسیر میں ہے۔ غرض موسیٰ علیہ السلام نے اس کی تادیب و گوشمالی کے لئے ایک گھونسہ رسید کیا۔ ماشاء اللہ بڑے طاقتور جوان تھے۔ ایک ہی گھونسہ میں قبطی نے پانی نہ مانگا۔ خود موسیٰ علیہ السلام کو بھی یہ اندازہ نہ تھا کہ ایک گھونسہ میں اس کمبخت کا کام تمام ہو جائے گا۔ پچھتائے کہ بے قصد خون ہو گیا۔ مانا کہ قبطی کافر حربی تھا، ظالم تھا اور موسیٰ علیہ السلام کی نیت بھی محض ادب دینے کی تھی، جان سے مار ڈالنے کی نہ تھی۔ مگر ظاہر ہے اس وقت کوئی معرکۂ جہاد نہ تھا۔ موسیٰ علیہ السلام نے قبطی قوم کو کوئی الٹی میٹم نہیں دیا تھا۔ بلکہ مصر میں ان کی بود و ماند کا شروع سے جو طرزِ عمل رہا تھا اس سے لوگ مطمئن تھے کہ وہ یونہی کسی کی جان و مال لینے والے نہیں پھر ممکن ہے غیظ و غضب کے جوش میں معاملہ کی تحقیق بھی سرسری ہوئی ہو اور مکا مارتے وقت پوری طرح اندازہ نہ رہا ہو کہ کتنی ضرب تادیب کے لئے کافی ہے۔ ادھر اس بلاارادہ قتل سے اندیشہ تھا کہ فرقہ وار اشتعال پیدا ہو کر دوسرے مصائب و فتن کا دروازہ نہ کھل جائے۔ اس لئے اپنے فعل پر نادم ہوئے۔ اور سمجھے کہ اس میں کسی درجہ تک شیطان کا دخل ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی فطرت ایسی پاک و صاف اور ان کی استعداد اس قدر اعلیٰ ہوتی ہے کہ نبوت ملنے سے پیشتر ہی وہ اپنے ذرہ ذرہ عمل کا محاسبہ کرتے ہیں اور ادنیٰ سی لغزش یا خطائے اجتہادی پر بھی حق تعالیٰ سے رو رو کر معافی مانگتے ہیں۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے اپنی تقصیرات کا اعتراف کر کے معافی چاہی جو دے دی گئی اور غالباً اس معافی کا علم ان کو بذریعہ الہام وغیرہ ہوا ہو گا۔ آخر پیغمبر لوگ نبوت سے پہلے ولی تو ہوتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب میں نے اپنی جان پر زیادتی کی تو مجھے بخش دے۔

یہ کلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بطریقِ تواضع ہے کیونکہ آپ سے کوئی معصیت سرزد نہیں ہوئی اور انبیاء معصوم ہیں ان سے گناہ نہیں ہوتے۔ قبطی کا مارنا آپ کا دفع ظلم اور امداد مظلوم تھی، یہ کسی ملت میں بھی گناہ نہیں۔ پھر بھی اپنی طرف تقصیر کی نسبت کرنا اور استغفار چاہنا یہ مقربین کا دستور ہی ہے۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں تاخیر اولیٰ تھی اس لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ترکِ اولیٰ کو زیادتی فرمایا اور اس پر حق تعالیٰ سے مغفرت طلب کی۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(ظالموں سے چھٹکارا پانے کیلئے)

قَالَ رَبِّ نَجِّنِیْ مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ۝

﴿سورہ القصص (مکی) آیت: ۲۱، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار مجھے ظالموں سے بچا۔

(مولانا ابواعلی مودودی)

O

ترجمہ: (دعا کے طور پر) کہنے لگے اے میرے پروردگار مجھ کو ان ظالم لوگوں سے بچا لیجئے (اور امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

(مولانا اشرف تھانوی)

O

ترجمہ: دعا کرنے لگے: اے پروردگار میرے مجھے ظالم لوگوں سے نجات دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: بولا اے رب بچا لے مجھ کو اس قوم بے انصاف سے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے ستمگاروں (یعنی قوم فرعون) سے بچا لے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(حاجت روائی کے لئے دعا)

رَبِّ اِنِّیْ لِمَآ اَنْزَلْتَ اِلَیَّ مِنْ خَیْرٍ فَقِیْرٌ۝

﴿سورہ القصص (مکی) آیت: ۲۴، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب ۴۹﴾

ترجمہ: پروردگار میرے جو خیر بھی تو مجھ پر نازل کر دے میں اس کا محتاج ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار (اس وقت) جو نعمت آپ مجھ کو بھیج دیں میں اس کا (سخت) حاجت مند ہوں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: پروردگار میں اس کا محتاج ہوں کہ تو مجھ پر اپنی نعمت نازل فرمائے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب تو جو چیز اتارے میری طرف اچھی میں اس کا محتاج ہوں۔

یعنی اے اللہ کسی عمل کی اجرت مخلوق سے نہیں چاہتا۔ البتہ تیری طرف سے کوئی بھلائی پہنچے اس کا ہمہ وقت محتاج ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب میں اس کھانے کا جو تو میرے لئے اتارے محتاج ہوں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کھانا ملاحظہ فرمائے پورا ہفتہ گذر چکا تھا، اس درمیان میں ایک لقمہ نہ کھایا تھا۔ شکم مبارک پشت اقدس سے مل گیا تھا اس حالت میں اپنے رب سے غذا طلب کی اور باوجودیکہ کہ بارگاہِ الٰہی میں نہایت قرب و منزلت رکھتے ہیں اس عجز و انکساری کے ساتھ روٹی کا ایک ٹکڑا طلب کیا۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت لوط علیہ السلام کی دعا
(غلط کار لوگوں کے فتنہ سے بچنے کیلئے)

رَبِّ انْصُرْنِیْ عَلَی الْقَوْمِ الْمُفْسِدِیْنَ۝ع

﴿سورہ العنکبوت (مکی) آیت: ۳۰، قرآنی ترتیب: ۲۹، نزولی ترتیب: ۸۵﴾

ترجمہ: اے رب میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو ان مفسد لوگوں پر غالب (اور ان کو عذاب سے ہلاک) کر دے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں مجھے نصرت عنایت فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب میری مدد کر ان شریر لوگوں پر۔

لوط علیہ السلام نے جب اپنی قوم کو برائیوں سے روکا تو انہوں نے لوط علیہ السلام کو جواب دیا کہ اگر تم سچے نبی ہو تو اور واقع ہی سچ کہتے ہو کہ ہمارے کام خراب ہیں اور مستوجب عذاب ہیں تو دیر کیا ہے وہ عذاب لے آیئے۔ دوسری جگہ فرمایا کہ لوط علیہ السلام کے گھرانے کو اپنی بستی سے نکال باہر کرو۔ یہ بڑے پاک بنا چاہتے ہیں۔ شاید قوم کے بعض نے جواب دیا ہو گا یا ایک وقت میں ایک بات اور دوسرے میں دوسری بات کہی ہو گی۔ مثلاً اول عذاب کی دھمکیوں کا مذاق اڑایا پھر آخری فیصلہ یہ کیا ہو گا کہ انہیں بستی سے نکال باہر کریں۔ بہرحال یہ ثابت ہو گیا کہ وہ قوم نہ صرف عمل شنیع کی مرتکب اور بانی تھی بلکہ اس کو جاری رکھنے پر اس قدر اصرار تھا کہ نصیحت کرنے والے پیغمبر کو اپنی بستی سے نکالنے پر تیار ہو گئے۔ ان کی فطرت اور طبع اس قدر مسخ ہو چکی تھی ہ خوف خدا کا کوئی شائبہ دلوں میں باقی نہ رہا تھا۔ عذاب الٰہی کا مذاق اڑاتے تھے اور پیغمبر خدا کے مقابلہ پر آمادہ تھے۔ جرم کی یہی نوعیت ان کے ہلاک کرنے کے لئے کافی تھی۔ اور اگر اس کے ساتھ توحید کے بھی قائل نہ تھے تو کڑوا کریلا نیم چڑھا سمجھیئے۔ معلوم ہوا کہ توحید کی دعوت حضرت ابراہیم کی طرف سے مشتہر ہو کر پہنچ چکی ہو گی۔ اس لئے لوط علیہ السلام خاص اس فعل شنیع کو روکنے پر مامور ہوئے اور ممکن ہے انہوں نے توحید وغیرہ کی دعوت بھی دی ہو۔

یہ ان کی طرف سے مایوس ہو کر فرمایا۔ شاید سمجھ گئے ہوں گے کہ ان کی آئندہ نسلیں بھی درست ہونے والی نہیں۔ یہ بھی انہیں کے نقش قدم پر چلیں گی۔ جیسے نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا۔ انك ان تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا الا فاجرا كفارا (نوح: ٢٧) کذاقال النیشابوری فی تفسیرہ۔

لوط علیہ السلام کی دعا پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو اس بستی کے تباہ کرنے کا حکم دیا۔ فرشتے اول ابراہیم علیہ السلام کے پاس پہنچے اور ان کو بڑھاپے میں بیٹے کی بشارت دی۔ اور اطلاع کی کہ ہم اس بستی سدوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے جا رہے ہیں کیونکہ وہاں کے لوگ کسی طرح بھی اپنی حرکات شنیعہ سے باز نہیں آئے۔ شاید بیٹے کی بشارت کے ساتھ ہلاکت کی خبر دینے کا مطلب یہ ہو کہ ایک قوم سے اگر خدا کی زمین خالی کی جانے والی ہے تو دوسری طرف حق تعالیٰ ایک عظیم الشان قوم بنی اسرائیل کی بنیاد ڈالنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: (جب حضرت لوط علیہ السلام کو اس قوم کے راہِ راست پر آنے کی کچھ امید نہ رہی تو آپ نے بارگاہ الٰہی میں عرض کی) اے میرے رب میری مدد کر (نزول عذاب کے بارے میں میری بات پوری کر کے) ان فسادی لوگوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا قبول فرمائی۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

مجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب
(عبرت کے لئے)

وَ لَوْ تَرٰۤى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُءُوْسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ؕ رَبَّنَاۤ اَبْصَرْنَا وَ سَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا اِنَّا مُوْقِنُوْنَ۝وَ لَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا وَ لٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّیْ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ اَجْمَعِیْنَ۝فَذُوْقُوْا بِمَا نَسِیْتُمْ لِقَآءَ یَوْمِكُمْ هٰذَا ۚ اِنَّا نَسِیْنٰكُمْ وَ ذُوْقُوْا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۝اِنَّمَا یُؤْمِنُ بِاٰیٰتِنَا الَّذِیْنَ اِذَا ذُكِّرُوْا بِهَا خَرُّوْا سُجَّدًا وَّ سَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ هُمْ لَا یَسْتَكْبِرُوْنَ۝ السجدة تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ یَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا٘ وَّ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ۝فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّاۤ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ ۚ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ۝اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ؕ لَا یَسْتَوٗنَ۝ؐ

﴿سورہ الم سجدہ (مکی) آیات: ۱۲ ۔ ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳۲، نزولی ترتیب: ۷۵﴾

ترجمہ: کاش تم دیکھو وہ وقت جب یہ مجرم سر جھکائے اپنے رب کے حضور کھڑے ہوں گے (اس وقت یہ کہہ رہے ہوں گے) "اے ہمارے رب ہم نے خوب دیکھ لیا اور سن لیا، اب ہمیں واپس بھیج دے تاکہ ہم نیک عمل کریں، ہمیں اب یقین آ گیا ہے"۔ (جواب میں ارشاد ہو گا) "اگر ہم چاہتے تو پہلے ہی ہر نفس کو اس کی ہدایت دے دیتے۔ مگر میری وہ بات پوری ہو گئی جو میں نے کہی تھی کہ میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ پس اب مزہ چکھو اپنی اس حرکت کا۔ کہ تم نے اس دن کی ملاقات کو فراموش کر دیا، ہم نے بھی اب تمہیں فراموش کر دیا ہے۔ چکھو ہمیشگی کے عذاب کا مزا اپنے کرتوتوں کی پاداش میں"۔ ہماری آیات پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں جنہیں یہ آیات سنا کر جب نصیحت کی جاتی ہے تو سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی پیٹھیں بستروں سے الگ رہتی ہیں، اپنے رب کو خوف اور طمع کے ساتھ پکارتے ہیں اور جو کچھ رزق ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ پھر جیسا کچھ آنکھوں کی ٹھنڈک کا سامان ان کے اعمال کی جزا میں ان کے لیے چھپا کر رکھا گیا ہے اس کی کسی متنفس کو خبر

نہیں ہے۔ بھلا کہیں یہ ہو سکتا ہے کہ جو شخص مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو جائے جو فاسق ہو؟ یہ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسھم عند ربھم: اب اس حالت کا نقشہ پیش کیا جاتا ہے جب اپنے رب کی طرف پلٹ کر یہ انسانی "انا" اپنا حساب دینے کے لئے اس کے حضور کھڑی ہو گی۔

ولو شئنا لاتینا کل نفس ھدٰھا: یعنی اس طرح حقیقت کا مشاہدہ اور تجربہ کرا کر ہی لوگوں کو ہدایت دینا ہمارے پیش نظر ہوتا تو دنیا کی زندگی میں اتنے بڑے امتحان سے گزار کر تم کو یہاں لانے کی کیا ضرورت تھی، ایسی ہدایت تو ہم پہلے ہی تم کو دے سکتے تھے۔ لیکن تمہارے لئے تو آغاز ہی سے ہماری اسکیم یہ نہ تھی۔ ہم تو حقیقت کو نگاہوں سے اوجھل اور حواس سے مخفی رکھ کر تمہارا امتحان لینا چاہتے تھے کہ تم براہِ راست اس کو بے نقاب دیکھنے کے بجائے کائنات میں اور خود اپنے نفس میں اس کی علامات دیکھ کر اپنی عقل سے اس کو پہچانتے ہو یا نہیں، ہم اپنے انبیاء اور اپنی کتابوں کے ذریعہ سے اس حقیقت شناسی میں تمہاری جو مدد کرتے ہیں اس سے فائدہ اٹھاتے ہو یا نہیں، اور حقیقت جان لینے کے بعد اپنے نفس پر اتنا قابو پاتے ہو یا نہیں کہ خواہشات اور اغراض کی بندگی سے آزاد ہو کر اس حقیقت کو مان جاؤ اور اس کے مطابق اپنا طرزِ عمل درست کر لو۔ اس امتحان میں تم ناکام ہو چکے ہو اب دوبارہ اسی امتحان کا سلسلہ شروع کرنے سے کیا حاصل ہو گا۔ دوسرا امتحان اگر اس طرح لیا جائے کہ تمہیں وہ سب کچھ یاد ہو جو تم نے یہاں دیکھ اور سن لیا ہے تو یہ سرے سے کوئی امتحان ہی نہ ہو گا۔ اور اگر پہلے کی طرح تمہیں خالی الذہن کر کے اور حقیقت کو نگاہوں سے اوجھل رکھ کر تمہیں پھر دنیا میں پیدا کر دیا جائے اور نئے سرے سے تمہارا اسی طرح امتحان لیا جائے جسے پہلے لیا گیا تھا، تو نتیجہ پچھلے امتحان سے کچھ مختلف نہ ہو گا۔

لاملئن جھنم من الجنة والناس اجمعین: اشارہ ہے اس قول کی طرف جو اللہ تعالیٰ نے تخلیق آدم کے وقت ابلیس کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا۔ سورۂ ص کے آخری رکوع میں اس وقت کا پورا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور نسل آدم کو بہکانے کے لئے قیامت تک کی مہلت مانگی۔ جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فالحق والحق اقول لا ملئن جھنم منك وممن تبعك منھم اجمعین:** (پس حق یہ ہے اور میں حق ہی کہا کرتا ہوں کہ میں جہنم کو بھر دوں گا تجھ سے اور ان لوگوں سے جو ان میں سے تیری پیروی کریں گے)۔

اجمعین کا لفظ یہاں اس معنی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے کہ تمام جن اور تمام انسان جہنم میں ڈال دیے جائیں گے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیاطین اور ان شیاطین کے پیرو انسان سب ایک ساتھ واصل بجہنم ہوں گے۔

بما نسیتم لقاء یومکم ھٰذا: یعنی دنیا کے عیش میں گم ہو کر تم نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ کبھی اپنے رب کے سامنے بھی جانا ہے۔

وھم لا یستکبرون: بالفاظ دیگر وہ اپنے غلط خیالات کو چھوڑ کر اللہ کی بات مان لینے اور اللہ کی بندگی اختیار کر کے اس کی عبادت بجا لانے کو اپنی شان سے گری ہوئی بات نہیں سمجھتے۔ نفس کی کبریائی انہیں قبول حق اور اطاعت رب سے مانع نہیں ہوتی۔

تتجافی جنوبھم عن المضاجع یدعون ربھم خوفاً وطمعاً: یعنی راتوں کو دادِ عیش دیتے پھرنے کے بجائے وہ

اپنے رب کی عبادت کرتے ہیں۔ ان کا حال ان دنیا پرستوں کا سا نہیں ہے جنہیں دن کی محنتوں کی کلفت دور کرنے کے لیے راتوں کو ناچ گانے اور شراب نوشی اور کھیل تماشوں کی تفریحات درکار ہوتی ہیں۔ اس کے بجائے ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ دن بھر اپنے فرائض انجام دے کر جب وہ فارغ ہوتے ہیں تو اپنے رب کے حضور کھڑے ہو جاتے ہیں اس کی یاد میں راتیں گزارتے ہیں۔ اس کے خوف سے کانپتے ہیں اور اسی سے اپنی ساری امیدیں وابستہ کرتے ہیں۔

بستروں سے پیٹھیں الگ رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ راتوں کو سوتے ہی نہیں ہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ راتوں کا ایک حصہ خدا کی عبادت میں صرف کرتے ہیں۔

و مما رزقنهم ینفقون: رزق سے مراد ہے رزقِ حلال۔ مال حرام کو اللہ تعالیٰ اپنے دیے ہوئے رزق سے تعبیر نہیں فرماتا۔ لہٰذا اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو تھوڑا یا بہت پاک رزق ہم نے انہیں دیا ہے اسی میں سے خرچ کرتے ہیں اس سے تجاوز کر کے اپنے اخراجات پورے کرنے کے لئے حرام مال پر ہاتھ نہیں مارتے۔

فلا تعلم نفس ما اخفی لھم: بخاری، مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں متعدد طریقوں سے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ کچھ فراہم کر رکھا ہے جسے نہ کبھی کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کبھی کسی کان نے سنا، نہ کوئی انسان کبھی اس کا تصور کر سکا ہے"۔ یہی مضمون تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ حضرت ابوسعید خدری، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت سہل بن سعد ساعدی نے بھی حضورؐ سے روایت کیا ہے جسے مسلم، احمد، ابن جریر اور ترمذی نے صحیح سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

افمن کان مومنا کمن کان فاسقا لا یستوٗن: یہاں مومن اور فاسق کی دو متقابل اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ مومن سے مراد وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کو اپنا رب اور معبود واحد مان کر اس قانون کی اطاعت اختیار کر لے جو اللہ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے بھیجا ہے اس کے برعکس فاسق وہ ہے جو فسق (خروج از طاعت، یا بالفاظ دیگر بغاوت، خودمختاری اور اطاعت غیراللہ) کا رویہ اختیار کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور اگر آپ دیکھیں تو عجب حال دیکھیں جبکہ یہ مجرم لوگ اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے کہ اے ہمارے پروردگار بس ہماری آنکھیں اور کان کھل گئے (اور معلوم ہو گیا کہ پیغمبروں نے جو کچھ کہا سب حق تھا) سو ہم کو پھر بھیج دیجئے، ہم نیک کام کیا کریں گے، ہم کو پورا یقین آ گیا۔ اور اگر ہم کو منظور ہوتا تو ہم ہر شخص کو اس کا رستہ عطا فرماتے ولیکن میری یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ میں جہنم کو جنات اور انسانوں دونوں سے ضرور بھروں گا، تو اس کا مزہ چکھو کہ تم اپنے اس دن کے آنے کو بھول رہے تھے، ہم نے تم کو بھلا دیا (یعنی رحمت سے محروم کر دیا)۔ اور اپنے اعمال کی بدولت ابدی عذاب کا مزہ چکھو۔ پس ہماری آیتوں پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو وہ آیتیں یاد دلائی جاتی ہیں تو وہ سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی تسبیح و تحمید

کرنے لگتے ہیں اور وہ لوگ تکبر نہیں کرتے۔ ان کے پہلو خواب گاہوں سے علیحدہ ہوتے ہیں اس طور پر کہ وہ لوگ اپنے رب کو امید سے اور خوف سے پکارتے ہیں، اور ہمارے دی ہوئی چیزوں میں سے خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی شخص کو خبر نہیں جو جو آنکھوں کے ٹھنڈک کا سامان ایسے لوگوں کے لئے خزانۂ غیب میں موجود ہے یہ ان کو ان کے اعمال کا صلہ ملا ہے۔ تو کیا جو شخص مومن ہو گیا وہ اس شخص جیسا ہو جائے گا جو بے حکم ہو، وہ آپس میں برابر نہیں ہو سکتے۔

انما یومن بایتنا الذین ---: مطلب یہ کہ ایمان لانے والوں کی یہ صفات ہیں جن میں بعض تو نفس ایمان کا موقوف علیہ ہے اور بعض کمال ایمان کا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور (تم تعجب کرو) جب دیکھو کہ گناہگار اپنے پروردگار کے سامنے سر جھکائے ہوں گے (اور کہیں گے کہ) اے ہمارے پروردگار ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا تو ہم کو (دنیا میں) واپس بھیج دے کہ نیک عمل کریں بے شک ہم یقین کرنے والے ہیں۔ اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت دے دیتے لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پا چکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ سو (اب آگ کے) مزے چکھو اس لئے کہ تم نے اس دن کے آنے کو بھلا رکھا تھا (آج) ہم بھی تمہیں بھلا دیں گے اور جو کام تم کرتے تھے اس کی سزا میں ہمیشہ کے عذاب کے مزے چکھتے رہو۔ ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے تو سجدے میں گر پڑتے اور اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں کرتے۔ ان کے پہلو بچھونوں سے الگ رہتے ہیں (اور) وہ اپنے پروردگار کو خوف اور امید سے پکارتے ہیں اور جو (مال) ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ کوئی متنفس نہیں جانتا کہ ان کے لئے کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک چھپا کر رکھی گئی ہے۔ یہ ان اعمال کا صلہ ہے جو وہ کرتے تھے۔ بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو نافرمان ہو۔ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور (تجھ کو تعجب ہو اگر) کبھی تو دیکھے جس وقت کہ منکر سر ڈالے ہوئے ہوں گے اپنے رب کے سامنے (یعنی ذلت و ندامت سے محشر میں)۔ اے رب ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا اب ہم کو پھر بھیج دے کہ ہم کریں بھلے کام، ہم کو یقین آ گیا اور اگر ہم چاہتے تو سمجھا دیتے ہر جی کو اس کی راہ لیکن ٹھیک پڑ چکی میری کہی بات (پکی ہو چکی) کہ مجھ کو بھرنی ہے دوزخ جنوں سے اور آدمیوں سے اکٹھے۔ سو اب چکھو مزہ جیسے تم نے بھلا دیا تھا اس اپنے دن کے ملنے کو ہم نے بھلا دیا تم کو، اور چکھو عذاب سدا کا عوض اپنے کیے کا، ہماری باتوں کو وہی مانتے ہیں کہ جب ان کو سمجھائے ان سے گر پڑیں سجدہ کر کر اور پاک ذات کو یاد کریں اور اپنے رب کی خوبیوں کے ساتھ اور بڑائی نہیں کرتے۔ جدا رہتی ہیں ان کی کروٹیں اپنے سونے کے جگہ سے۔ پکارتے ہیں اپنے رب کو

ڈر سے اور لالچ سے، اور ہمارا دیا ہوا کچھ خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی جی کو نہیں معلوم جو چھپا دھری ہے ان کے واسطے آنکھوں کی ٹھنڈک بدلہ اس کا جو کرتے تھے۔ بھلا ایک جو ہے ایمان پر برابر ہے اس کے جو نافرمان ہے، نہیں برابر ہوتے (اگر ایماندار اور بے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو خدا کے ہاں بالکل اندھیر ہے۔ العیاذ باللہ)۔

ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون: یعنی ہمارے کان اور آنکھیں کھل گئیں۔ پیغمبر جو باتیں فرمایا کرتے تھے ان کا یقین آ گیا۔ بلکہ آنکھوں سے مشاہدہ کر لیا کہ ایمان اور عمل صالح ہی خدا کے ہاں کام دیتا ہے۔ اب ایک مرتبہ پھر دنیا میں بھیج دیجئے، دیکھئے کیسے نیک کام کرتے ہیں۔

لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين: دوسری جگہ فرمایا ولو ردوا لعادوا لمانهوا عنه (انعام: ۲۸) یعنی جھوٹے ہیں اگر دنیا کی طرف لوٹائے جائیں پھر وہی شرارتیں کریں۔ ان کی طبیعت کی افتاد ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ شیطان کے اغوا کو قبول کر لیں۔ اور اللہ کی رحمت سے دور بھاگیں۔ بے شک ہم کو قدرت تھی چاہتے تو ایک طرف تمام آدمیوں کو زبردستی اسی راہِ ہدایت پر قائم رکھتے جس کی طرف انسان کا دل فطرتاً رہنمائی کرتا ہے لیکن اس طرح سب کو ایک ہی طور طریقہ اختیار کرنے کے لئے مضطر کر دینا حکمت کے خلاف ہے۔ جس کا بیان کئی جگہ پہلے ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ بات پوری ہونی تھی جو ابلیس کے دعوے لاغوینهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين (ص:۸۳) کے جواب میں فرمائی تھی۔ فالحق والحق اقول لاملان جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين: (ص: ۸۴) معلوم ہوا کہ یہاں جنوں انس سے مراد وہی شیاطین اور ان کے اتباع کرنے والے ہیں۔

انا نسينكم: ہم نے بھی تم کو بھلا دیا یعنی کبھی رحمت سے یاد نہیں کیے جاؤ گے۔

آگے مجرمین کے مقابلے میں مومنین کا حال و مآل بیان فرماتے ہیں۔ یعنی خوف و خشیت اور خشوع و خضوع سے سجدے میں گر پڑتے ہیں، زبان سے اللہ کی تسبیح و تحمید کرتے ہیں، دل میں کبر و غرور اور بڑائی کی بات نہیں رکھتے جو آیات اللہ کے سامنے جھکنے سے مانع ہو۔ میٹھی نیند اور نرم بستروں کو چھوڑ کر اللہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ مراد تہجد کی نماز ہوئی جیسا کہ حدیث صحیح میں مذکور ہے۔ اور بعض نے صبح کی یا عشاء کی نماز یا مغرب و عشاء کے درمیان کے نوافل مراد لی ہے۔ گو الفاظ میں اس کی گنجائش ہے لیکن راجح وہ ہی پہلی تفسیر ہے۔ واللہ اعلم۔

يدعون ربهم خوفا و طمعا: حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں "اللہ سے لالچ اور ڈر برا نہیں، دنیا کا ہو یا آخرت کا، اور اس واسطے بندگی کرے تو قبول ہے ہاں اگر کسی اور کے خوف و رجا سے بندگی کرے تو ریا ہے کچھ قبول نہیں۔

فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين: جس طرح راتوں کی تاریکی میں لوگوں سے چھپ کر انہوں نے بے ریا عبادت کی۔ اس کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں چھپا رکھی ہیں ان کی پوری کیفیت کسی کو معلوم نہیں۔ جس وقت دیکھیں کے آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں گے۔ حدیث میں ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لئے جنت میں چھپا رکھی ہے جو آنکھوں نے دیکھی نہ کانوں نے سنی نہ کسی بشر کے دل میں گذری۔

(مولانا محمود الحسن)

ترجمہ: اور کہیں تم دیکھو جب مجرم (یعنی کفار و مشرکین) اپنے رب کے پاس سر نیچے ڈالے ہوں گے (اپنے انعال و کردار سے شرمندہ و نادم ہو کر عرض کرتے ہوں گے) اے ہمارے رب اب ہم نے دیکھا (مرنے کے بعد اٹھنے کو اور تیرے وعدہ وعید کے صدق کو، جن کے ہم دنیا میں منکر تھے) اور سنا (تجھ سے تیرے رسولوں کی سچائی کو سو تو اب دنیا میں) ہمیں پھر بھیج کہ نیک کام کریں ہم کو یقین آ گیا (اور اب ہم ایمان لے آئے، لیکن اس وقت پر ایمان لانا کچھ کام نہ دے گا) ۔ اور اگر ہم چاہتے ہر جان کو اس کی ہدایت فرماتے (اور اس پر ایسا لطف کرتے کہ وہ اس کو اختیار کرتا تو راہ یاب ہوتا لیکن ہم نے ایسا نہ کیا کیونکہ ہم کافروں کو جانتے تھے وہ کفر ہی اختیار کریں گے)۔ مگر میری بات قرار پا چکی کہ ضرور جہنم کو بھر دوں گا ان جنوں اور آدمیوں سب سے (جنھوں نے کفر اختیار کیا اور جب جہنم میں داخل ہوں گے تو جہنم کے خازن ان سے کہیں گے) اب چکھو بدلہ اس کا کہ تم اپنے اس دن کی حاضری بھولے تھے (اور دنیا میں ایمان نہ لائے تھے)۔ ہم نے تمہیں چھوڑ دیا (عذاب میں اب تمہاری طرف التفات نہ ہو گا) اب ہمیشہ کا عذاب چکھو، اپنے کئے کا بدلہ۔ ہماری آیتوں پر وہی ایمان لاتے ہیں کہ جب وہ انہیں یاد دلائی جاتی ہیں سجدہ میں گر جاتے ہیں (تواضع اور خشوع سے نعمت اسلام پر شکرگذاری کے لئے) اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی کروٹیں جدا ہوتی ہیں خواب گاہوں سے (یعنی خواب استراحت کے بستروں سے اٹھتے ہیں اور اپنے راحت و آرام کو چھوڑتے ہیں) اور اپنے رب کو پکارتے ہیں ڈرتے اور امید کرتے (یعنی اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں اور اس کی رحمت کی امید کرتے ہیں۔ یہ تہجد ادا کرنے والوں کی حالت کا بیان ہے) اور ہمارے دیے ہوئے میں سے کچھ خیرات کرتے ہیں۔ تو کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے لئے چھپا رکھی ہے (جس سے وہ راحت پائیں گے اور ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی)، صلہ ان کے کاموں کا (یعنی ان اطاعتوں کا جو انہوں نے دنیا میں ادا کیں)۔ تو کیا جو ایمان والا ہے وہ اس جیسا ہو جائے گا جو بے حکم (یعنی کافر) ہے، یہ برابر نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

کفار و منافقین کی دعا

يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يٰلَيْتَنَآ اَطَعْنَا اللّٰهَ وَ اَطَعْنَا الرَّسُوْلَا ۝ وَ قَالُوْا رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَآءَنَا فَاَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا ۝ رَبَّنَآ اٰتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيْرًا ۝

﴿سورہ الاحزاب (مدنی) آیات: ۶۶ ـ ۶۸، قرآنی ترتیب: ۳۳، نزولی ترتیب: ۹۰﴾

ترجمہ: جس روز ان کے چہرے آگ پر الٹ پلٹ کئے جائیں گے اس وقت وہ کہیں گے کہ ”کاش ہم نے اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کی ہوتی“۔ اور کہیں گے ”اے رب ہمارے، ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کی اطاعت کی اور انہوں نے ہمیں راہِ راست سے بے راہ کر دیا۔ اے رب، ان کو دہرا عذاب دے اور ان پر سخت لعنت کر“۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: جس روز ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کئے جاویں گے (یعنی چہروں کے بل گھسیٹے جاویں گے۔ کبھی چہرے کی اس کروٹ کبھی اس کروٹ) یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور ہم نے رسولؐ کی اطاعت کی ہوتی۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہا مانا تھا سو انہوں نے ہم کو (سیدھے) رستے سے گمراہ کیا تھا، اے ہمارے رب ان کو دہری سزا دیجئے اور ان پر بڑی لعنت کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: جس دن ان کے منہ آگ میں الٹائے جائیں، کہیں گے اے کاش ہم خدا کی فرمانبرداری کرتے اور رسولِ (خدا) کا حکم مانتے اور کہیں گے اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور بڑے لوگوں کا کہا مانا تو انہوں نے ہم کو رستے سے گمراہ کر دیا۔ اے ہمارے پروردگار ان کو دگنا عذاب دے اور ان پر بڑی لعنت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: جس دن اوندھے ڈالے جائیں گے آگ میں، کہیں گے کیا اچھا ہوتا جو ہم نے کہا مانا ہوتا اللہ کا اور کہا مانا ہوتا رسولؐ کا۔ اور کہیں گے اے رب ہم نے کہا مانا اپنے سرداروں کا اور اپنے بڑوں کا پھر انہوں نے چکا دیا ہم کو راہ سے۔ اے رب ان کو دے دونا عذاب، اور پھٹکار ان کو بڑی پھٹکار۔

یوم تقلب وجوھھم فی النار: یعنی اوندھے منہ ڈال کر ان کے چہروں کو آگ میں الٹ پلٹ کیا جائے گا۔

یقولون یلیتنا اطعنا اللہ و اطعنا الرسولا: اس وقت حسرت کریں گے کہ کاش ہم دنیا میں اللہ اور رسولؐ کے کہنے پر چلتے تو یہ دن دیکھنا نہ پڑتا۔

ربنا اٰتھم ضعفین من العذاب والعنھم لعنا کبیرا: یہ شدت غیظ سے کہیں گے کہ ہمارے ان دنیوی سرداروں اور مذہبی پیشواؤں نے دھوکے دے کر اور جھوٹ فریب کہہ کر اس مصیبت میں پھنسوایا۔ انہیں کے اغوا پر ہم راہِ حق سے بھٹکے رہے۔ اگر ہمیں سزا دی جاتی ہے تو ان کو دوگنی سزا دیجئے۔ اور جو پھٹکار ہم پر ہے اس سے بڑی پھٹکار ان بڑوں پر پڑنی چاہیئے گویا ان کو دگنی سزا دلوا کر اپنا دل ٹھنڈا کرنا چاہیں گے۔ اس مضمون کی ایک آیت سورہ اعراف کے چوتھی رکوع میں گذر چکی ہے وہیں ان کی اس فریاد کا جواب بھی دیا گیا۔ ملاحظہ کر لیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: جس دن ان کے منہ الٹ الٹ کر آگ میں تلے جائیں گے کہتے ہوں گے ہائے کسی طرح ہم نے اللہ کا حکم مانا ہوتا اور رسولؐ کا حکم مانا ہوتا (دنیا میں تو ہم آج اس عذاب میں گرفتار نہ ہوتے)۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کے کہنے پر چلے (یعنی قوم کے سرداروں اور بڑی عمر کے لوگوں اور

اپنی جماعت کے عالموں کے۔ انہوں نے ہمیں کفر کی تلقین کی)۔ تو انہوں نے ہمیں راہ سے بہکا دیا۔ اے ہمارے رب انہیں آگ کا دونا عذاب دے (کیونکہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور انہوں نے دوسروں کو بھی گمراہ کیا)۔ اور ان پر بڑی لعنت کر۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب
(عبرت کے لئے)

وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ ۚ لَا يُقْضٰى عَلَيْهِمْ فَيَمُوْتُوْا وَ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِّنْ عَذَابِهَا ؕ كَذٰلِكَ نَجْزِيْ كُلَّ كَفُوْرٍ ۝ ۚ وَ هُمْ يَصْطَرِخُوْنَ فِيْهَا ۚ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِيْ كُنَّا نَعْمَلُ ؕ اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَ جَآءَكُمُ النَّذِيْرُ ؕ فَذُوْقُوْا فَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ نَّصِيْرٍ ۝ ۧ

﴿سورہ فاطر (مکی) آیات: ۳۶۔۳۷، قرآنی ترتیب: ۳۵، نزولی ترتیب: ۴۳﴾

ترجمہ: اور جن لوگوں نے کفر کیا ہے ان کے لئے جہنم کی آگ ہے۔ نہ ان کا قصہ پاک کر دیا جائے گا کہ مر جائیں اور نہ ان کے لئے جہنم کے عذاب میں کوئی کمی کی جائے گی۔ اس طرح ہم بدلہ دیتے ہیں ہر اس شخص کو جو کفر کرنے والا ہو۔ وہ وہاں چیخ چیخ کر کہیں گے کہ "اے ہمارے رب ہمیں یہاں سے نکال لے تاکہ ہم نیک عمل کریں ان اعمال سے مختلف جو پہلے کرتے رہے تھے"۔ (انہیں جواب دیا جائے گا) "کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی جس میں کوئی سبق لینا چاہتا تو سبق لے سکتا تھا اور تمہارے پاس متنبہ کرنے والا بھی آ چکا تھا۔ اب مزہ چکھو۔ ظالموں کا یہاں کوئی مددگار نہیں ہے"۔

والذین کفروا: یعنی اس کتاب کو ماننے سے انکار کر دیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی ہے۔

اولم نعمرکم ما یتذکر فیه من تذکر وجاء کم النذیر: اس سے مراد ہر وہ عمر ہے جس میں آدمی اس قابل ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنا چاہے تو کر سکے اور گمراہی چھوڑ کر ہدایت کی طرف رجوع کرنا چاہے تو کر سکے۔ اس عمر کو پہنچنے سے پہلے اگر کوئی شخص مر چکا ہو تو اس آیت کی رو سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہو گا۔ البتہ جو اس عمر کو پہنچ چکا ہو وہ اپنے عمل کے لئے لازماً جوابدہ قرار پائے گا۔ پھر اس عمر کے شروع ہو جانے کے بعد جتنی مدت بھی وہ زندہ رہے اور سنبھل کر راہِ راست پر آنے کے لئے جتنے مواقع بھی اسے ملتے چلے جائیں اتنی ہی اس کی ذمہ داری شدید تر ہوتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ جو شخص بڑھاپے کو پہنچ کر بھی سیدھا نہ ہوا اس کے لئے کوئی عذر کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ یہی بات ہے جو ایک حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت سہل بن ساعدیؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمائی ہے کہ جو شخص کم عمر پائے اس کے لئے تو

عذر کا موقع ہے، مگر ساٹھ سال اور اس سے اوپر عمر پانے والے کے لئے کوئی عذر نہیں ہے (بخاری، احمد، نسائی، ابن جلیل اور ابن ابی حاتم وغیرہ)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور جو لوگ (برخلاف ان کے) کافر ہیں ان کے لئے دوزخ کی آگ ہے۔ نہ تو ان کو قضا آوے گی کہ مر ہی جاویں اور نہ دوزخ کا عذاب ہی ان سے ہلکا کیاجاوے گا۔ ہم ہر کافر کو ایسی ہی سزا دیتے ہیں اور وہ لوگ اس (دوزخ) میں چلاویں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو (یہاں سے) نکال لیجئے (اب خوب) اچھے (اچھے) کام کریں گے برخلاف ان کاموں کے جو کیا کرتے تھے۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس کو سمجھنا ہوتا وہ سمجھ سکتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا سو (اس نہ ماننے کا) مزہ چکھو کہ ایسے ظالموں کا (یہاں) کوئی مددگار نہیں۔

اولم نعمرکم ما یتذکر فیه من تذکر: مراد اس سے عمر بلوغ ہے کہ بقدر ضرورت اس سے کمال فہم حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں مکلّف ہو جاتا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جن لوگوں نے کفر کیا ان کے لئے دوزخ کی آگ ہے۔ نہ انہیں موت آئے گی کہ مر جائیں اور نہ اس کا عذاب ہی ہلکا کیا جائے گا۔ ہم ہر ایک ناشکرے کو ایسا ہی بدلہ دیا کرتے ہیں۔ وہ اس میں چلائیں گے کہ اے پروردگار ہم کو نکال لے (اب) ہم نیک عمل کیا کریں گے نہ وہ جو (پہلے) تھے۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہیں دی تھی کہ اس میں جو سوچنا چاہتا سوچ لیتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی آیا۔ تو اب مزہ چکھو۔ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور جو لوگ منکر ہیں ان کے لئے ہے آگ دوزخ کی نہ ان پر حکم پہنچے کہ مر جائیں اور نہ ان پر ہلکی ہو وہاں کی کچھ کلفت، یہ سزا دیتے ہیں ہم ہر ناشکر کو۔ اور وہ چلائیں گے اس میں اے رب ہم کو نکال کہ ہم کچھ بھلا کام کرلیں وہ نہیں جو کرتے رہے۔ کیا ہم نے عمر نہ دی تھی تم کو اتنی کہ جس میں سوچ لے جس کو سوچنا ہو اور پہنچا تمہارے پاس ڈرانے والا۔ اب چکھو کہ کوئی نہیں گناہگاروں کا مددگار۔

لایقضی علیهم فیموتوا ولا یخفف عنهم من عذابها: نہ کفار کو جہنم میں موت آئے گی کہ اسی سے تکالیف کا خاتمہ ہو جائے اور نہ عذاب کی تکلیف ہلکی ہو گی۔ ایسے ناشکروں کی ہمارے ہاں یہی سزا ہے۔

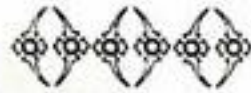
ربنا اخرجنا نعمل صالحا غیرالذی کنا نعمل: یعنی اس وقت تو اسی کو بھلا سمجھتے تھے پر اب وہ کام نہ کریں گے۔ ذرا دوزخ سے نکال دیجئے تو خوب نیکیاں سمیٹ کر لائیں اور فرمانبردار بن کر حاضر ہوں۔

اولم نعمر کم ما یتذکر فیہ من تذکر وجاء کم النذیر ط فذوقوا فما للظالمین من نصیر: یہ جواب دوزخیوں کو دیا جائے گا یعنی ہم نے تم کو عقل دی تھی جس سے سمجھتے اور کافی عمر دی جس میں سوچنا چاہتے تو سب نیک و بد سوچ کر سیدھا راستہ اختیار کر سکتے تھے۔ حتی کہ تم میں سے بہت سے تو ساٹھ ستر برس دنیا میں زندہ رہ کر مرے۔ پھر اوپر سے ایسے اشخاص اور حالات بھیجے جو برے انجام سے ڈراتے اور خواب غفلت سے بیدار کرتے رہیں کیا اس کے بعد کوئی عذر باقی رہا۔ اب پڑے عذاب کا مزا چکھتے رہو اور کسی طرف سے مدد کی توقع نہ کرو۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور جنہوں نے کفر کیا ان کے لئے جہنم کی آگ ہے نہ ان کی قضا آئے کہ مر جائیں (اور مر کر عذاب سے چھوٹ سکیں) اور نہ ان پر اس (جہنم) کا عذاب کچھ ہلکا کیا جائے، ہم ایسی ہی سزا دیتے ہیں ہر بڑے ناشکرے کو۔ اور وہ اس میں چلاتے ہوں گے (یعنی جہنم میں چیختے اور فریاد کرتے ہوں گے) اے ہمارے رب ہمیں نکال (یعنی دوزخ سے نکال اور دنیا میں بھیج) کہ ہم اچھا کام کریں اس کے خلاف جو پہلے کرتے تھے (یعنی ہم بجائے کفر کے ایمان لائیں اور بجائے معصیت و نافرمانی کے تیری اطاعت اور فرمانبرداری کریں۔ اس پر انہیں جواب دیا جائے گا) اور کیا ہم نے تمہیں وہ عمر نہ دی تھی جس میں سمجھ لیتا جسے سمجھنا ہوتا اور ڈر سنانے والا (یعنی رسول اکرم سید عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) تمہارے پاس تشریف لایا تھا (تم نے اس رسولِ محترم کی دعوت قبول نہ کی اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری بجا نہ لائے) تو اب چکھو (عذاب کا مزا) کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(نیک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِيْ مِنَ الصّٰلِحِيْنَO

﴿سورہ الصفٰت (مکی) آیت: ۱۰۰، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے ایک بیٹا عطا کر جو صالحوں میں سے ہو۔

اس دعا سے خودبخود یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ حضرت ابراہیم اس وقت بے اولاد تھے۔ قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر جو حالات بیان کئے گئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف ایک بیوی اور ایک بھتیجے (حضرت لوط) کو لے کر ملک سے نکلے تھے۔ اس وقت فطرتاً آپ کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ اللہ کوئی صالح اولاد عطا فرمائے جو اس غریب الوطنی میں آپ کا غم غلط کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو ایک نیک فرزند دے

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار مجھے (اولاد) عطا فرما (جو) سعادت مندوں میں سے (ہو)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب بخش مجھ کو کوئی نیک بیٹا۔

یعنی کنبہ اور وطن چھوٹا تو اچھی اولاد عطا فرما، جو دینی کام میں میری مدد کرے اور اس سلسلے کو باقی رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: الٰہی مجھے لائق اولاد دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا

(طلب مغفرت و منصب کیلئے)

قَالَ رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَ هَبْ لِیْ مُلْكًا لَّا یَنْۢبَغِیْ لِاَحَدٍ مِّنْۢ بَعْدِیْ ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُO

﴿سورہ صٓ (مکی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: کہا کہ "اے میرے رب مجھے معاف کر دے اور مجھے وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو۔ بیشک توہی اصل داتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: دعا مانگی کہ اے میرے رب میرا (پچھلا) قصور معاف کر۔ اور (آئندہ کے لئے) مجھ کو ایسی سلطنت دے کہ میرے سوا (میرے زمانہ میں) کسی کو میسر نہ ہو۔ آپ بڑے دینے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: دعا کی اے پروردگار مجھے مغفرت کر اور مجھ کو ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے بعد کسی کے شایاں نہ ہوں بے شک تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: بولا اے رب میرے معاف کر مجھ کو اور بخش مجھ کو وہ بادشاہی کہ مناسب نہ ہو کسی کے (نہ پھبے کسی پر/نہ ملنی چاہیے کسی کو) میرے پیچھے۔ بے شک تو ہی سب کچھ بخشنے والا ہے۔

یعنی ایسی عظیم الشان سلطنت عنایت فرما جو میرے سوا کسی کو نہ ملے، نہ کوئی دوسرا اس کا اہل ثابت ہو یا یہ مطلب ہے کہ کسی کو حوصلہ نہ ہو کہ مجھ سے چھین سکے۔

احادیث میں ہے کہ ہر نبی کی ایک دعا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے اجابت کا وعدہ فرما لیا ہے یعنی وہ دعا ضرور ہی قبول کریں گے۔ شاید حضرت سلیمانؑ کی یہ وہ ہی دعا ہو۔ آخر نبی زادے اور بادشاہ زادے تھے۔ دعا میں بھی یہ رنگ رہا کہ بادشاہت ملے اور اعجازی رنگ کی ملے۔ وہ زمانہ ملوک اور جبارین کا تھا، اس حیثیت سے بھی یہ دعا مذاق زمانہ کے موافق تھے۔ اور ظاہر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصد ملک حاصل کرنے سے اپنی شوکت و حشمت کا مظاہرہ کرنا نہیں بلکہ اس دین کا ظاہر و غالب کرنا اور قانون سماوی کا پھیلانا ہوتا ہے جس کے وہ حامل بنا کر بھیجے جاتے ہیں لہٰذا اس کو دنیا داروں کی دعا پر قیاس نہ کیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے بخش دے اور مجھے ایسی سلطنت عطا کر کہ میرے بعد کسی کو لائق نہ ہو(اس سے یہ مقصود تھا کہ ایسا ملک آپ کے لئے معجزہ ہو) بے شک تو ہی ہے بڑا دین والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)

حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
(شفا کے لئے)

اَنِّیۡ مَسَّنِیَ الشَّیۡطٰنُ بِنُصۡبٍ وَّ عَذَابٍ O ط

﴿سورہ صٓ (مکی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: شیطان نے مجھے سخت تکلیف اور عذاب میں ڈال دیا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیطان نے مجھے بیماری میں مبتلا کر دیا ہے اور میرے اوپر مصائب نازل کر دیے ہیں، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بیماری کی شدت، مال و دولت کے ضیاع اور اعزہ و اقربا کے منہ موڑ لینے سے میں جس تکلیف اور عذاب میں مبتلا ہوں اس سے بڑھ کر تکلیف اور عذاب میرے لیے یہ ہے کہ شیطان اپنے وسوسوں سے مجھے تنگ کر رہا ہے۔ وہ ان حالات میں مجھے اپنے رب سے مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے، مجھے اپنے رب کا ناشکرا بنانا چاہتا ہے، اور اس بات کے درپے ہے کہ میں دامنِ صبر ہاتھ سے چھوڑ بیٹھوں۔ حضرت ایوب کی فریاد کا یہ مطلب ہمارے نزدیک دو وجوہ سے قابل ترجیح ہے، ایک یہ کہ قرآن مجید کی رو سے اللہ تعالیٰ نے شیطان کو صرف وسوسہ اندازی ہی کی طاقت عطا فرمائی ہے، یہ اختیارات اس کو نہیں دیے ہیں کہ اللہ کی بندگی کرنے والوں کو بیمار ڈال دے اور انہیں جسمانی اذیتیں دے کہ بندگی کی راہ سے ہٹنے پر مجبور کرے۔ دوسرے یہ کہ سورہ انبیاء میں جہاں حضرت ایوب علیہ السلام اپنی بیماری کی شکایت اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتے ہیں وہاں شیطان کا کوئی ذکر نہیں کرتے بلکہ صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ انی مسنی الضر وانت ارحم الراحمین "مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الراحمین ہے"۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: شیطان نے مجھ کو رنج اور آزار پہنچایا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (بارالہا) شیطان نے مجھ کو ایذا اور تکلیف دے رکھی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: مجھ کو لگا دی شیطان نے ایذا اور تکلیف (بیماری)۔

قرآن کریم کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن امور میں کوئی پہلو شر یا ایذاء کا یا کسی مقصد صحیح کے فوت ہونے کا ہو ان کو شیطان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں آیا۔ "وَمَا انسانیہ الّا الشّیطان ان اذکرہ" (کہف: ۶۳)۔ کیونکہ اکثر اس قسم کی چیزوں کا سبب قرب یا بعید کسی درجہ میں شیطان ہوتا ہے۔ اسی قاعدہ سے حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیماری یا تکلیف و آزار کی نسبت شیطان کی طرف کی گویا تواضعاً و تادباً یہ ظاہر کیا کہ ضرور مجھ سے کچھ تساہل یا کوئی غلطی اپنے درجہ کے موافق صادر ہوئی ہے جس کے نتیجہ میں یہ آزار پیچھے لگا۔ یا حالت مرض و شدت میں شیطان القاء وساوس کی کوشش کرتا ہو گا اور یہ اس کی مدافعت میں تعب و تکلیف اٹھاتے ہوں گے۔ اس کو نصب و عذاب سے تعبیر فرمایا۔ واللہ اعلم۔ (تنبیہ) حضرت ایوب

علیہ السلام کا قصہ سورہ انبیاء میں گذر چکا۔ وہاں ملاحظہ کر لیا جائے مگر واضح رہے کہ قصہ گویوں نے حضرت ایوب علیہ السلام کی بیماری کے متعلق جو افسانے بیان کئے ہیں اس میں مبالغہ بہت ہے۔ ایسا مرض جو عام ور پر لوگوں کے حق میں تنفر اور استقذار کا موجب ہو انبیاء علیہم السلام کی وجاہت کے منافی ہے کما قال تعالیٰ لا تکونوا کالذین اذوا موسی فبراہ اللہ مما قالوا و کان عند اللہ وجیھا "۔ (احزاب : ۶۹) لہٰذا اسی قدر بیان قبول کرنا چاہئے جو منصب نبوۃ کے منافی نہ ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: مجھے شیطان نے تکلیف اور ایذا لگا دی۔

جسم اور مال میں اس سے آپ کا مرض اور اس کے شدائد مراد ہیں۔ اس واقعہ کا مفصل بیان سورہ انبیاء کے رکوع ۶ میں گذر چکا ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

اہلِ جہنم کی دعا
(عبرت کے لئے)

وَ اِنَّ لِلطّٰغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍO جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمِهَادُOهٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ حَمِيْمٌ وَّ غَسَّاقٌO وَّ اٰخَرُ مِنْ شَكْلِهٖٓ اَزْوَاجٌO هٰذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ لَا مَرْحَبًاۢ بِهِمْ اِنَّهُمْ صَالُوا النَّارِOقَالُوْا بَلْ اَنْتُمْ لَا مَرْحَبًاۢ بِكُمْ اَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوْهُ لَنَا فَبِئْسَ الْقَرَارُOقَالُوْا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هٰذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِOوَ قَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِّنَ الْاَشْرَارِO اَتَّخَذْنٰهُمْ سِخْرِيًّا اَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ الْاَبْصَارُOاِنَّ ذٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ اَهْلِ النَّارِO

﴿سورہ صٓ (مکی) آیات: ۵۵ ـ ۶۴، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے بدترین ٹھکانہ ہے جہنم جس میں وہ جھلسے جائیں گے، بہت ہی بری قیام گاہ۔ یہ ہے ان کے لئے، پس وہ مزا چکھیں کھولتے ہوئے پانی، پیپ، لہو اور اسی قسم کی دوسری تلخیوں کا۔ (وہ جہنم کی طرف اپنے پیروؤں کو آتا دیکھ کر آپس میں کہیں گے) "یہ ایک لشکر تمہارے پاس گھسا چلا آ رہا ہے۔ کوئی خوش آمدید ان کے لئے نہیں ہے، یہ آگ میں جھلسنے والے ہیں"۔ وہ ان کو جواب دیں گے "نہیں بلکہ تم ہی جھلسے جا رہے

ہو، کوئی خیر مقدم تمہارے لئے نہیں۔ تم ہی تو یہ انجام ہمارے آگے لائے ہو۔ کیسی بری ہے یہ جائے قرار"۔ پھر وہ کہیں گے "اے ہمارے رب جس نے ہمیں اس انجام کو پہنچانے کا بندوبست کیا اس کو دوزخ کا دہرا عذاب دے"۔ اور وہ آپس میں کہیں گے "کیا بات ہے، ہم اُن لوگوں کو کہیں نہیں دیکھتے جنہیں ہم دنیا میں برا سمجھتے تھے۔ ہم نے یونہی ان کا مذاق بنا لیا تھا، یہ وہ کہیں نظروں سے اوجھل ہیں"؟ بے شک یہ بات سچی ہے، اہلِ دوزخ میں یہی کچھ جھگڑے ہونے والے ہیں۔

غساق: کے کئی معنی اہل لغت نے بیان کیے ہیں۔ ایک معنی جسم سے نکلنے والے رطوبت کے ہیں جو پیپ، لہو، کچ لہو وغیرہ کی شکل میں ہو، اور اس میں آنسو بھی شامل ہیں۔ دوسرے معنی انتہائی سرد چیز کے ہیں اور تیسرے معنی انتہائی بدبودار متعفن چیز کے۔ لیکن اس لفظ کا عام استعمال پہلے ہی معنی میں ہوتا ہے، اگرچہ باقی دونوں معنی بھی لغت کے اعتبار سے درست ہیں۔

وقالوا مالنا لانری رجالا کنا نعدھم من الاشرار: مراد ہیں وہ اہلِ ایمان جن کو یہ کفار دنیا میں برا سمجھتے تھے مطلب یہ ہے کہ وہ حیران ہو ہو کر ہر طرف دیکھیں گے کہ اس جہنم میں ہم اور ہمارے پیشوا تو موجود ہیں مگر ان لوگوں کا یہاں کہیں پتہ نشان تک نہیں ہے جن کی ہم دنیا میں برائیاں کرتے تھے اور خدا و رسول آخرت کی باتیں کرنے پر جن کا مذاق ہماری مجلسوں میں اڑایا جاتا تھا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے یعنی دوزخ اس میں وہ داخل ہوں گے، سو بہت ہی بری جگہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ ہے۔ سو یہ لوگ اس کو چکھیں اور (اس کے علاوہ) بھی اسی قسم کی (ناگوار) طرح طرح کی چیزیں ہیں۔ یہ ایک جماعت اور آئی جو تمہارے ساتھ (عذاب میں شریک ہونے کے لئے دوزخ میں) گھس رہے ہیں ان پر خدا کی مار، یہ بھی دوزخ میں آ رہے ہیں۔ وہ (اتباع ان متبوعین سے) کہیں گے بلکہ تمہارے ہی اوپر خدا کی مار (کیونکہ) تم ہی تو یہ (مصیبت) ہمارے آگے لائے۔ سو (جہنم) بہت ہی برا ٹھکانا ہے۔ دعا کریں گے کہ اے ہمارے پروردگار جو شخص اس مصیبت کو ہمارے آگے لایا ہو اس کو دوزخ میں دونا عذاب دی جیو۔ اور وہ لوگ کہیں گے کہ کیا بات ہے ہم ان لوگوں کو (دوزخ میں) نہیں دیکھتے جن کو ہم برے لوگوں میں شمار کیا کرتے تھے(یعنی مسلمانوں کو بدراہ اور حقیر سمجھا کرتے تھے۔ وہ کیوں نظر نہیں آتے)۔ کیا ہم نے ان لوگوں کی ہنسی کر رکھی تھی یا ان (کے دیکھنے) سے نگاہیں چکرا رہی ہیں۔ یہ بات یعنی دوزخیوں کا آپس میں لڑنا جھگڑنا بالکل سچی بات ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے (یعنی) دوزخ جس میں وہ داخل ہوں گے اور وہ بری آرام گاہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ (ہے) اب اس کے مزے چکھیں اور اسی طرح سے بہت سے (عذاب ہوں گے)۔ یہ ایک فوج ہے جو تمہارے ساتھ داخل ہو گی ان کو خوشی نہ ہو یہ دوزخ میں جانے والے ہیں۔ کہیں گے بلکہ تم ہی کو

خوشی نہ ہو۔ تم ہی تو یہ (بلا) ہمارے سامنے لائے ہو۔ سو (یہ) برا ٹھکانہ ہے۔ وہ کہیں گے اے پروردگار جو اس کو ہمارے سامنے لایا ہے اس کو دوزخ میں دونا عذاب دے۔ اور کہیں گے کیا سبب ہے کہ (یہاں) ہم ان شخصوں کو نہیں دیکھتے جن کو بروں میں شمار کرتے تھے۔ کیا ہم نے ان سے ٹھٹھا کیا ہے۔ یا (ہماری) آنکھیں ان (کی طرف) سے پھر گئی ہیں؟ بے شک یہ اہلِ دوزخ کا جھگڑنا برحق ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور تحقیق شریروں کے واسطے ہے برا ٹھکانا۔ دوزخ ہے جس میں ان کو ڈالیں گے۔ سو کیا بری آرام کرنے کی جگہ ہے۔ یہ ہے اب اس کو چکھیں۔ گرم پانی اور پیپ اور کچھ اور اسی شکل کی طرح طرح کی چیزیں۔ یہ ایک فوج ہے دھستی آ رہی ہے تمہارے ساتھ جگہ نہ ملیو ان کو یہ ہیں گھسنے والے آگ میں۔ وہ بولے بلکہ تم ہی ہو کہ جگہ نہ ملیو تم کو تم ہی پیش لائے ہمارے (ہم پر) یہ بلا سو کیا بری ٹھہرنے کی جگہ (قرارگاہ) ہے۔ وہ بولے اے رب ہمارے جو کوئی لایا ہمارے پیش یہ سو بڑھا لے اس کو دونا عذاب آگ میں۔ اور کہیں گے کیا ہوا کہ ہم نہیں دیکھتے ان مردوں کو کہ ہم ان کو شمار کرتے تھے برے لوگوں میں۔ کیا ہم نے ان کو ٹھٹھے میں پکڑا تھا یا چوک گئیں ان سے ہماری آنکھیں۔ یہ بات ٹھیک ہونی ہے (ہو کر رہے گی) جھگڑا کرنا آپس میں دوزخیوں کا۔

غساق: بعض لوگوں نے کہا دوزخیوں کے زخموں کی پیپ اور ان کی آلائشیں مراد ہیں جس میں سانپوں کا زہر ملا ہو گا۔ اور بعض کے نزدیک "غساق" حد سے زیادہ ٹھنڈے پانی کو کہتے ہیں جس کے پینے سے سخت اذیت ہو۔ گویا "حمیم" کی پوری ضد۔ واللہ اعلم۔

هذا فوج مقتحم معكم لا مرحبابهم انهم صالوا النار. قالوا بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار: یہ گفتگو دوزخیوں کی آپس میں ہو گی، جسوقت فرشتے ان کو یکے بعد دیگرے لا لا کر دوزخ کے کنارے پر جمع کریں گے۔ پہلا گروہ سرداروں کا ہو گا بعدہ ان کے مقلدین و اتباع کی جماعت آئے گی۔ اس کو دور سے آتے ہوئے دیکھ کر پہلے لوگ کہیں گے کہ لو یہ ایک اور فوج دھنستی اور کھپتی ہوئی تمہارے ساتھ دوزخ میں گرنے کے لئے چلی آ رہی ہے۔ خدا کی مار ان پر۔ یہ بھی یہیں آ کر مرنے کو تھے۔ خدا کرے ان کو کہیں کشادہ جگہ نہ ملے۔ اس پر وہ جواب دیں گے کہ کم بختو تمہی پر خدا کی مار ہو خدا تم کو ہی کہیں آرام کی جگہ نہ دے، تم ہی تھے جن کے اغوا و اضلال کی بدولت آج ہم کو یہ مصیبت پیش آئی۔ اب بتاؤ کہاں جائیں۔ جو کچھ ہے یہی جگہ ٹھہرنے کی ہے جس طرح ہو یہاں ہی سب مرو کھپو۔

قالوا ربنا من قدم لنا هذا فزده عذابا ضعفا فى النار: یعنی آپس میں لعن طعن کر کے پھر حق تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ اے پروردگار جو اپنی شقاوت سے یہ بلا اور مصیبت ہمارے سر پر لایا۔ اس کو دوزخ میں دوگنا عذاب دیجئے۔ شاید سمجھیں گے کہ اس کا دوگنا عذاب دیکھ کر ذرا دل ٹھنڈا ہو جائے گا۔ حالانکہ وہاں تسلی کا سامان کہاں؟ ایک دوسرے کو کوسنا اور پھٹکارنا یہ بھی ایک مستقل عذاب ہو گا۔

و قالوا مالنا لانرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار اتخذنهم سخريا ام زاغت عنهم الابصار: وہاں دیکھیں گے کہ

سب جان پہچان والے لوگ ادنیٰ و اعلیٰ دوزخ میں جانے کے واسطے جمع ہوئے ہیں۔ مگر جن مسلمانوں کو پہچانتے تھے اور سب سے زیادہ برا جان کر مذاق اڑایا کرتے تھے وہ اس جگہ نظر نہیں آتے، تو حیران ہو کر کہیں گے کہ کیا ہم نے غلطی سے ان کے ساتھ ٹھٹھا کیا تھا وہ اس قابل نہ تھے کہ آج دوزخ کے نزدیک رہیں، یا اسی جگہ کہیں ہیں پر ہماری آنکھیں چوک گئیں۔ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔

ان ذلک لحق تخاصم اھل النار: یعنی ظاہر یہ بات خلاف قیاس ہے کہ اس افراتفری میں ایک دوسرے سے جھگڑیں۔ عذاب کا ہولناک منظر کیسے دوسری طرف متوجہ ہونے دے گا۔ لیکن یاد رکھو ایسا ہو کر رہے گا۔ یہ بالکل یقینی چیز ہے اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اور حقیقت میں یہ ان کے عذاب کی تکمیل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور بے شک سرکشوں کا برا ٹھکانہ، جہنم کہ اس میں جائیں گے تو کیا ہی برا بچھونا (بھڑکنے والی آگ کہ وہی فرش ہو گی)۔ ان کو یہ ہے تو اسے چکھیں کھولتا پانی اور پیپ (جو جہنمیوں کے جسموں اور ان کے سڑے ہوئے جسموں اور نجاست کے مقاموں سے بہے گی، جلتی، بدبودار)۔ اور اسی شکل کے اور جوڑے (قسم قسم کے عذاب)۔ ان سے کہا جائے گا یہ ایک اور فوج تمہارے ساتھ دھنسی پڑتی ہے جو تمہاری تھی۔ وہ کہیں گے ان کو کھلی جگہ نہ ملیو، آگ میں تو ان کو جانا ہی ہے وہاں بھی تنگ جگہ میں رہیں۔ تابع بولے بلکہ تمہیں کھلی جگہ نہ ملیو یہ مصیبت تم ہمارے آگے لائے (کہ تم نے پہلے کفر اختیار کیا اور ہمیں اس راہ پر چلایا)۔ تو (جہنم) کیا ہی برا ٹھکانہ ہے۔ وہ بولے اے ہمارے رب جو (کفار کے عمائد اور سردار) یہ مصیبت ہمارے آگے لائے انہیں آگ میں دونا عذاب بڑھا۔ بولے ہمیں کیاہوا ہم ان مردوں کو نہیں دیکھتے جنہیں ہم برا سمجھتے تھے، کیا ہم نے انہیں ہنسی بنا لیا یا آنکھیں ان کی طرف سے پھر گئیں۔ بے شک یہ ضرور حق ہے دوزخیوں کا باہم جھگڑا۔

ھذا فوج مقتحم معاکم: حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جب کافروں کے سردار جہنم میں داخل ہوں گے اور ان کے پیچھے پیچھے ان کی اتباع کرنے والے تو جہنم کے خادم ان سرداروں سے کہیں گے یہ تمہارے متبعین کی فوج ہے جو تمہاری طرح تمہارے ساتھ جہنم میں دھنسی پڑتی ہے۔

وقالوا مالنا لانری رجالا کنا نعلھم من الاشرار: یعنی غریب مسلمانوں کو اور انہیں اپنے دین کا مخالف ہونے کے باعث شریر کہتے تھے اور غریب ہونے کی وجہ سے حقیر سمجھتے تھے۔ جب کفار جہنم میں انہیں نہ دیکھیں گے تو کہیں گے وہ ہمیں کیوں نظر نہیں آتے۔

اتخذنھم سخریا: اور درحقیقت وہ ایسے نہ تھے۔ دوزخ میں آئے ہی نہیں، ہمارا ان کے ساتھ استہزا کرنا اور ان کی ہنسی بنانا باطل تھا۔

ام زاغت عنھم الابصار: اس لئے وہ ہمیں نظر نہ آئے کہ ان کی طرف سے آنکھیں پھر گئیں اور دوزخ میں ہم ان کے مرتبے اور بزرگی کو نہ دیکھ سکے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(قبولیت کے لئے)

اللّٰھُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ عٰلِمَ الْغَیْبِ وَ الشَّھَادَۃِ اَنْتَ تَحْکُمُ بَیْنَ عِبَادِکَ فِیْ مَا کَانُوْا فِیْہِ یَخْتَلِفُوْنَ۔

﴿سورہ زمر (مکی) آیت:۴۶، قرآنی ترتیب: ۳۹، نزولی ترتیب: ۵۹﴾

ترجمہ: خدایا آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، حاضر و غائب کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں کے درمیان اس چیز کا فیصلہ کرے گا جس میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے اللہ آسمان اور زمین کے پیدا کرنے والے، باطن اور ظاہر کے جاننے والے آپ ہی (قیامت کے روز) اپنے بندوں کے درمیان ان امور میں فیصلہ فرمائیں گے جن میں وہ باہم اختلاف کرتے تھے۔

یعنی آپ ان مکابرین کی فکر میں نہ پڑیئے بلکہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کیجئے، وہ عملی فیصلہ کر دیں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے خدا (اے) آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے (اور) پوشیدہ اور ظاہر کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں میں ان باتوں کا جن میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں فیصلہ کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے اللہ پیدا کرنے والے آسمانوں کے اور زمین کے جاننے والے چھپے اور ظاہر کے تو ہی فیصلہ کرے گا اپنے بندوں میں جس چیز میں وہ جھگڑ رہے تھے۔

یعنی جب ایسی موٹی باتوں میں بھی جھگڑے ہونے لگیں اور اللہ کا اتنا وقار بھی دلوں میں نہ رکھا تو اب تیرے ہی سے فریاد ہے تو ہی ان جھگڑوں کا عملی فیصلہ کرے گا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے اللہ آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، نہاں اور عیاں کے جاننے والے تو اپنے بندوں میں فیصلہ فرمائے گا جس میں وہ اختلاف رکھتے تھے۔

یعنی امر دین میں۔ ابن مسیب سے منقول ہے کہ یہ آیت پڑھ کر جو دعا مانگی جائے قبول ہوتی ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

فرشتوں کی دعا اہل ایمان کے لئے

اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَ یَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْاۚ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَیْءٍ رَّحْمَةً وَّ عِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِیْنَ تَابُوْا وَ اتَّبَعُوْا سَبِیْلَكَ وَ قِهِمْ عَذَابَ الْجَحِیْمِO رَبَّنَا وَ اَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ ﹰالَّتِیْ وَعَدْتَّهُمْ وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ اٰبَآىِٕهِمْ وَ اَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّیّٰتِهِمْؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُOۙ وَ قِهِمُ السَّیِّاٰتِؕ وَ مَنْ تَقِ السَّیِّاٰتِ یَوْمَىِٕذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهٗؕ وَ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیْمُOۧ

﴿سورہ مومن (مکی) آیات: ۷ ۔ ۹، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: عرش الٰہی کے حامل فرشتے اور وہ جو عرش کے گرد و پیش حاضر رہتے ہیں، سب اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ”اے ہمارے رب، تو اپنی رحمت اور اپنے علم کے ساتھ ہر چیز پر چھایا ہوا ہے، پس معاف کرو اور عذاب دوزخ سے بچالے۔ ان لوگوں کو جنھوں نے توبہ کی ہے اور تیرا راستہ اختیار کیا ہے۔ اے ہمارے رب اور داخل کر ان کو ہمیشہ رہنے والی ان جنتوں میں جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے۔ اور ان کے والدین اور بیویوں اور اولاد میں سے جو صالح ہوں (ان کو بھی وہاں ان کے ساتھ ہی پہنچا دے)۔ تو بلاشبہ قادر مطلق اور حکیم ہے اور بچادے ان کو برائیوں سے ۔ جس کو تو نے قیامت کے دن برائیوں سے بچا دیا اس پر تو نے بڑا رحم کیا، یہی بڑی کامیابی ہے“۔

الذین یحملون العرش و من حولہ یسبحون بحمد ربھم و یومنون بہ و یستغفرون للذین امنوا: یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کی تسلی کے لیے ارشاد ہوئی ہے۔ وہ اس وقت کفار مکہ کی بان رازیاں اور چیرہ دستیاں اور ان کے مقابلہ میں اپنی بے بسی دیکھ دیکھ کر سخت دل شکستہ ہو رہے تھے۔ اس پر فرمایا گیا کہ ان گھٹیا اور رذیل لوگوں کی باتوں پر تم رنجیدہ کیوں ہوتے ہو۔ تمہارا مرتبہ تو وہ ہے کہ عرش الٰہی کے حامل فرشتے اور عرش کے گرد و پیش حاضر رہنے والے ملائکہ تک تمہارے حامی ہیں اور تمہارے حق میں اللہ تعالیٰ کے حضور سفارشیں کر

رہے ہیں۔ عام فرشتوں کے بجائے عرش الٰہی کے حامل اور اس کے گرد و پیش حاضر رہنے والے فرشتوں کا ذکر یہ تصور دلانے کے لیے کیا گیا ہے کہ سلطنتِ خداوندی کے عام اہل کار تو درکنار وہ ملائکہ مقربین بھی جو اس سلطنت کے ستون ہیں اور جنہیں فرمارِوائے کائنات کے ہاں قرب کا مقام حاصل ہے، تمہارے ساتھ گہری دلچسپی و ہمدردی رکھتے ہیں۔ پھر یہ جو فرمایا گیا کہ یہ ملائکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا رشتہ ہی وہ اصل رشتہ ہے جس نے عرشیوں اور فرشیوں کو ملا کر ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے عرش کے قریب رہنے والے فرشتوں کو زمین پر بسنے والے ان خاکی انسانوں سے دلچسپی پیدا ہوئی ہے جو انہی کی طرح اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ فرشتوں کے اللہ پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کفر کر سکتے تھے مگر انہوں نے اسے چھوڑ کر ایمان اختیار کیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ وحدہ لاشریک ہی کا اقتدار مانتے ہیں۔ کوئی دوسری ہستی ایسی نہیں ہے جو انہیں حکم دینے والی ہو اور وہ اس کے آگے سراطاعت جھکاتے ہوں۔ یہی مسلک جب ایمان لانے والے انسانوں نے بھی اختیار کر لیا تو اتنے بڑے اختلاف جنس اور بُعد مقام کے باوجود ان سے اور فرشتوں کے درمیان ہم مشربی کا مضبوط تعلق قائم ہو گیا۔

ربنا وسعت کل شی رحمة و علما فاغفرللذین تابوا: یعنی اپنے بندوں کی کمزوریاں اور لغزشیں اور خطائیں تجھ سے چھپی ہوئی نہیں ہیں، بے شک تو سب کچھ جانتا ہے مگر تیرے علم کی طرح تیرا دامن رحمت بھی تو وسیع ہے، اس لیے ان کی خطاؤں کو جاننے کے باوجود ان غریبوں کو بخش دے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بربنائے رحمت ان سب لوگوں کو بخش دے جن کو بربنائے علم توجانتا ہے کہ انہوں نے سچے دل سے توبہ کی ہے اور فی الواقع تیرا راستہ اختیار کر لیا ہے۔

معاف کرنا اور عذابِ دوزخ سے بچا لینا اگرچہ صریحاً لازم و ملزوم ہیں اور ایک بات کا ذکر کر دینے کے بعد دوسری بات کہنے کی بظاہر کوئی حاجت نہیں رہتی لیکن اس طرزبیان سے دراصل اہلِ ایمان کے ساتھ فرشتوں کی گہری دلچسپی کا موقع پا لیتا ہے تو پھر وہ الحاح کے ساتھ ایک ہی درخواست کو بار بار طرح طرح سے پیش کرتا ہے اور ایک بات بس ایک دفعہ عرض کر کے اس کی تسلی نہیں ہوتی۔

واتبعوا سبیلک : یعنی نافرمانی چھوڑ دی ہے، سرکشی سے باز آگئے ہیں، اور فرمانبرداری اختیار کر کے زندگی کے اس راستے پر چلنے لگے ہیں جو تو نے خود بتایا ہے۔

ربنا وادخلھم جنت عدن التی وعدتھم: اس میں بھی وہی الحاح کی کیفیت پائی جاتی ہے جس کی طرف اوپر حاشیہ میں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معاف کرنا اور دوزخ سے بچا لینا آپ سے آپ جنت میں داخل کرنے کو مستلزم ہے، اور پھر جس جنت کا اللہ نے خود مومنین سے وعدہ کیا ہے، بظاہر اسی کے لیے مومنین کے حق میں دعا کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن اہل ایمان کے لیے فرشتوں کے دل میں جذبۂ خیر خواہی کا اتنا جوش ہے کہ وہ اپنی طرف سے ان کے حق میں کلمۂ خیر کہتے ہی چلے جاتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سب مہربانیاں ان کے ساتھ کرنے والا ہے۔

و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذريتهم: یعنی ان کی آنکھیں ٹھنڈی کرنے کے لیے ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد کو بھی ان کے ساتھ جمع کر دے۔ یہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود بھی ان نعمتوں کے سلسلے میں بیان فرمائی ہے جو جنت میں اہل ایمان کو دی جائیں گی۔ ملاحظہ ہو سورہ رعد آیت ۲۳۔ اور سورہ طور آیت ۲۱۔ سورہ طور والی آیت میں یہ تصریح بھی ہے کہ اگر ایک شخص جنت میں بلند درجے کا مستحق ہو اور اس کے والدین اور بال بچے اس مرتبے کے مستحق نہ ہوں تو اس کو نیچے لا کر ان کے ساتھ ملانے کے بجائے اللہ تعالیٰ ان کو اٹھا کر اس کے درجے میں لے جائے گا۔

وقهم السيات: "سیئات" (برائیوں) کا لفظ تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور تینوں ہی یہاں مراد ہیں۔ ایک غلط عقائد اور بگڑے ہوئے اخلاق اور برے اعمال۔ دوسرے گمراہی اور اعمالِ بد کا وبال۔ تیسرے آفات اور مصائب اور اذیتیں خواہ وہ اس دنیا کی ہوں یا عالم برزخ کی یا روزِ قیامت کی۔ فرشتوں کی دعا کا مقصود یہ ہے کہ ان کو ہر اس چیز سے بچا جو ان کے حق میں بری ہو۔

و من تق السيات يومئذ: روزِ قیامت کی برائیوں سے مراد میدانِ حشر کا ہَول، سائے اور ہر قسم کی آسائشوں سے محرومی، محاسب کی سختی، تمام خلائق کے سامنے زندگی کے راز فاش ہونے کی رسوائی اور دوسری وہ تمام ذلتیں اور سختیاں ہیں جن سے وہاں مجرمین کو سابقہ پیش آنے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلی مودودی)

O

ترجمہ: جو فرشتے کہ عرش الٰہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو فرشتے اس کے گردا گرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان والوں کے لئے (اس طرح) استغفار کیا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ کی رحمت (عامہ) اور علم ہر چیز کو شامل ہے (پس اہلِ ایمان پر بدرجہ اولیٰ رحمت ہو گی)۔ سو ان لوگوں کو بخش دیجئے جنہوں نے (شرک و کفر سے) توبہ کر لی ہے اور آپ کے رستے پر چلتے ہیں اور ان کو جہنم کے عذاب سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پرورگار ان کو ہمیشہ رہنے کی بہشتوں میں جن کا آپ نے ان سے وعدہ کیا ہے داخل کر دیجئے اور ان کے ماں باپ اور بیبیوں اور اولاد میں جو (جنت کے) لائق (یعنی مومن) ہوں ان کو بھی داخل کر دیجئے۔ بلاشک آپ زبردست حکمت والے ہیں (یعنی آپ مغفرت پر قادر ہیں اور ہر ایک کے مناسب اس کو درجہ عطا فرماتے ہیں)۔ اور ان کو (قیامت کے دن ہر طرح کی) تکالیف سے بچائیے (گو وہ جہنم سے خفیف ہو، جیسے میدان قیامت کی پریشانیاں)۔ اور آپ جس کو اس دن کی تکالیف سے بچالیں تو اس پر آپ نے (بہت) مہربانی فرمائی، اور یہ بڑی کامیابی ہے۔

وقهم عذاب الجحيم: جو کہ مقتضی ہے مغفرت کا، کیونکہ عذاب کا سبب ذنوب ہیں۔ ان کے ارتفاع سے وہ بھی مرتفع ہو جاوے گا۔

وذلك هو الفوزالعظيم: یعنی مغفرت و حفاظت عذاب اکبر و اصغر سے اور دخول جنت بڑی چیز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: جو عرش کو اٹھائے ہوئے اور اس کے گرداگرد (حلقہ باندھے ہوئے) ہیں (یعنی فرشتے) وہ اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے رہتے ہیں اور اس کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور مومنوں کے لئے بخشش مانگتے رہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار میرے تیرا علم اور تیری رحمت ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے، تو جن لوگوں نے توبہ کی اور تیرے راستے پر چلے ان کو بخش دے اور ان کو دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے ہمارے پروردگار ان کو ہمیشہ رہنے کی بہشتوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے اور جو ان کے باپ دادا اور ان کی بیویوں اور ان کی اولاد میں سے نیک ہوں ان کو بھی۔ بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔ اور ان کو عذابوں سے بچائے رکھ اور جس کو تو اس روز عذابوں سے بچا لے گا تو بے شک اس پر مہربانی فرمائی۔ اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: جو لوگ اٹھا رہے ہیں عرش کو اور جو اس کے گرد ہیں پاکی بولتے ہیں اپنے رب کی اور خوبیاں اور اس پر یقین رکھتے ہیں اور گناہ بخشواتے ہیں ایمان والوں کے۔ اے پروردگار ہر چیز سمائی ہوئی ہے تیری بخشش اور خبر (آگاہی) میں سو معاف کر ان کو جو توبہ کریں اور چلیں تیری راہ پر اور بچا ان کو عذاب آگ سے۔ اے رب ہمارے اور داخل کر ان کو سدا بسنے (ہمیشہ رہنے) کے باغوں میں جن کا وعدہ کیا تو نے ان سے اور جو کوئی نیک ہو ان کے باپوں میں اور عورتوں میں اور اولاد میں۔ بے شک تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔ اور بچا ان کو برائیوں سے اور جس کو تو بچائے اس دن، اس پر مہربانی کی تو نے۔ اور یہ جو ہے یہی ہے بڑی مراد پانی۔

الذین یحملون العرش و من حولہ یسبحون بحمد ربھم و یومنون بہ و یستغفرون للذین امنوا: پہلی آیات میں مجرمین و منکرین کا حال زبوں بیان ہوا تھا۔ یہاں ان کے مقابل مومنین تائبین کا فضل و شرف بیان کرتے ہیں۔ یعنی عرش عظیم کو اٹھانے والے اور اس کے گرد طواف کرنے والے بے شمار فرشتے جن کی غذا صرف حق تعالیٰ کی تسبیح و تحمید ہے اور جو مقربین بارگاہِ ہونے کی وجہ سے اعلیٰ درجہ کا ایمان و یقین رکھتے ہیں، وہ اپنے پروردگار کے آگے مومنین کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ سبحان اللہ، اس عزت افزائی اور شرف و احترام کا کیا ٹھکانا ہے کہ فرش خاک پر رہنے والے مومنین سے جو خطائیں اور لغزشیں ہو گئیں ملائکہ گردبین بارگاہ احدیت میں ان کے لئے غائبانہ معافی چاہیں۔ اور جب ان کی شان میں و یفعلون ما یومرون آیا ہے تو وہ حق تعالیٰ کی طرف سے اس کام پر مامور ہوں گے۔

ربنا وسعت کل شیء رحمۃ و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک و قھم عذاب الجحیم: یہ فرشتوں کے استغفار کی صورت بتلائی۔ یعنی بارگاہِ احدیت میں یوں عرض کرتے ہیں کہ اے ہمارے پرودگار آپ کا علم اور رحمت ہر چیز کو محیط ہے پس جو کوئی تیرے علم محیط میں برائیوں کو چھوڑ کر سچے دل سے تیری طرف رجوع ہو اور تیرے راستہ پر چلنے کی کوشش کرتا ہو، اگر اس سے بمقتضائے بشریت کچھ کمزوریاں اور خطائیں، سرزد ہو جائیں

آپ اپنے فضل و رحمت سے اسے معاف فرمائیں۔ نہ دنیا میں ان پر دار و گیر ہو اور نہ دوزخ کا منہ دیکھنا پڑے۔ باقی جو مسلمان توبہ و انابت کی راہ اختیار نہ کرے اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ آیت ہذا اس کی طرف سے ساکت ہے۔ بظاہر حاملین عرش ان کے حق میں دعا نہیں کرتے۔ اللہ کا ان کے ساتھ کیا معاملہ ہو گا؟ یہ دوسری نصوص سے طے کرنا چاہیئے۔

ومن صلح من ابائهم و ازواجهم و ذريتهم: یعنی اگرچہ بہشت ہر کسی کو اپنے عمل سے ملتی ہے (جیسا کہ یہاں بھی و من صلح کی قید سے ظاہر ہے) بدون اپنے ایمان و صلاح کے بیوی، بیٹا اور ماں باپ کام نہیں آتے لیکن تیری حکمتیں ایسی بھی ہیں کہ ایک کے سبب سے کتنوں کو ان کے عمل سے زیادہ اعلیٰ درجہ پر پہنچا دے۔ کما قال تعالیٰ **والذين امنو واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنابهم ذريتهم و ما التناهم من عملهم من شيء** (طور۔۔۔) اور گہری نظر سے دیکھا جائے تو حقیقت میں وہ بھی ان ہی کے کسی عمل قلبی کا بدلہ ہو۔ مثلاً وہ آرزو رکھتے ہوں کہ ہم بھی اسی مرد صالح کی چال چلیں۔ یہ نیت اور نیکی کی حرص اللہ کے ہاں مقبول ہو جائے یا اس مرد صالح کے اکرام و مدارات ہی کی ایک صورت یہ ہو کہ اس کے ماں باپ اور بیوی بچے بھی اس کے درجہ میں رکھے جائیں۔

وقهم السيات ومن تق السيات يومئذ فقدٌ رحمته و ذلك هوالفوز العظيم: یعنی محشر میں ان کو کوئی برائی (مثلاً گھبراہٹ اور پریشانی وغیرہ) لاحق نہ ہو۔ اور یہ عظیم الشان کامیابی صرف تیری خاص مہربانی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بعض مفسرین نے سیئات سے اعمال سیئہ مراد لئے ہیں یعنی آگے کو انہیں برے کاموں سے محفوظ فرما دے اور ان کی خو ایسی کر دے کہ برائی کی طرف نہ جائیں۔ ظاہر ہے جو آج یہاں برائی سے بچ گیا اس پر تیرا فضل ہو گیا۔ وہ ہی آخرت میں اعلیٰ کامیابی حاصل کرے گا۔ اس تفسیر پر یومئذ کا ترجمہ بجائے "اُس دن" کے "اِس دن" ہونا چاہیئے۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں: "یعنی تیری مہر ہی ہو کہ برائیوں سے بچے۔ اپنے عمل سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ تھوڑی بہت برائی سے کون خالی ہے"۔ یہ الفاظ دونوں تفسیروں پر چسپاں ہو سکتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور جو عرش اٹھائے ہوئے ہیں (یعنی ملائکہ حاملین عرش جو اصحاب قرب اور ملائکہ میں اشرف و افضل ہیں) اور جو اس کے گرد ہیں (یعنی جو ملائکہ عرش کا طواف کرنے والے ہیں انہیں کروبی کہتے ہیں اور ملائکہ میں صاحب سیادت ہیں) اپنے رب کی تعریف کے ساتھ اس کے پاکی بولتے (سبحان اللہ و بحمدہ) اور اس پر ایمان لاتے اور مسلمانوں مغفرت مانگتے ہیں (اور بارگاہِ الٰہی میں اس طرح عرض کرتے ہیں) اے ہمارے رب تیری رحمت و علم میں ہر چیز کی سمائی ہے تو انہیں بخش دے جنھوں نے توبہ کی اور تیری راہ (یعنی دین اسلام) پر چلے اور انہیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے ہمارے رب اور انہیں بسنے کے باغوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے اور ان کو جو نیک ہوں ان کے باپ دادا اور بیبیوں اور اولاد میں (انہیں بھی داخل کر)۔ بے شک تو ہی عزت و حکمت والا ہے۔ اور انہیں گناہوں کی شامت سے بچا لیں اور جسے تو اس دن گناہوں کی شامت سے بچائے تو بے شک تو نے اس پر رحم فرمایا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

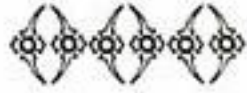
یسبحون بحمد ربھم: شہر بن حوشب نے کہا کہ حاملین عرش آٹھ ہیں ان میں سے چار کی تسبیح یہ ہے:

سبحانك الهم و بحمدك لك الحمد على حلمك بعد علمك

اور چار کی یہ ہے:

سبحانك الهم و بحمدك لك الحمد على عفوك بعد قدرتك

ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما: یعنی تیری رحمت اور تیرا علم ہر چیز کو وسیع ہے۔ دعا سے پہلے عرض ثنا سے معلوم ہوا کہ آداب دعا میں سے یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جائے پھر مراد عرض کی جائے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(متکبر کے شر سے بچنے کیلئے)

وَ قَالَ مُوْسٰىٓ اِنِّىْ عُذْتُ بِرَبِّىْ وَ رَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ۝

﴿سورہ مومن (مکی) آیت: ۲۷، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰﴾

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے کہا: میں نے تو ہر اس متکبر کے مقابلے میں جو یوم الحساب پر ایمان نہیں رکھتا اپنے رب اور تمہارے رب کی پناہ لے لی ہے۔

یہاں دو برابر کے احتمال ہیں، جن میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ اس وقت دربار میں خود موجود ہوں، اور فرعون نے ان کی موجودگی میں انہیں قتل کر دینے کا ارادہ ظاہر کیا ہو، اور حضرت نے اس کو اور اس کے درباریوں کو خطاب کر کے اسی وقت برملا یہ جواب دے دیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ کی غیر موجودگی میں فرعون نے اپنی حکومت کے ذمہ دار لوگوں کی کسی مجلس میں ہی خیال ظاہر کیا ہو اور اس گفتگو کی اطلاع آنجاب کو اہلِ ایمان میں سے کچھ لوگوں نے پہنچائی ہو، اور اسے سن کر آپ نے اپنے پیروؤں کی مجلس میں یہ بات ارشاد فرمائی ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی ہو، حضرت موسیٰؑ کے الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون کی دھمکی ان کے دل میں ذرہ برابر بھی خوف کی کوئی کیفیت پیدا نہ کر سکی اور انہوں نے اللہ کے بھروسے پر اس کی دھمکی اسی کے منہ پر مار دی۔ اس واقعہ کو جس موقع پر قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے، اس سے خودبخود یہ بات نکلتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی یہی جواب ان سب ظالموں کو ہے جو یوم الحساب سے بے خوف ہو کر آپ کو قتل کر دینے کی سازشیں کر رہے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور موسیٰ نے (جب یہ بات سنی تو) کہا کہ میں اپنے اور تمہارے (یعنی سب کے) پروردگار کی پناہ لیتا ہوں ہر خر دماغ شخص (کے شر) سے جو روز حساب پر یقین نہیں رکھتا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: موسیٰ نے کہا کہ میں ہر متکبر سے جو حساب کے دن (یعنی قیامت) پر ایمان نہیں لاتا اپنے اور تمہارے پروردگار کی پناہ لے چکا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور کہا موسیٰ نے میں پناہ لے چکا ہوں اپنے اور تمہارے رب کی ہر غرور والے سے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جب اپنے قتل کے بارے میں فرعون کے مشوروں کی خبر پہنچی تو فرمایا کہ مجھے ان کی دھمکیوں کی مطلق پروا نہیں ہے۔ فرعون اکیلا تو کیا ساری دنیا کے متکبرین و جبارین بھی جمع ہو جائیں تو تب بھی میرا اور تمہارا رب ان کے شر سے بچانے کے لئے کافی ہے۔ میں اپنے کو تنہا اسی کی پناہ میں دے چکا ہوں۔ وہی میرا حامی و مددگار ہے۔

کما قال تعالیٰ "لاتخافا اننی معکما اسمع و اریٰ. (طٰہٰ : ۴۶) بھلا اس کی حمایت اور امداد کے بعد کسی مغرور انسان کا کیا ڈر۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور موسیٰ نے (فرعون کی دھمکیاں سن کر) کہا میں تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں ہر متکبر سے کہ حساب کے دن پر یقین نہیں لاتا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی سختیوں کے جواب میں اپنی طرف سے کوئی کلمہ تعلّی کا نہ فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ سے پناہ چاہی اور اس پر بھروسہ کیا۔ یہی خداشناسوں کا طریقہ ہے اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر ایک بلا سے محفوظ رکھا۔ اور مبارک جملوں میں کیسی نفیس ہدایتیں ہیں۔ یہ فرمانا کہ تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں اور اس میں ہدایت ہے رب ایک ہی ہے یہ بھی ہدایت ہے کہ جو اس کی پناہ میں آئے اس پر بھروسہ کرے اور اس کی مدد فرمائے کوئی اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا۔ یہ بھی ہدایت ہے کہ اسی پر بھروسہ کرنا شانِ بندگی ہے اور تمہارے رب فرمانے میں یہ بھی ہدایت ہے کہ اگر تم اس پر بھروسہ کرو تو تمہیں بھی سعادت نصیب ہو۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

❖❖❖

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے)

وَ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الْفُلْكِ وَالْاَنْعَامِ مَا تَرْكَبُوْنَO لِتَسْتَوٗا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوْا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ اِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُوْلُوْا سُبْحٰنَ الَّذِيْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِيْنَO وَاِنَّآ اِلٰى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَO

﴿سورہ زخرف (مکی) آیات: ۱۱-۱۴، قرآنی ترتیب: ۴۳، نزولی ترتیب: ۶۲﴾

ترجمہ: اور جس نے تمہارے لئے کشتیوں اور جانوروں کو سواری بنایا تاکہ تم ان کی پشت پر چڑھو اور جب تم ان پر بیٹھو تو اپنے رب کا احسان یاد کرو اور کہو کہ "پاک ہے وہ جس نے ان چیزوں کو ہمارے لئے مسخر کر دیا ورنہ ہم ان کو قابو میں لانے کی طاقت نہ رکھتے تھے، اور ایک روز ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔

یعنی زمین کی تمام مخلوقات میں سے تنہا انسان کو کشتیاں اور جہاز چلانے اور سواری کے لئے جانور استعمال کرنے کی یہ قدرت اللہ تعالیٰ نے اس لئے تو نہیں دی تھی کہ وہ غلہ کی بوریوں کی طرح ان پر لے جانے اور کبھی نہ سوچتے کہ آخر وہ کون ہے جس نے ہمارے لئے بحر ذخار میں کشتیاں دوڑانے کے احکامات پیدا کئے اور جس نے جانوروں کی بے شمار اقسام میں سے بعض کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ ہم سے بدرجہا زیادہ طاقتور ہونے کے باوجود ہمارے تابع فرمان بن جاتے ہیں اور ہم ان پر سوار ہو کر جدھر بھی چاہے جاتے ہیں۔ ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانا اور نعمت دینے والے کو فراموش کر دینا، دل کے مردہ اور ضمیر اور عقل کے بے حس ہونے کی علامت ہے۔ ایک زندہ اور حساس قلب رکھنے والا انسان تو ان سواریوں پر جب بیٹھے گا تو اس کا دل احساس نعمت اور شکر نعمت کے جذبے سے لبریز ہو جائے گا۔ اور وہ پکار اٹھے گا کہ پاک ہے وہ ذات جس نے میرے لیے ان چیزوں کو مسخر کر دیا۔ پاک ہے اس سے کہ اس کی ذات و صفات اور اختیارات میں کوئی اس کا شریک ہو۔ پاک ہے اس کمزوری سے کہ اپنی خدائی کا کام خود چلانے سے وہ عاجز ہو اور دوسرے مددگار خداؤں کی اسے حاجت پیش آئے۔ پاک ہے اس سے کہ میں ان نعمتوں کا شکریہ ادا کرنے میں اس کے ساتھ کسی اور کو شریک کروں۔

اس منشا کی عملی اور بہترین تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اذکار ہیں جو سواریوں پر بیٹھتے وقت آپ کی زبان مبارک سے ادا ہوتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی سواری پر سفر کے لئے سوار ہوتے تو تین دفعہ اللہ اکبر کہتے اور پھر یہ آیت پڑھتے تھے اور اس کے بعد یہ دعا مانگا کرتے تھے:

اللھم انی اسئالك فی سفری ھذا البر و التقوی، و من العمل ما ترضی اللھم ھون لنا السفر واطولنا البعید، اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفة فی الاھل، اللھم اصحبنا فی سفرنا واخلفنا فی اھلنا۔

ترجمہ: خدایا میں تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ میرے اس سفر میں مجھے نیکی اور تقویٰ اور ایسے عمل کی توفیق

دے جو تجھے پسند ہو۔ خدایا ہمارے لئے سفر کو آسان بنا دے اور لمبی مسافت کو لپیٹ دے۔ خدایا تو ہی سفر کا ساتھی ہے اور ہمارے پیچھے ہمارے اہل و عیال کا نگہبان ہے۔ خدایا ہمارے سفر میں اور ہمارے ساتھ اور پیچھے ہمارے گھر والوں کی خبر گیری فرما۔

حضرت علی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بس اللہ اکبر کہہ کر رکاب میں پاؤں رکھا، پھر سوار ہونے کے بعد فرمایا سبحانک لا الہ الا انت. قد ظلمت نفسی فاغفرلی ۔ پھر تین مرتبہ الحمد للہ اور تین دفعہ اللہ اکبر کہا، پھر فرمایا سبحانک، لا الہ الا انت، قد ظلمت نفسی فاغفرلی ۔ اس کے بعد آپ ہنس دیے۔ میں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ ہنسے کس بات پر؟ فرمایا، بندہ جب رب اغفرلی کہتا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ کو اس کی یہ بات بڑی پسند آتی ہے، وہ فرماتا ہے کہ میرا یہ بندہ جانتا ہے کہ میرے سوا مغفرت کرنے والا کوئی اور نہیں ہے۔ (احمد، ابوداود، ترمذی، نسائی وغیرہ)

ایک صاحب بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ میں جانور پر سوار ہوا اور میں نے آیت سبحان الذی سخرلنا هذا پڑھی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا اس طرح کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے؟ میں نے عرض کیا پھر کیا کہوں؟ فرمایا یوں کہو کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں اسلام کی ہدایت دی۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج کر ہم پر احسان فرمایا۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے ہمیں اس بہترین امت میں داخل کیا و خلق خدا کے لیے نکالی گئی ہے اس کے بعد یہ آیت پڑھو (ابن جریر، احکام القرآن للجصاص)

وانا الی ربنا لمنقلبون: مطلب یہ ہے کہ ہر سفر پر جاتے ہوئے یاد کر لو کہ آگے ایک بڑا اور آخری سفر بھی درپیش ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ ہر سواری کو استعمال کرنے میں یہ امکان بھی ہوتا ہے کہ شاید کوئی حادثہ اسی سفر کو آدمی کا آخری سفر بنا دے، اس لیے بہتر ہے کہ ہر مرتبہ وہ اپنے رب کی طرف واپسی کو یاد کر کے چلے تا کہ اگر مرنا ہی ہے تو بے خبر نہ مرے۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھیر کر ذرا اس تعلیم کے اخلاقی نتائج کا بھی اندازہ کر لیجئے۔ کیا آپ یہ تصور کر سکتے ہیں کہ جو شخص کسی سواری پر بیٹھتے وقت سمجھ بوجھ کر پورے شعور کے ساتھ اس طرح اللہ کو اور اس کی حضور اپنی واپسی اور جواب دہی کو یاد کر کے چلا، وہ آگے جا کر کسی فسق و فجور یا کسی ظلم و ستم کا مرتکب ہو گیا؟ کیا کسی فاحشہ سے ملاقات کے لئے، یا کسی کلب میں شراب خوری اور قماربازی کے لیے جاتے وقت بھی کوئی شخص یہ کلمات زبان سے نکال سکتا ہے یا ان کا خیال کر سکتا ہے؟ کیا کوئی حاکم یا سرکاری افسر، یا تاجر، جو یہ کچھ سوچ کر اور اپنے منہ سے کہہ کر گھر سے چلا ہو، اپنی جائے عمل پر پہنچ کر لوگوں کے حق مار سکتا ہے؟ کیا کوئی سپاہی بے گناہوں کا خون بہانے اور کمزوروں کی آزادی پر ڈاکہ مارنے کے لیے جاتے وقت بھی اپنے ہوائی جہاز یا ٹینک پر قدم رکھتے ہوئے یہ الفاظ زبان پر لا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو یہی ایک چیز ہر اس نقل و حرکت پر بند باندھ دینے کے لیے کافی ہے جو معصیت کے لیے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور تمہاری وہ کشتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تا کہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب ان پر بیٹھ چکو تو اپنے رب کی نعمت کو دل میں یاد کرو اور (زبان سے استحباباً) یوں کہو کہ اس کی ذات پاک ہے جس نے ان چیزوں کو ہمارے بس میں کر دیا اور ہم تو ایسے نہ تھے جو ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

کیونکہ جانور سے زیادہ زور نہیں۔ اور بے الہامِ حق کشتی چلانے کی تدبیر سے واقف نہیں۔ دونوں کے متعلق حق تعالٰی نے تدبیر تعلیم فرما دی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور جس نے تمام قسم کے حیوانات پیدا کیے اور تمہارے لئے کشتیاں اور چارپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تا کہ ان کی پیٹھ پر چڑھ بیٹھو اور جب اس پر بیٹھ جاؤ پھر اپنے پروردگار کے احسان کو یاد کرو اور کہو کہ وہ (ذات) پاک ہے جس نے اس کو ہمارے زیرفرمان کر دیا اور ہم میں طاقت نہ تھی کہ اس کو بس میں کر لیتے۔ اور ہم اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور بنا دیا تمہارے واسطے کشتیوں اور چوپایوں کو جس پر تم سوار ہوتے ہو تا کہ چڑھ بیٹھو۔ تم اس کی پیٹھ پر پھر یاد کرو اپنے رب کا احسان جب بیٹھ چکو اس پر اور کہو پاک ہے وہ ذات جس نے بس میں کر دیا ہمارے اس کو اور ہم نہ تھے کہ قابو میں لا سکتے۔ اور ہم کو اپنے رب کی طرف پھر جانا ہے۔

و جعل لکم من الفلك والانعام ما ترکبون لتستوٗا علی ظھورہ: یعنی خشکی میں بعض چوپایوں کی پیٹھ پر اور دریا میں کشتی پر سوار ہو۔

ثم تذکروا نعمة ربکم: یعنی چوپایوں اور کشتی پر سوار ہوتے وقت اللہ کا احسان دل سے یاد کرو کہ اس نے ہم کو اس قدر قوی اور ہنرمند بنا دیا ہے کہ ہم اپنے عقل و تدبیر سے ان چیزوں کو قابو میں لے آئے۔ یہ محض خدا کا فضل ہے ورنہ ہم میں اتنی طاقت اور قدرت کہاں تھی کہ ایسی چیزوں کو مسخر کر لیتے۔ نیز دلی یاد کے ساتھ زبان سے سواری کے وقت یہ الفاظ کہنے چاہئیں۔ اِنَّا اِلٰی رَبِّنَا لمنقلبون۔ اور بھی اذکار و داعیہ احادیث میں آئی ہیں جو کتب تفسیر میں مذکور ہیں۔

و انا الی ربنا لمنقلبون: یعنی اس سفر سے آخرت کا سفر یاد کرو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوتے تو یہ ہی تسبیح کہتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اور تمہارے لئے کشتیوں اور چوپایوں سے سواریاں بنائیں کہ تم ان کی پیٹھوں پر ٹھیک بیٹھو (خشکی اور تری کے سفر میں)۔ پھر اپنے رب کی نعمت یاد کرو جب اس پر ٹھیک بیٹھ لو، اور یوں کہو پاکی ہے اسے جس نے اس سواری کو ہمارے بس میں کر دیا اور یہ ہمارے بوتے کی نہ تھی اور بے شک ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔

مسلم شریف کی حدیث میں ہے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر میں تشریف لے جاتے تو اپنے ناقہ پر سوار ہوتے وقت پہلے الحمد للہ پڑھتے پھر سبحان اللہ اور اللہ اکبر، یہ سب تین تین بار۔ پھر یہ آیت پڑھتے۔ سبحان الذی سخرلنا ھذا وما کنا لہ مقرنین و انا الی ربنا لمنقلبون اور اس کے بعد اور دعائیں پڑھتے اور جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کشتی میں سوار ہوتے تو فرماتے بسم اللہ مجریھا و مرسلھا ط ان ربی لغفور رحیم۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

ایک خاص انسان کی دعا
(شکر نعمت، عمل صالح، اولاد اور توبہ کیلئے)

رَبِّ اَوْزِعْنِیْۤ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِیْۤ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلٰى وَالِدَیَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰىهُ وَ اَصْلِحْ لِیْ فِیْ ذُرِّیَّتِیْ ۚ اِنِّیْ تُبْتُ اِلَیْكَ وَ اِنِّیْ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ O

﴿سورہ الاحقاف (مکی) آیت: ۱۵ ، قرآنی ترتیب:۴۶، نزولی ترتیب:۶۶﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں جو تو نے مجھے اور میرے والدین کو عطا فرمائیں، اور ایسا نیک عمل کروں جس سے تو راضی ہو، اور میری اولاد کو بھی نیک بنا کر مجھے سکھ دے، میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور تابع فرمان (مسلم) بندوں میں سے ہوں۔

یعنی مجھے ایسے نیک عمل کی توفیق دے جو اپنی ظاہری صورت میں بھی ٹھیک ٹھیک تیرے قانون کے مطابق ہو اور حقیقت میں بھی تیرے ہاں مقبول ہونے کے لائق ہو۔ ایک عمل اگر دنیا والوں کے نزدیک بڑا اچھا ہو، مگر خدا کے قانون کی پیروی اس میں نہ کی گئی ہو تو دنیا کے لوگ چاہے اس پر کتنی ہی داد دیں خدا کے ہاں وہ کسی داد کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک عمل ٹھیک ٹھیک شریعت کے مطابق ہوتا ہے اور بظاہر اس کی شکل میں کوئی کسر نہیں ہوتی، مگر نیت کی خرابی، ریا، خودپسندی، فخر و غرور اور دنیا طلبی اس کو اندر سے کھوکھلا کر دیتی ہے اور وہ بھی اس قابل نہیں رہتا کہ اللہ کے ہاں مقبول ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو اس پر مداومت دیجئے کہ میں آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں، اور میں نیک کام کروں جس سے آپ خوش ہوں، اور میری اولاد میں بھی میرے لیے صلاحیت پیدا کر دیجئے۔ میں آپ کی جناب میں توبہ کرتا ہوں اور میں فرمانبردار ہوں۔

حاصل مقام یہ ہوا کہ جو شخص سعید ہوتا ہے وہ اللہ کا حق بھی ادا کرتا ہے اور حقوق والدین کے بھی جو کہ حقوق العباد میں سے ہیں ادا کرتا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھے توفیق دے کہ تو نے جو احسان مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کیے ہیں ان کا شکر گزار ہوں اور یہ کہ نیک عمل کروں جن کو تو پسند کرے۔ اور میرے لیے میری اولاد میں اصلاح (و تقوی) دے۔ میں تیرے طرف رجوع کرتا ہوں اور میں فرمانبرداروں میں ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے میرے رب میری قسمت میں کر کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر کیا اور میرے ماں باپ پر، اور یہ کہ کروں نیک کام جس سے تو راضی ہو، اور مجھ کو دے نیک اولاد میری۔ میں نے توبہ کی تیری طرف اور میں ہوں حکم بردار۔

یعنی سعادت مند آدمی ایسا ہوتا ہے کہ جو احسانات اللہ تعالیٰ کے اس پر اور اس کے ماں باپ پر ہو چکے ان کا شکر ادا کرنے اور آیندہ نیک عمل کرنے کی توفیق خدا سے چاہے اور اپنی اولاد کے حق میں بھی نیکی کی دعا مانگے۔ جو کوتاہی حقوق اللہ یا حقوق العباد میں رہ گئی ہو، اس سے توبہ کرے اور ازراہ تواضع و بندگی اپنی مخلصانہ عبودیت و فرمانبرداری کا اعتراف کرے۔ (تنبیہ) صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ بڑے ہی خوش قسمت تھے کہ خود ان کو، ان کے ماں باپ کو اور اولاد کو ایمان کے ساتھ صحبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف میسر ہوا۔ صحابہ میں یہ خصوصیت کسی کو حاصل نہیں ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے اور میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا (ہر امر میں جس میں تیری رضا ہو) اور میں مسلمان ہوں (دل سے بھی اور زبان سے بھی)۔

یہ آیت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نازل ہوئی آپ کی عمر سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دو سال کم تھی۔ جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو آپ نے سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت اختیار کی، اس وقت حضور کی عمر شریف بیس سال کی تھی۔ حضور علیہ

الصلوۃ والسلام کی ہمراہی میں بغرض تجارت ملک شام کا سفر کیا۔ ایک منزل پر ٹھہرے وہاں ایک بیری کا درخت تھا۔ حضور سید عالم علیہ الصلوۃ والسلام اس کے سایہ میں تشریف فرما ہوئے۔ قریب ہی ایک راہب رہتا تھا۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے پاس چلے گئے۔ راہب نے آپ سے کہا یہ کون صاحب ہیں جو اس بیری کے سایہ میں جلوہ فرما ہیں۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ: یہ محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) ابن عبداللہ ہیں، عبدالمطلب کے پوتے۔ راہب نے کہا، خدا کی قسم یہ نبی ہیں۔ اس بیری کے سایہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے آج تک ان کے سوا کوئی نہیں بیٹھا۔ یہی نبی آخرالزمان ہیں۔ راہب کی یہ بات حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دل میں اثر کر گئی اور نبوت کا یقین آپ کے دل میں جم گیا اور آپ نے صحبت شریف کی ملازمت اختیار کی سفر و حضر میں آپ سے جدا نہ ہوتے۔ جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہوسلم کی عمر شریف چالیس سال کی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حضور کو اپنی نبوت و رسالت کے ساتھ سرفراز فرمایا تو حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ پر ایمان لائے اس وقت حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اڑتیس سال کی تھی جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی۔ چنانچہ اللہ نے سب کو ہدایت فرمائی اور اسلام سے مشرف کیا، حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے والد کا نام ابوقحافہ اور والدہ کا نام ام الخیر ہے۔ آپ کی دعا مستجاب ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو حسن عمل کی وہ دولت عطا فرمائی کہ تمام امت کے اعمال آپ کے ایک عمل کے برابر نہیں ہو سکتے، آپ کی نیکیوں میں سے ایک یہ ہے کہ نو مومن جو ایمان کی وجہ سے سخت ایذاؤں اور تکلیفوں میں مبتلا تھے ان کو آپ نے آزاد کیا انہیں میں سے ہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اولاد میں صلاح رکھی آپ کی تمام اولاد مومن ہے اور ان میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مرتبہ کس قدر بلند و بالا ہے کہ تمام عورتوں پر اللہ تعالیٰ نے انہیں فضیلت دی ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کے والدین بھی مسلمان اور آپ کے صاحبزادے محمد اور عبداللہ اور عبدالرحمٰن اور آپ کی صاحبزادیاں حضرت عائشہ اور حضرت اسماء اور آپ کے پوتے محمد بن عبدالرحمٰن یہ سب مومن اور سب شرفِ صحابیت سے مشرف صحابہ ہیں۔ آپ کے سوا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو یہ فضیلت حاصل ہو کہ اس کے والدین بھی صحابی ہوں، خود بھی صحابی، اولاد بھی صحابی، پوتے بھی صحابی، چار پشتیں شرفِ صحابیت سے مشرف۔

(مولانا احمد رضاخاں بریلوی)

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا

(دشمنوں سے انتقام کیلئے)

اَنِّیْ مَغْلُوْبٌ فَانْتَصِرْ۝

﴿سورہ القمر (مکی) آیت: ۱۰ ، قرآنی ترتیب: ۵۴، نزولی ترتیب: ۳۷﴾

ترجمہ: میں مغلوب ہو چکا، اب تو ان سے انتقام لے۔

یعنی ان لوگوں نے محض نبی کی تکذیب ہی پر اکتفا نہ کیا بلکہ الٹا اسے دیوانہ قرار دیا، اس کو دھمکیاں دیں، اس پر لعنت ملامت کی بوچھاڑ کی، اسے ڈانٹ ڈپٹ کر صداقت کی تبلیغ سے باز رکھنے کی کوشش کی، اور اس کا جینا دوبھر کر دیا۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: میں درماندہ ہوں سو آپ (ان سے) انتقام لے لیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: (بارالہا) میں (ان کے مقابلے میں) کمزور ہوں تو (ان سے) بدلہ لے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: میں عاجز ہو گیا ہوں تو بدلہ لے۔

یعنی سیکڑوں برس سمجھانے پر بھی جب کوئی نہ پسیجا تو بددعا کی، اور کہا اے پروردگار، میں ان سے عاجز آ چکا ہوں۔ ہدایت و فہمائش کی کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی۔ اب آپ اپنے دین اور پیغمبر کا بدلہ لیجئے اور زمین پر کسی کافر کو زندہ نہ چھوڑیے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: میں مغلوب ہوں تو میرا بدلہ لے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)

اہلِ ایمان کی دعا
(کینہ اور بُغض سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا اغۡفِرۡ لَنَا وَ لِاِخۡوَانِنَا الَّذِیۡنَ سَبَقُوۡنَا بِالۡاِیۡمَانِ وَ لَا تَجۡعَلۡ فِیۡ قُلُوۡبِنَا غِلًّا لِّلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا رَبَّنَاۤ اِنَّکَ رَءُوۡفٌ رَّحِیۡمٌ ۝ۧ

﴿سورہ الحشر (مدنی) آیت: ۱۰ ، قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰۱﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور

ہمارے دلوں میں اہلِ ایمان کے لئے کوئی بغض نہ رکھ، اے ہمارے رب تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

اس آیت میں اگرچہ اصل مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ حصے کی تقسیم میں حاضر و موجود لوگوں کا ہی نہیں بعد میں آنے والے لوگوں (مسلمانوں) اور ان کی آئندہ آنے والی نسلوں کا حصہ بھی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ اس میں ایک اہم اخلاقی درس بھی مسلمانوں کو دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اسلاف کے حق میں دعائے مغفرت کرتے رہیں نہ یہ کہ ان پر لعنت بھیجیں اور تبرا کریں۔ مسلمانوں کو جس رشتے نے ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا ہے وہ دراصل ایمان کا رشتہ ہے۔ اگر کسی شخص کے دل میں ایمان کی اہمیت دوسری تمام چیزوں سے بڑھ کر ہے تو لامحالہ وہ انسب لوگوں کا خیر خواہ ہو گا جو ایمان کے رشتے کے ساتھ ان کے بھائی ہیں۔ ان کے لئے بدخواہی اور بغض و نفرت اس کے دل میں اسی وقت جگہ پا سکتی ہے جبکہ ایمان کی قدر اس کی نگاہ میں گھٹ جائے اور کسی دوسری چیز کو اس کی جگہ زیادہ اہمیت دینے لگے۔ لہٰذا یہ عین ایمان کا تقاضا ہے کہ ایک مومن کا دل دوسرے مومن کے لئے بغض اور نفرت سے خالی ہو۔ اس کے متعلق بہترین سبق ایک حدیث سے ملتا ہے جو نسائی نے حضرت انس سے روایت کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ تین دن مسلسل یہ ہوتا رہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مجلس میں یہ فرماتے کہ اب تمہارے سامنے ایک ایسا شخص آنے والا ہے جو اہل جنت میں سے ہے اور ہر بار وہ آنے والا شخص انصار میں سے ایک صاحب ہی ہوتے۔ یہ دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کو جستجو پیدا ہوئی کہ آخر یہ ایسا کیا عمل کرتے ہیں جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں بار بار یہ بشارت دی ہے۔ چنانچہ وہ ایک بہانہ کر کے مسلسل تین روز مسلسل رات گزارتے رہے تاکہ ان کی عبادت کا حال دیکھیں۔ مگر ان کی شب گزاری میں ان کو کوئی غیر معمولی چیز نظر نہ آئی۔ ناچار انہوں نے خود ہی ان سے ایک روز پوچھ لیا کہ بھائی آپ کیا عمل کرتے ہو جس کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بارے میں یہ عظیم بشارت دیتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ میری عبادت کا حال تو آپ دیکھ چکے ہیں البتہ ایک بات ہے جو شائد اس کی موجب بنی ہو اور وہ یہ ہے کہ میں کسی مسلمان کے خلاف اپنے دل میں کیٹ نہیں رکھتا اور نہ کسی ایسی بھلائی پر جو اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کی ہو اسے حسد کرتا ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو (بھی) جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے۔ اے ہمارے رب آپ بڑے شفیق رحیم ہیں۔

یہ دعا معاصرین کو بھی عام ہے۔ مجموعہ کا حاصل یہ ہوا کہ متقدمین کے فضل کے معتقد رہیں اور محبت معاصرین کے لئے بھی عام ہو۔ حرص طبعی و جبلی پر ملامت نہیں۔ البتہ اس کے مقتضائے نامشروع پر عمل کرنا مذموم ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ (و حسد) نہ پیدا ہونے دے اور اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

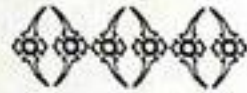
ترجمہ: اے رب بخش ہم کو اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے داخل ہوئے ایمان میں اور نہ رکھ ہمارے دلوں میں بیر ایمان والوں کا، اے رب تو ہی ہے نرمی والا مہربان۔

یعنی سابقین کے لئے دعائے مغفرت کرتے ہیں اور کسی مسلمان بھائی کے لئے اپنے دل میں بیر اور بغض نہیں رکھتے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "یہ آیت سب مسلمانوں کے لئے ہے جو اگلوں کا حق مانیں اور انہی کے پیچھے چلیں اور ان سے بیر نہ رکھیں"۔ امام مالک نے یہیں سے فرمایا تھا کہ جو صحابہ سے بغض رکھے اور ان کی بدگوئی کرے اس کے لئے مال فئ میں کچھ حصہ نہیں ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے اور ہمارے دل میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ رکھ(یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے)۔ اے رب ہمارے بے شک تو ہی نہایت مہربان رحم والا ہے۔

(مولانا احمد رضاخاں بریلوی)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(مبلغین کے لئے)

رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَاِلَيْكَ اَنَبْنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُO رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَاغْفِرْلَنَا رَبَّنَاۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُO

﴿سورہ ممتحنہ (مدنی) آیات: ۴۔ ۵، قرآنی ترتیب: ۶۰، نزولی ترتیب: ۹۱﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے تیرے ہی اوپر ہم نے بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع کر لیا ہے اور تیرے ہی حضور ہمیں لوٹنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہمیں کافروں کے لئے فتنہ نہ بنا دے اور اے ہمارے رب ہمارے قصوروں سے درگزر فرما۔ بے شک تو ہی زبردست اور دانا ہے۔

کافروں کے لئے اہل ایمان کی فتنہ بننے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے ہر مومن کو خدا کی پناہ

مانگنی چاہیے۔ مثال کے طور پر اس کی ایک صورت یہ سکتی ہے کہ کافر ان پر غالب آ جائیں اور اپنے غلبہ کو اس بات کی دلیل قرار دیں کہ ہم حق پر ہیں اور اہل ایمان برسرِ باطل ورنہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ان لوگوں کو خدا کی رضا حاصل ہوتی اور پھر بھی ہمیں ان پر غلبہ حاصل ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اہلِ ایمان پر کافروں کا ظلم و ستم ان کی حدِ برداشت سے بڑھ جائے اور آخرکار وہ ان سے دب کر اپنے دین و اخلاق کا سودا کرنے پر اتر آئی۔ یہ چیز دنیا بھر میں مومنوں کی جگ ہنسائی کی موجب ہو گی اور کافروں کو اس سے دین اور اہلِ دین کی تذلیل کا موقع ملے گا۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دینِ حق کی نمائندگی کے مقامِ بلند پر فائز ہونے کے باوجود اہلِ ایمان اس اخلاقی فضیلت سے مردم رہیں جو اس مقام کے شایانِ شان ہے، اور دنیا کو ان کی سیرت و کردار میں بھی وہی عیوب نظر آئیں جو جاہلیت کے معاشرے میں عام طور پر پھیلے ہوئے ہوں۔ اس سے کافروں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اس دین میں آخر وہ کیا خوبی ہے جو اسے ہمارے کفر پر شرف عطا کرتی ہو؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم آپ پر توکل کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف لوٹنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کا تختہ مشق نہ بنا۔ اور اے ہمارے پروردگار ہمارے گناہ معاف کر دیجئے بے شک آپ زبردست حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار تجھی پر ہمارا بھروسا ہے اور تیری ہی طرف ہم رجوع کرتے ہیں اور ایرے ہی حضور میں (ہمیں) لوٹ کر آنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کے ہاتھ سے عذاب نہ دلانا۔ اور اے پروردگار ہمارے ہمیں معاف فرما بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے تجھ پر بھروسا کیا اور تیری طرف رجوع ہوئے اور تیری طرف ہے سب کو آنا۔ اے رب ہمارے مت جانچ ہم پر کافروں کو۔ اور ہم کو معاف کر اے رب ہمارے تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔

ربنا علیك توکلنا والیك انبنا والیك المصیر: یعنی سب کو چھوڑ کر تجھ پر بھروسہ کیا اور قوم سے ٹوٹ کر تیری طرف رجوع ہوئے اور خوب جانتے ہیں کہ سب کو پھر کر تیری ہی طرف آنا ہے۔

ربنا لا تجعلنا فتنة للذین کفروا: یعنی ہم کو کافروں کے واسطے محل آزمائش اور تختہ مشق نہ بنا۔ اور ایسے حال میں مت رکھ جس کو دیکھ کر کافر خوش ہوں، اسلام اور مسلمانوں پر آوازے کسیں اور ہمارے مقابلہ میں اپنی حقانیت پر استدلال کرنے لگیں۔

واغفرلنا ربنا: یعنی ہماری کوتاہیوں کو معاف فرما اور تقصیرات سے درگذر کر۔

ان انت العزیز الحکیم: تیری زبردست قوت اور حکمت سے یہی توقع ہے کہ اپنے وفاداروں کو دشمنوں کے مقابلہ میں مغلوب و مقہور نہ ہونے دے گا۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم نے تجھی پر بھروسا کیا اور تیری ہی طرف رجوع لائے اور تیری ہی طرف پھرنا ہے۔ اے ہمارے رب ہمیں کافروں کی آزمائش میں نہ ڈال (انہیں ہم پر غلبہ نہ دے کہ وہ اپنے آپ کو حق پر گمان کرنے لگیں) اور ہمیں بخش دے اے ہمارے رب۔ بے شک تو ہی عزت و حکمت والا ہے۔

(مولانا احمد رضاخاں بریلوی)

اہلِ ایمان کی دعا

(آخرت میں سرخروئی کے لئے)

رَبَّنَا اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا وَاغْفِرْلَنَا ۚ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌO

﴿سورہ تحریم (مدنی) آیت: ۸ قرآنی ترتیب: ۶۶، نزولی ترتیب: ۱۰۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارا نور ہمارے لئے مکمل کر دے اور ہم سے درگزر فرما، تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

اہل ایمان کے آگے نور کے دوڑنے کی یہ کیفیت اس وقت پیش آئے گی جب وہ میدانِ حشر سے جنت کی طرف جا رہے ہوں گے۔ وہاں ہر طرف گھپ اندھیرا ہو گا جس میں وہ سب لوگ ٹھوکریں کھا رہے ہوں گے جن کے حق میں دوزخ کا فیصلہ ہو گا، اور روشنی صرف اہلِ ایمان کے ساتھ ہو گی جس کے سہارے وہ اپنا راستہ طے کر رہے ہوں گے۔ اس نازک موقع پر تاریکیوں میں بھٹکنے والے لوگوں کی آہ و فغاں سن سن کر اہل ایمان پر خشیت کی کیفیت طاری ہو رہی ہو گی، اپنے قصوروں اور اپنی کوتاہیوں کا احساس کر کے انہیں اندیشہ لاحق ہو گا کہ کہیں ہمارا نور بھی نہ چھن جائے اور ہم ان بدبختوں کی طرح ٹھوکریں کھاتے نہ رہ جائیں، اس لیے وہ دعا کریں گے کہ اے ہمارے رب ہمارے قصور معاف فرما دے اور ہمارے نور کو جنت میں پہنچنے تک ہمارے لیے باقی رکھ۔ ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ ربنا اتمم لنا نورنا کے معنی یہ ہیں کہ "وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں گے کہ ان کا نور اس وقت تک باقی رکھا جائے اور اسے بجھنے نہ دیا جائے جب تک وہ پل صراط سے بخیریت نہ گزر جائیں"۔ حضرت حسن بصری اور مجاہد اور ضحاک کی تفسیر بھی قریب قریب یہی ہے۔ ابن کثیر نے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اہلِ ایمان جب دیکھیں گے کہ منافقین نور سے محروم رہ گئے ہیں تو وہ اپنے حق میں اللہ سے تکمیلِ نور کی دعا کریں گے"۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے اس نور کو اخیر تک رکھئے (یعنی راہ میں گل نہ ہو جائے) اور ہماری مغفرت فرما دیجئے آپ ہر شے پر قادر ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے پروردگار ہمارا نور ہمارے لئے پورا کر۔ اور ہمیں معاف فرما، بے شک خدا ہر چیز پر قادر ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب ہمارے پوری کر دے ہم کو ہماری روشنی اور معاف کر ہم کو بے شک تو سب کچھ کر سکتا ہے۔

یعنی ہماری روشنی آخر تک قائم رکھیے، بجھنے نہ دیجئے جیسے منافقین کی نسبت سورہ حدید میں بیان ہو چکا ہے کہ روشنی بجھ جائے گی اور اندھیرے میں کھڑے رہ جائیں گے۔ مفسرین نے عموماً یہی لکھا ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اتمم لنا نورنا کی مراد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "روشنی ایمان کی دل میں ہے، دل سے بڑھے تو سارے بدن میں، پھر گوشت پوست میں" (سرایت کرے)۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے ہمارا نور پورا کر دے (یعنی اس کو باقی رکھ کہ دخول جنت تک باقی رہے) اور ہمیں بخش دے بے شک تجھے ہر چیز پر قدرت ہے۔

(مولانا احمد رضاخاں بریلوی)

زنِ فرعون (آسیہ بنت مزاحم) کی دعا

(ظالموں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ ابْنِ لِیْ عِنْدَكَ بَیْتاً فِی الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِیْ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِه وَ نَجِّنِیْ مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ۝

﴿سورہ تحریم (مدنی) آیت: ۱۱، قرآنی ترتیب: ۶۶، نزولی ترتیب: ۱۰۷﴾

ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے ہاں جنت میں ایک گھر بنا دے اور مجھے فرعون اور اس کے عمل سے بچا لے اور ظالم قوم سے مجھ کو نجات دے۔

یعنی فرعون جو برے اعمال کر رہا ہے اس کے انجام بد میں مجھے شریک نہ کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اے میرے پرروردگار میرے واسطے جنت میں اپنے قرب میں مکان بنایئے اور مجھ کو فرعون (کے شر) سے اور اسکے عمل (کفر کے ضرر اور اثر) سے محفوظ رکھیئے اور مجھ کو تمام ظالم (یعنی کافر) لوگوں سے محفوظ رکھیے۔

یا تو یہ دعا مطلق احوال میں کی تھی یا ایک خاص حالت میں جس کا قصہ یہ لکھا ہے کہ فرعون کو جب اس کے مومن ہونے کی اطلاع ہو گئی تو کم دیا کہ چومیخا کر کے دھوپ میں ڈال دیا جائے اور ان کے سینہ پر چکی کا پتھر رکھا جاوے۔ اس تکلیف میں انہوں نے یہ دعا کی، تو ان کو بہشت میں اپنا مکان نظر آ گیا۔ جس سے وہ تکلیف خفیف ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے لئے بہشت میں اپنے پاس ایک گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے اعمال (زشت مآل) سب نجات بخش اور ظالم لوگوں کے ہاتھ سے مجھ کو مخلصی عطا فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اے رب بنا میرے واسطے اپنے پاس ایک گھر بہشت میں اور بچا نکال مجھ کو فرعون سے اور اس کے کام سے اور بچا نکال مجھ کو ظالم لوگوں سے ۔

رب ابن لی عندك بيتا فی الجنة: یعنی اپنا قرب عطا فرما اور بہشت میں میرے لئے مکان تیار کر۔

و نجنی من فرعون و عمله و نجنی من القوم الظلمين: یعنی فرعون کے پنجہ سے چھڑا اور اس کے ظلم سے نجات دے۔ حضرت موسیٰ کو انہوں نے پرورش کیا تھا اور ان کی مددگار تھیں۔ کہتے ہیں کہ فرعون کو جمال کھلا تو ان کو چومیخا کر کے طرح طرح کی ایذائیں دیتا تھا۔ اس حالت میں اللہ کی طرف سے جنت کا محل ان کو دکھلایا جاتا۔ جس سے سب سختیاں آسان ہو جاتی تھیں۔ آخر فرعون نے ان کو سیاستہً قتل کر دیا۔ اور جامِ شہادت نوش کر کے مالک حقیقی کے پاس پہنچ گئیں۔ حدیث صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کیکامل ہونے کا اعلان فرمایا ہے۔ اور حضرت مریم کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے۔ ہزاراں ہزار رحمتیں ہوں اس پاک روح پر۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے پاس جنت میں گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے کام سے نجات دے۔ اور مجھے ظالم لوگوں سے نجات بخش۔

رب ابن لی عندك بيتا فی الجنة: اللہ تعالیٰ نے ان کا مکان جو جنت میں ہے ان پر ظاہر فرمایا اور اس کی مسرت

میں فرعون کی سختیوں کی شدت ان پر سہل ہو گئی۔

و نجنی من فرعون و عملہ: فرعون کے کام سے یا اس کا شرک و کفر و ظلم مراد ہے۔ یا اس کا قرب۔

و نجنی من القوم الظلمین: یعنی فرعون کے دین والوں سے، چنانچہ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے ان کی روح قبض فرمائی اور ابن کیسان نے کہا وہ زندہ اٹھا کر جنت میں داخل کی گئیں۔

(مولانا احمد رضاخاں بریلوی)

حضرت نوح علیہ السلام کی دعا

(کافرین کی بربادی اور اپنی، والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے)

وَ قَالَ نُوْحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا۝اِنَّكَ اِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوْا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا۝رَبِّ اغْفِرْلِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ ؕ وَ لَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا تَبَارًا۝ع

﴿سورہ نوح (مکی) آیات: ۲۶۔۲۸، قرآنی ترتیب: ۷۱، نزولی ترتیب: ۷۱﴾

ترجمہ: اور نوحؑ نے کہا "میرے رب ان کافروں میں سے کوئی زمین پر بسنے والا نہ چھوڑ۔ اگر تو نے ان کو چھوڑ دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا بدکار اور سخت کافر ہی ہو گا۔ میرے رب، مجھے اور میرے والدین کو اور ہر اس شخص کو جو میرے گھر میں مومن کی حیثیت سے داخل ہوا ہے، اور سب مومن مردوں اور عورتوں کو معاف فرما دے، اور ظالموں کے لئے ہلاکت کے سوا کسی چیز میں اضافہ نہ کر"۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: اور نوح علیہ السلام نے (یہ بھی) کہا کہ اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر ایک باشندہ بھی مت چھوڑ (کیونکہ) اگر آپ ان کو روئے زمین پر رہنے دیں گے تو آپ کے بندوں کو گمراہ ہی کر دیں گے اور (آگے بھی) ان کے محض فاجر اور کافر ہی اولاد پیدا ہو گی۔ اے میرے رب مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو مومن ہونے کی حالت میں میرے گھر میں داخل ہیں ان کو (یعنی اہل و عیال باستثناء زوجہ و کنعان) اور تمام مسلمان مردوں اور تمام مسلمان عورتوں کو بخش دے اور ظالموں کی ہلاکت اور بڑھائیے۔

ولوالدی: ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ نوح علیہ السلام کے والدین مومن تھے اگر اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو

والدین کے مراد آباء و امہات بعیدہ لیں گے۔ اور تثنیہ مفرد کا نہ ہو گا بلکہ جنس کا ہو گا۔ اور آباء بعیدہ میں مومنین کا تحقق یقینی ہے۔

ولا تزد الظلمین الا تبارا: یعنی ان کی نجات کی کوئی صورت نہ رہے، ہلاک ہی ہو جاویں۔ اور یہی مقصود تھا دعائے ضلال سے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: اور (پھر) نوح نے (یہ) دعا کی کہ میرے پروردگار کسی کافر کو روئے زمین پر بستا نہ رہنے دے۔ اگر تو ان کو رہنے دے گا تو تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان سے جو اولاد ہو گی وہ بھی بدکار اور ناشکرگزار ہو گی۔ اے میرے پروردگار مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو ایمان لا کر میرے گھر میں آئے اس کو اور تمام ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں کو معاف فرما اور ظالم لوگوں کے لئے اور زیادہ تباہی بڑھا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

O

ترجمہ: اور کہا نوح نے اے رب نہ چھوڑیو زمین پر منکروں کا ایک گھر بسنے والا مقرر اگر تو چھوڑ دے گا ان کو بہکائیں گے تیرے بندوں کو اور جنیں گے سو ڈھیٹھ حق کا منکر۔ اے رب معاف کر مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو آئے میرے گھر میں ایماندار اور سب ایمان والے مردوں کو اور عورتوں کو۔ اور گنہگاروں پر بڑھتا رکھ یہی برباد ہونا۔

وقال نوح رب لا تذرعلی الارض من الکفرین دیارا. انك ان تذرهم یضلون عبادك و لا یلدو الا فاجرا کفارا: یعنی ایک کافر کو زندہ نہ چھوڑیے ان میں کوئی اس لائق نہیں کہ باقی رکھا جائے۔ جو کوئی رہے گا میرا تجربہ یہ کہتا ہے کہ اس کے نطفہ سے بھی بے حیا ڈھیٹھ منکرِ حق اور ناشکرے پیدا ہوں گے اور جب تک ان میں سے کوئی موجود رہے گا خود تو راہِ راست پر کیا آتا دوسرے ایمانداروں کو بھی گمراہ کرے گا۔

رب اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنت: یعنی میرے مرتبہ کے موافق مجھ سے جو تقصیر ہوئی ہو، اپنے فضل سے معاف کیجئے اور میرے والدین اورجو میری کشتی یا میرے گھریا میری مسجد میں مومن ہو کر آئے ان سب کی خطاؤں سے درگزر فرمایئے۔ بلکہ قیامت تک جس قدر مرد اور عورتیں مومن ہوں سب کی مغفرت کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)

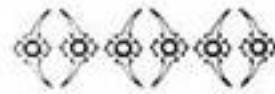
O

ترجمہ: اور نوح نے عرض کی اے میرے رب زمین پر کافروں میں سے کوئی بسنے والا نہ چھوڑ۔ بے شک اگر تو انہیں رہنے دے گا (اور ہلاک نہ فرمائے گا) تو تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان کی اولاد ہو

گی تو وہ بھی نہ ہو گی مگر بدکار بڑی ناشکر (یہ حضرت نوح علیہ السلام کو وحی سے معلوم ہو چکا تھا)۔ اے میرے رب مجھ بخش دے اور میرے ماں باپ کو (کہ وہ دونوں مومن تھے) اور اسے جو ایمان کے ساتھ میرے گھر میں ہے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کو اور کافروں کو نہ بڑھا مگر تباہی۔

حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے اور اپنے والدین اور مومنین و مومنات کے لئے دعا فرمائی۔

ولا تزد الظلمین الا تبارا: اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعا قبول فرمائی اور ان کی قوم کے تمام کفار کو عذاب سے ہلاک کر دیا۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)

(قبولیت اعمال کے لئے)

سُبۡحٰنَ رَبِّكَ رَبِّ الۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوۡنَ ۝ج وَ سَلٰمٌ عَلَى الۡمُرۡسَلِيۡنَ ۝ج وَ الۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ ۝ع

﴿سورہ الصّٰفّٰت (مکی) آیات: ۱۸۰۔۱۸۲، قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶﴾

ترجمہ: پاک ہے تیرا رب، عزت کا مالک، ان تمام باتوں سے جو یہ لوگ بنا رہے ہیں۔ اور سلام ہے مرسلین پر، اور ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

O

ترجمہ: آپ کا رب بڑی عظمت والا ہے، ان باتوں سے پاک ہے جو یہ (کافر) بیان کرتے ہیں۔ اور سلام ہو پیغمبروں پر اور تمام تر خوبیاں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

O

ترجمہ: جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں تمہارا پروردگار جو صاحب عزت ہے (اس سے) پاک ہے اور پیغمبروں پر سلام۔ سب طرح کی تعریف خدائے رب العالمین کو (سزاوار) ہے۔

O

ترجمہ: پاک ذات ہے تیرے رب کی، وہ پروردگار عزت والا پاک ہے ان باتوں سے جو بیان کرتے ہیں،

اور سلام ہے رسولوں پر اور سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔

یعنی اللہ کی ذات تمام عیوب و نقائص سے پاک اور تمام محاسن و کمالات کی جامع ہے۔ سب خوبیاں اسی کی ذات میں مجتمع ہیں۔ اور انبیاء و رسل پر اس کی طرف سے سلام آتا ہے۔ جو ان کی عظمت و عصمت اور سالم و منصور ہونے کی دلیل ہے۔ احادیث سے بعد نماز اور ختم مجلس پر ان آیات کے پڑھنے کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

O

ترجمہ: پاکی ہے تمہارے رب کو، عزت والے رب کو ان کی باتوں سے۔ اور سلام ہے پیغمبروں پر۔ اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔

سبحن ربك رب العزة عما يصفون: جو کافر اس کی شان میں کہتے ہیں اور اس کے لئے شریک اور اولاد ٹھہراتے ہیں۔

و سلم على المرسلين: جنہوں نے اللہ عز و جل کی طرف سے توحید اور احکام شرح پہنچائے انسانی مراتب میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خود کامل ہو اور دوسروں کی تکمیل کرے، یہ شان انبیاء کی ہے، علیہم الصلوۃ والسلام۔ تو ہر ایک پر ان حضرات کا اتباع اور ان کی اقتدا لازم ہے۔

(مولانا احمد رضاخان بریلوی)

کتابیات

۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔

۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر : مولانا اشرف علی تھانوی۔

۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر : مولانا فتح محمد جالندھری۔

۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ : مولانا محمودالحسن۔
تفسیر : مولانا شبیر احمد عثمانی۔

۵۔ کنزالایمان
فی ترجمۃ القرآن ترجمہ : مولانا احمدرضاخان بریلوی۔
تفسیر : مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔

۶۔ نقوش قرآن نمبر جلد دوم

الله
البديع
الباقي
الوارث
الرشيد
الصبور
حمد
عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
فارسی شاعری میں حمد
اُردو میں حمدیہ شاعری کا انتخاب

اَلْحَمْدُ لِلّٰہ

(ہر راہ پہنچتی ہے تری چاہ کے در تک)

پروفیسر محمد اقبال جاوید

جملہ جمال و کمال کسی ایک ذات میں سمٹے ہوئے ہوں اور وہ ذات ان کے اظہار پر مکمل اختیار بھی رکھتی ہو اور کوئی اس خوبی اور صلاحیت کی تعریف کرے تو اس کا یہ فعل حمد کہلائے گا، گویا کسی کی اختیاری خوبی پر زبانی تعریف کا نام حمد ہے۔ مدح صرف خوبی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا اختیاری اور غیر اختیاری ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ خوبی کسی سے ملی ہو۔ شکر، متعین نعمت کے ساتھ وابستہ ہے۔

شکر صرف متعدی صفتوں پر ہوتا ہے، جبکہ حمد ہر صفت پر کی جاتی ہے، لازم پر بھی اور متعدی پر بھی۔ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حمد، شکر کی اصل ہے، حمد، ہر نوع کی تعریف کو محیط ہے۔ حضرت علیؓ کے فرمان کے مطابق، الحمد للہ وہ پاکیزہ کلمہ ہے کہ اللہ نے خود اسے اپنے لئے پسند فرمایا ہے۔ جس نے خدا کی حمد نہ کی وہ انتہائی ناشکرا ہے۔ ہر شاکر و ممنون کا کلمہ الحمد للہ ہے اور شکر اسی سے ابھرتا، نکھرتا اور بال و پر لیتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی، سورہ فاتحہ کے ان ابتدائی کلمات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"حمد کا لفظ شکر کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہے۔ شکر کا لفظ کسی کی صرف انہی خوبیوں اور انہی کمالات کے اعتراف کے موقع پر بولا جاتا ہے جن کا فیض آدمی کو خود پہنچ رہا ہو۔ برعکس اس کے حمد ہر قسم کی خوبیوں اور ہر قسم کے کمالات کے اعتراف کے لئے عام ہے۔ خواہ اس کا کوئی فیض خود حمد کرنے والے کی ذات کو پہنچ رہا ہو یا نہ پہنچ رہا ہو۔ تاہم شکر کا مفہوم اس لفظ کا جزو غالب ہے۔ اس وجہ سے اس کے ترجمے کا پورا پورا حق ادا کرنے کے لیے یا تو تعریف کے لفظ کے ساتھ شکر کا لفظ بھی لانا ہو گا یا پھر شکر ہی کے لفظ سے اس کی تعبیر کرنا زیادہ مناسب رہے گا تاکہ یہ سورہ جس احساس، شکر اور جس جذبہ سپاس کی تعبیر ہے اس کا پورا پورا اظہار ہو سکے۔ یہ اظہار صرف تعریف کے لفظ سے اچھی طرح نہیں ہوتا۔ آدمی تعریف کسی بھی اچھی چیز کی کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کی اپنی ذات سے اس کا کوئی دُور کا بھی واسطہ نہ ہو۔ لیکن یہ سورہ ہماری فطرت کے جس جوش کا مظہر ہے وہ جوش ابھرا ہی ہے، اللہ تعالیٰ کی ربوبیت و رحمانیت کے ان مشاہدات سے جن کا تعلق براہِ راست ہماری ذات سے ہے۔ اگر یہ اچھی طرح واضح نہ ہو سکے تو اس سورہ کی جو اصل روح ہے وہ واضح نہ ہو سکے گی، شکر کے لفظ سے سورہ کا یہ پہلو نمایاں ہوتا ہے"۔

اللہ تعالیٰ ایک مقتدر اور بااختیار مدبر ہے۔ وہ ذات بے نیاز ہے۔ اسے اپنی خصوصیات الوہیت کے اظہار کے لیے کسی کے

مشورے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ بھی خوبیوں والا ہے اور اس کی مخلوق بھی۔ مخلوق کو خوبیاں عطا کرنے والا وہی ہے۔ اس کی ذات، صفات، حقوق اور اختیارات میں کوئی شریک نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی تمام خوبیاں ازلی اور ابدی ہیں، جبکہ مخلوق کا ہر حسن مستعار و ناپائیدار ہے اور اسے دوام و استقرار حاصل نہیں ہے۔ صاحبِ کمال اور صاحبِ جمال تو بہت ہیں مگر خالق کمال و جمال ایک اور صرف ایک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر ثنا اسی کو سزاوار ہے اور ہر راہ اسی کی چاہ کے دروازے تک جاتی ہے:

فراخیٔ زمیں وہی، فرازِ آسماں وہی
ہر ایک سمت جلوہ گر، ہر ایک سو نہاں وہی
خرد کا رہنما وہی، جنوں کا پاسباں وہی
خفی وہی، جلی وہی، نہاں وہی عیاں وہی
تمام کائنات اس کی ذات میں اسیر ہے
صدف وہی، گہر وہی، محیطِ بے کراں وہی
وہ ابتدائے فکر بھی، وہ انتہائے فہم بھی
جو آ سکے نہ ذہن میں گمان بے گماں وہی
چمن چمن، روش روش اسی کا رنگ اسی کی بُو
وہی ہے گُل، وہی کلی، نگارِ گلستاں وہی

مالکِ دوجہاں کا اگر کوئی ذاتی نام ہو سکتا ہے تو وہ اللہ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ اس کی وسعت و رفعت کا نہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے، نہ اس کا احاطہ کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے کماحقہ سمجھا جا سکتا ہے۔ اسے تو بے بس ہو کر بس مانا ہی جا سکتا ہے۔ جاننے کی سعی کی جائے گی تو سوائے کھو جانے کے کچھ نہ ملے گا۔ اللہ تعالیٰ کو کسی صفاتی نام سے پکارا جائے تو وقتی طور پر اس کی ذات معنویت کے اس دائرے میں محدود ہو جائے گی، چونکہ اس کی صفات بے حد و حساب ہیں۔ اس لیے اللہ ہی وہ نام ہے جس میں عطا و بخشش کی وہ تمام انتہائیں آجاتی ہیں جن کی نوازشاتِ بیکراں سے موجوداتِ عالم کی ہر شے بقدرِ ظرف فیض یاب ہو رہی ہے۔

انسانی تعریف میں افراط و تفریط سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں مبالغے سے احتراز ضروری ہے کیونکہ نقص، غلطی اور لغزش لازمۂ بشریت ہے۔ منہ پر تعریف کرنا بھی پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ممدوح میں وہ خوبی بدرجۂ اتم موجود نہ ہو۔ حمد میں تیقن اور واقعیت کا کمال پایا جاتا ہے۔ یہاں موصوف کی کسی صفت میں نہ نقص کا کوئی شائبہ ہے۔ نہ ترمیم کی کوئی ضرورت اور نہ اضافے کی کوئی حاجت۔ یہی وجہ ہے کہ حمد میں کوئی روک نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں ہر مبالغہ، حسن ہے، حق ادا ہی نہیں ہو سکتا، نہ سمندروں کے پانی کے سیاہی ہو جانے سے اور نہ درختوں کے قلم بن جانے سے، اس ذاتِ بلند و برتر کی تعریف میں رطب اللسان رہ کر ہم لوگ اپنی ہی شان بڑھاتے رہتے ہیں، حضرت اسود بن سریع نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ عالیہ میں عرض کیا کہ میں نے کچھ حمدیہ اشعار کہے ہیں اور سنانا چاہتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ کو اپنی حمد بہت پسند ہے"۔ یہ بات بھی اسی ذات اقدسؐ کی فرمائی ہوئی ہے کہ بہترین ذکر لاالٰہ الااللہ ہے اور بہترین دعا الحمدللہ ہے۔ دنیا بھر کی نعمتیں ایک طرف اور الحمدللہ کے دو لفظ ایک طرف، برابر بھی نہیں بلکہ سب پر بھاری اور ہر نعمت سے بڑھ کر ہیں۔ چار لفظوں پر مشتمل یہ افضل ذکر صرف توحید کا اظہار ہے اور ان دو لفظوں میں توحید کے ساتھ ساتھ حمد بھی شامل ہے، اور حمد شکر بھی ہے اور

دعا بھی اور جتنا شکر ہو گا نعمتوں میں اسی قدر اضافہ ہو تا چلا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ جمیل ہے۔ ہر جمال کا خالق ہے اور ہر جمال اسے پسند ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جملہ خلائق کو اچھائیاں اور خوبیاں ہی ملتی ہیں، جبکہ برائیوں کا ذمہ ہمارا نفسِ خطکار ہے۔ اللہ تعالیٰ کی انہی صفات کا بیان، اس کی عطا کردہ خوبیوں کا اعتراف اور عملاً اس کے حضور میں سر بسجود ہو جانا، حمد ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ گویا حمد، "ثنائے جمیل" ہے، صرف ثنا نہیں کیونکہ ثنا فعلِ مذموم کی بھی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حمد صرف اللہ کے لئے ہے۔ کیونکہ وہی حسن و جمال کا مرکز و ماخذ ہے اور حمد، بیانِ جمال اور تحسین حسن ہے۔ ہماری حمد، اللہ تعالیٰ پر کسی نوع سے کوئی احسان نہیں ہے بلکہ یہ تو اس امر کا ثبوت ہے کہ حامد کی سوچ خالص، نگاہ شفاف اور فکر واضح ہے۔ ہم حمد بجا لائیں گے تو نعمتوں کی قدر کرنے والے ٹھہریں گے اور ہمارا شمار احسان کا حق احسان سے دینے والوں میں ہو گا۔ ثنا و سپاس سے گریزاں رہیں گے تو احسان فراموش قرار دیئے جائیں گے، جس کا نتیجہ بہر کیف اور بہر مقام رسوائی ہے۔ ہر حسن کی تحسین اللہ کو پہنچتی ہے، گویا ثنائے جمیل جس قسم کی بھی ہو، جس کے لئے بھی ہو اور جہاں بھی ہو، اس کی مستحق وہی ذات پاک ہے۔ خواہ ثنا گو کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ جو شے بھی لائق تعریف نظر آتی ہے اس کا حقیقی مرجع اللہ ہی ہے کہ وہی مصدرِ کائنات ہے۔ تاثر کی جملہ ادائیں اور تحسین کی جملہ رفعتیں، اسی مرکزِ جمال اور مصدرِ کمال سے ابھرتی ہیں۔ یہیں سے پرِ پرواز لیتی ہیں اور یہیں پہنچ کر سمٹ جاتی ہیں۔ اس حسنِ لایزال نے اظہارِ ذات کے طور پر اپنی صفات کا عکس کائنات کے ذرے ذرے میں رکھ دیا ہے۔ کتنے ہی مناظر ہیں کہ نگاہوں سے لپٹ لپٹ جاتے ہیں۔ کتنے ہی چہرے ہیں کہ انہیں ٹکٹکی باندھ کر دیکھنے کو جی چاہتا ہے کہ نظر کو آئینہ بننے میں بہر کیف وقت لگتا ہے۔ کتنی ہی نعمتیں ہیں کہ ہمیں قدم قدم سکون و طمانیت عطا کرتی ہیں۔ خوشبو کی کتنی ہی لپٹیں ہیں کہ مشامِ جاں کو معطر کرتی چلی جاتی ہیں۔ رنگ کے کتنے ہی آہنگ ہیں کہ نگاہوں کو طراوت بخش رہے ہیں۔ حرف و صوت کے کتنے ہی پیرائے ہیں کہ فردوسِ گوش بنتے رہتے ہیں۔ نقوش و آثار کی کتنی ہی دلآویزیاں ہیں کہ روح کی پنہائیوں میں اترتی چلی جاتی ہیں۔۔۔ ذروں کی بے مائیگی بھی صحرائی وسعتوں کی آئینہ دار ہے اور قطروں کی بے بضاعتی بھی سمندر کی طرح بیکراں لگتی ہے:

نہ جانے کب سے مرا دل وجودِ قطرہ میں
دھڑک رہا ہے کسی بحرِ بیکراں کے لئے

دل کو آگاہی ہی نصیب ہو جائے تو رنگ و نور کی یہ ساری کہکشائیں کسی ایک ہی خالق کا تعارف کراتی اور کسی ایک ہی مصدر کا تصور عطا کرتی ہیں۔ دھوپ سے کسی کو روشنی ملتی ہے کسی کو حرارت، بات تو آفتاب ہی تک پہنچتی ہے:

شرر ہو، برق ہو، نظارۂ گل ہو کہ عارض ہو
بہر عنواں حکایت ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس تعارف کا تعریف ہو جانا، اس تصور کا تصویر بن جانا اور اس حسن کا تحسین کے سانچے میں ڈھل جانا بڑے نصیب کی بات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنائی، یکتائی میں بدل جاتی اور کثرت وحدت لگتی ہے۔ نتیجہ معلوم کہ نعمت بالواسطہ ملے یا بلاواسطہ، زبان الحمد للہ ہی کہتی ہے، اور یہی وہ مختصر کلمہ ہے جس سے مخلوق پرستی کی جڑ کٹ جاتی ہے کہ مستحقِ تعریف ہی مستحقِ عبادت ہے۔ ہر خمیدگی، ہر آرزو اور ہر طلب کا مرجع اللہ ہی بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ کے سوا، انسانی انکسار کا یہ پندار، ہر مقام پر سر کشیدہ نظر آتا ہے۔ الحمد للہ عبودیت کا ایک جامع اظہار اور نعمتوں کا ایک بلیغ اعتراف ہے۔ اور یہ دعویٰ بھی ہے اور

دلیل بھی۔ مولانا ظفر علی خاںؒ اس حقیقت کو کس خوبصورت انداز کے ساتھ لکھ گئے ہیں۔ حق یہ ہے کہ بیانِ حسن کو حسنِ بیان بھی اسی ذات سے ملتا ہے جو کائنات حسن بھی ہے اور حسنِ کائنات بھی۔ دیکھئے مولانا کا قلم کس دل آراء انداز کے ساتھ لولوئے لالہ بکھیر رہا ہے:

- اے وہ کہ جس کی یکتائی کا نقارہ اقصائے کائنات میں صبح آفرینش سے بج رہا ہے۔
- اے وہ کہ جس کے لیے صد ہزار ازل اور ابد ایک گریزپا لمحہ کا غبارِ نفس ہے۔
- اے وہ کہ جس نے انسان کو احسنِ تقویم کے نورانی سانچے میں ڈھال کر اپنی حکمتِ بالغہ اور صنعتِ کاملہ کے کرشمے اربابِ نظر کو دکھائے۔
- اے وہ کہ نیستی میں سے ہستی اور ہستی میں سے نیستی، ظلمت میں سے نور اور نور میں سے ظلمت، زندگی میں سے موت، موت میں سے زندگی، عزت میں سے ذلت اور ذلت میں سے عزت پیدا کرنا جس کی شانِ خلاقی کا سرمدی مشغلہ ہے۔
- اے وہ کہ جس کی بے پایاں محبت نے اپنے برگزیدہ پیغمبروں کی معرفت انسانِ ضعیف البنیان کے قلبِ تاریک کو اپنی مشیت کی نورانی حقیقتوں سے بہرہ کر جگمگایا ہے۔
- اے وہ کہ جسکی ناخدائی نے نوحؑ کی کشتی کو گردابِ بلا سے بچایا۔ ابراہیمؑ کے لیے نار نمرود کو گلزار بنایا، موسیٰ عمران کو فرعون کے چنگل سے چھڑایا، عیسیٰ مریم کو بیک جست تیرۂ خاکداں سے چرخ بریں پر پہنچایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عالم گیریوں کا پرچم کونین میں اڑایا۔
- اے وہ کہ ہمارے شہپر اندیشہ کی انتہائی اڑان سے بھی دور لیکن بایں ہمہ ہماری شہ رگ سے بھی نزدیک ہے۔
- اے وہ کہ جس نے فالیستجیبولی کی صلائے عام دے کر ہم سے اٹل وعدہ کیا ہے کہ اگر ہم اپنی پیشانی اس کی چوکھٹ پر رکھ دیں گے اور رو رو کر اس سے مرادیں مانگیں گے تو ہماری التجا ٹھکرائی نہ جائے گی۔"

انفس و آفاق میں خالقِ کائنات کی بیّن نشانیاں جلوہ گر ہیں۔ حسین ایک ہی ہے جس کا حسن ستاروں میں دمکتا، آفتاب میں چمکتا، پھولوں میں مہکتا، سبزے میں لہکتا، بلبل میں چہکتا اور ہواؤں میں مچلتا ہے۔ اور انسان کی ذات میں یہ حسن، سمٹ سمٹ کر سنورتا اور سنور سنور کر نکھرتا ہے۔ بات سوچنے کی ہے کہ خود وہ صانع حقیقی کیا ہو گا اور اس کی بارگاہِ ناز کیسی ہو گی؟

محفلیں ماہ و ستارہ کی سجانے والے
ہائے، کیا چیز ترا عالمِ تنہائی ہے

اپنی محدود بصارت سے ہم اس بسیط کائنات کا جس قدر بھی احاطہ کرتے ہیں اور اپنی محدود بصیرت سے اس کائنات کے مفہوم و مقصود کو جس حد تک بھی سمجھنے اور پانے کی سعی کرتے ہیں، ہماری بے خودی اتنی ہی بڑھتی چلی جاتی اور تحیر اتنا ہی زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ تحیر آفرین بے خودی کی یہ کیفیت، ایک نوع سے حمد بھی ہے اور محمود کے وجود کی دلیل بھی۔ ہماری آگہی کا خلا اور ہمارے شعور کی نارسائی خود کہتی ہے کہ خدا ہے:

تھا حاصلِ نظارہ فقط ایک تحیّر
جلوے کو کہے کون کہ اب گم ہے نظر بھی

حیرت کا جذبہ، بجائے خود، نظارے اور جلوے کی ایک ایسی تعریف ہے جسے لفظوں کا کوئی سا پیرایہ بھی ادا نہیں کر سکتا، جس طرح سکوت، تکلم بلیغ کی حیثیت رکھتا ہے اسی طرح حیرت بھی تحسین جمال کی ایک معنوی ادا ہے۔ یہ نورانی کائنات، اپنے خالق کے وجود و احسان کی ایک نورانی دلیل ہے۔ دیکھنے والی نظر اور قبول کرنے والا دل چاہیئے، جب یہ بات نصیب ہو جائے گی تو شکر و سپاس روح کی گہرائیوں سے ابھرے گا، کیونکہ دینے والے نے جسم کے ساتھ دل بھی دیا ہے اور آنکھ کے ساتھ ذوقِ دید بھی بخشا ہے۔ انعام و اکرام سے بھی نوازا ہے، دعاؤں کا سلیقہ بھی عطا کیا ہے۔ قبولیت کے قرینے بھی بخشے ہیں اور پھر کائنات کی نیرنگیوں اور رعنائیوں میں خود کو جلوہ گر کر کے اسے حسن تخلیق کا ایک تحیر آفرین مظہر بنا دیا ہے:

مکتوم کس کی موجِ کرم ہے صدف صدف
مرقوم کس کا حرفِ وفا ہے افق افق

مولانا ابوالکلام آزاد کے الفاظ میں:

"اس راہ میں فکر انسانی کی سب سے بڑی گمراہی یہ رہی ہے کہ اس کی نظریں مصنوعات کے جلووں میں محو ہو کر رہ جاتیں، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرتیں۔ وہ پردوں کے نقش و نگار دیکھ کر بے خود ہو جاتا مگر اس کی جستجو نہ کرتا جس نے اپنے جمالِ صنعت پر یہ دل آویز پردے ڈال رکھے ہیں۔ دنیا میں مظاہر فطرت کی پرستش کی بنیاد اسی کوتاہ نظری سے پڑی۔ پس الحمد للہ اعتراف ہے کہ کائنات ہستی کا تمام فیضان و جمال خواہ کسی گوشے اور کسی شکل میں ہو، صرف ایک صانعِ حقیقی کی صفتوں ہی کا ظہور ہے۔ اس لیے حسن و جمال کے لیے جتنی بھی شیفتگی ہوگی خوبی و کمال کے لیے جتنی بھی مدحت طرازی ہوگی بخشش و فیضان کا جتنا بھی اعتراف ہوگا، مصنوع و مخلوق کے لیے نہیں ہوگا، صانع و خالق ہی کے لیے ہوگا"۔

یہ عالمِ اسباب ہے، یہاں اسباب کے تحت آنے والی ہر بات انسانی تصرف میں ہے۔ مگر وہ امور جو ان اسباب سے بلند ہیں وہ صرف مالکِ اسباب اور خالقِ اسباب ہی سے مخصوص ہیں۔ ان تک نہ انسانی دسترس ہے اور نہ ان کی تہ تک انسانی عقل جا سکتی ہے۔ نتیجہ بے بسی، سکوت اور سرِ تسلیم خم ہی کی صورت میں نکلتا ہے:

کوئی ان کو سمجھ بھی لے تو پھر سمجھا نہیں سکتا
جو اس حد پر پہنچ جاتا ہے وہ خاموش رہتا ہے

انسان زمین کو تیار کر کے اس میں بیج بو سکتا ہے، پانی دے سکتا ہے، مگر مٹی کی تاریکیوں سے لالہ و گل ابھار نہیں سکتا۔ انسان ایک حد تک دیکھ سکتا ہے مگر ہر شے کا احاطہ اس کے بس کی بات نہیں ہے۔ چونکہ ہر نعمت، ہر خصوصیت اور ہر صلاحیت، ہر حیثیت سے اللہ ہی کی عطا ہے، اس لیے صرف اسی کی حمد لازم ہے اور اسی کے روبرو جھکنے میں عزت و شرف ہے۔ کائنات کی ہر شے، خالقِ کائنات کے حضور میں اپنے اپنے انداز اور اپنے اپنے پیرائے میں محوِ ثنا ہے، اور انسان چونکہ اللہ تعالیٰ کی بہترین تخلیق ہے، اس لئے اس پر واجب ہے کہ اس کی حمد، خلوص و تقدس کی رفعتوں کو چھولے، کیونکہ منعم حقیقی نے اس پر نعمتوں کی انتہا بھی کر دی ہے اور ہر نوع کے اسباب بھی فراہم کر دیئے ہیں۔

انسان کے دل میں نیکی کی آرزو جاگتی ہے۔ حق کی طلب ابھرتی ہے اور وہ راہِ طلب میں قدم بڑھاتا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے ہے، جس نے جسم کو روح سے مزین کیا، عقل و شعور کو جذب و جنون کی منزل دی، بینائی کو رعنائی اور گویائی کو برنائی بخشی۔ جس نے شکوک و شبہات کے مقابلے میں یقین کا نور دیا اور صلاحیت کو صالحیت کا شعور عطا کیا۔ اس دنیائے سود و زیاں میں

قدم خود بخود اٹھا نہیں کرتے بلکہ کسی کے کرم سے اٹھائے جاتے ہیں۔ طلب کی ہر سچائی اور جذبے کی ہر رسائی اسی کا فیض ہے۔ یہاں تک کہ لبوں کو الحمدللہ کہنے کی توفیق بھی اسی بارگاہ بندہ نواز سے ارزانی ہوتی ہے۔ اسی ذاتِ بلند و برتر کے بس میں۔ انسان تو انتہائی بے بس ہے، قلم قلم، حرف حرف، لفظ لفظ، شکر ہی شکر ہے، سپاس ہی سپاس ہے، اسی کا نام شانِ عبودیت ہے۔

حمد و شکر سے روح تابندہ اور دل زندہ ہو جاتے ہیں۔ حمد بھی اس اللہ پاک کی جس کا پتہ اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ہمیں ملا۔ کافر خدا کو ماننے اور اس کی تعریف و ثنا کرنے کے باوجود اس لیے مردہ ہیں کہ وہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے اللہ کو نہیں پہچانتے، ان کی پہچان خالص نہیں، نتیجہ معلوم کہ عرفان ناقص ہے بلکہ سراسر گمراہی ہے۔ جسم مرا کرتے ہیں مگر دلوں کی زندگی کو قبر کی افسردگی بھی پژمردگی میں نہیں بدل سکتی۔ فضائل مرا نہیں کرتے، ان کی خوشبو ابدی ہے، موت کا وار گوشت پوست پر ہوا کرتا ہے۔ عشق کی ڈھال ہاتھ میں ہو تو اس سے ٹکرا کر خود موت کو موت آ جاتی ہے۔۔۔ کفار زندہ رہتے ہوئے بھی مُردوں سے بدتر ہوتے ہیں جبکہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے غلاموں کے کفن بھی میلے نہیں ہوتے، بلکہ ان کی چمک میں روز بروز اضافہ ہی ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہ تابندگی اور یہ زندگی نتیجہ ہے حُبِّ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے لبریز دل سے اٹھنے والی حمد کا۔۔۔ ربِّ جلیل کی ثنائے جمیل، عروۃ الوثقیٰ بھی ہے اور حبل المتین بھی۔ یہ ایک عظیم سہارا ہے۔ یہ دل کے ویرانوں کو روشن رکھنے والی نعمت ہے۔ زندگی کے چراغ کا روغن ہے، اگر یہ باقی نہ رہے تو فتیلے کی تنہا فناپذیر ہستی، تیز ہواؤں کے مقابل نہیں آسکتی۔ دنیا میں قدم قدم روشنی مطلوب ہے، ہمارے پاس تو سراجِ منیر ہے جس کی اوّلین کرن ہی الحمدللہ کے پیرہن میں جگمگا رہی ہے۔

مولانا خلیقی دہلوی کا بہار پرور قلم، حمد و ثنا کے پیرائے میں حضورِ ناز میں یوں تہدیۂ نیاز پیش کرتا ہے، اس تحریر میں جدّت کی شادابی اور ندرت کی شگفتگی کے ساتھ تاثر کا اعجاز و گداز بھی کو دے رہا ہے۔ اظہارِ تشکر، اعترافِ عظمت اور حسنِ طلب تینوں جلوہ گر ہیں۔

"خداوندا، اک لڑکھڑاتی ہوئی زبان، اک تکلم کے زور سے قاصر گویائی، اگر تیرے لطف و احسان، تیرے اکرام و عطایا کو حسنِ طلاقت کے ساتھ شمار نہیں کرا سکتی تو کیا اے پردہ پوش مالک تو اس کے اس اقرارِ عجز، تو اس کے اس اعتراف قصور کو اپنی قبولیت و رضامندی کی چادر میں نہیں ڈھانپ سکتا؟ اے مالک! اک پا شکستہ و بے کیف قلم، ہاں اک ایسا قلم جو نیر نگِ جمال کی نت نئی کرشمہ آرائیوں کے بیان سے عاجز اور اس کے اظہار کی قابلیت نہیں رکھتا، وہ اگر تیری مہربانیوں کے نشر کامل سے عہدہ بر آ نہیں ہو سکتا تو اے مسکین نواز! تو اس کی اس شرم، تو اس کے اس رقیقِ انفعال کو اپنی بندہ پروری پسندیدگی سے سرفراز نہیں فرما سکتا؟

اے تو وہ کہ جو شستگیٔ زبان اور شگفتگیٔ بیان کی نسبتوں سے بلند اور طلسم ستائش و نیائش سے مستغنی ہے، اے تو وہ کہ جو گدازِ ترنم اور شوخیٔ تکلم سے بے نیاز اور مسرت مدح و تلخیٔ ذم سے بے پرواہ ہے، مجھے بتا تو، آخر تو کیا ہے؟

آقا، مجھے آرزو ہی رہی کہ کسی طرح میں اپنی فرصتوں کا خلاصہ، اپنے ٹوٹے پھوٹے قلم کی چند لکیریں، اپنی بندگی کے چند نقوش، تیرے حضور پیش کر دیتا!

مالک! میری لکنت یوں ہی پھول کترتی رہی۔۔۔!
میرا قلم یونہی بے کار بے کیف جنبش کرتا رہا۔۔۔!
میری ساری عمر یونہی انتظار میں گم صم گزر گئی۔۔۔!"

خلیقی دہلوی نے اپنی اس نثری حمد کا عنوان رکھا ہے "تہدیۂ نیاز بحضورِ ناز" گویا کائنات کی ہر شے نیاز مند ہے اسی ایک ناز آفرین کی جس کا اَن دیکھا وجود، نظر آنے والے ہر موجود کے لئے، وجہ کشش اور باعثِ اضطراب ہے۔ کہ عشق ہر شے کی سرشت میں ہے، اور تڑپ، عشق کی فطرت ہے، عشق، معشوق کا ہر اعتبار سے محتاج اور معترف ہوا کرتا ہے۔ اسی کے ذکر سے وہ اپنی زبان کو تر رکھتا، اور اسی کے خیال سے وہ اپنی تنہائی کو رعنائی عطا کرتا ہے۔ اسی کی یاد سے وہ خود کو آباد رکھتا اور اسی کے حضور میں بچھ بچھ جاتا ہے۔ عجز کا ہر انداز، نیاز کا خاصہ ہے اور ہر طرح کا استغنا، حسن والے کا امتیاز ہے۔ بے نیاز ہونا ہی ناز کی خصوصیت ہے۔ اقبالؒ اس نکتے سے کس قدر آگاہ تھا کہ اس نے اس حقیقت کو کہ کائنات کی ہر شے، اللہ تعالیٰ کی رہین احسان ہے شاعرانہ انداز سے یہ کہہ کر ثابت کیا ہے کہ سورج، صبح کے ماتھے پر نیاز مندی کا ایک روشن نشان ہے۔ خالق و معبود کے حضور میں ایک چمکتا ہوا داغِ سجود ہے، یہ آفتاب، دلیلِ سحر ہے، اور سحر، کائنات کا اعلانِ وجود ہے اور یہ خلعتِ وجود اسے اس ذاتِ مصور و مدبر نے عطا کیا ہے جس کی اپنی موجودگی حقیقی حیثیت کی حامل ہے اور جس کے کرم سے سب کا ہونا وابستہ ہے:

شہیدِ نازِ او، بزمِ وجود است
نیاز اندر نہادِ ہست و بود است
نمی بینی کہ از مہر فلک تاب
بہ سیمائے سحر، داغِ سجود است

جہاں تک تعریف کا تعلق ہے وہ زندہ کی بھی ہو سکتی ہے اور مردہ کی بھی۔ حاضر کی بھی اور غائب کی بھی۔ مگر حمد صرف ذاتِ لایزال کے لیے ہے۔ حمد کے فوراً بعد اسم ذات کا آجانا اور دوسری صفات کے ذکر کا مؤخر ہو جانا، دلیل ہے اس امر کی کہ صرف اللہ تعالیٰ، ذات، صفات اور اختیارات کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔ حمد کے لیے ضروری ہے کہ جمال الٰہی کا ذکر فصاحت کے انتہائی کمال کے ساتھ اور جلالِ الٰہی کا بیان بلاغت کے انتہائی اجلال کے ساتھ کیا جائے۔ خود کو حقیقتاً حقیر اور اللہ تعالیٰ کو واقعتاً ارفع و اعلیٰ جانتے ہوئے کیا جائے، جبکہ تعریف نہ انتہائی محبت مطلوب ہے نہ انتہائی خشیت، برابر کی سطح پر برابر کے آدمی کی بھی تعریف ہو سکتی ہے۔ حمد میں قلبی محبت کے اظہار، روحانی خشیت کے گداز اور جسمانی تعظیم کے محتاط انداز ہی کا دوسرا نام خشوع و خضوع ہے۔ مقصود یہ ہے کہ چاہنے والا، محبوب حقیقی کو ٹوٹ کر چاہے اور یہ چاہت ہر چاہت پر غالب رہے۔ اس سلسلے میں قرآن پاک نے اشدّ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، جو اسم تفضیلی ہے جس سے باقی محبتوں کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ان سب محبتوں پر ایک محبت حاوی رہتی ہے۔ فطرت کے ہر دوسرے حسن کو قلب و نظر کا سرمایہ بنانے کی اجازت اسی شرط پر ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ سب ایک ہی حسن کے کرشمے ہیں۔ یوں حمد، ہر غم کو غم جاناں بنا دیتی اور ہر محبت کو ایک ہی محبت میں ضم کر دیتی ہے:

زمانے بھر کے غم یا اک ترا غم
یہ غم ہو گا تو کتنے غم نہ ہوں گے

اور یہ غم جتنا شدید ہوتا چلا جائے گا، حمد، ثنا اور پکار کا آہنگ بھی اتنا ہی بلند ہوتا چلا جائے گا۔ یہ وہ محبوب ہے جس کا ذکر ہر بار: کیف عطا کرتا ہے۔ یہی وہ میکدہ ہے جہاں سیرابی، تشنگی میں اضافہ کرتی چلی جاتی ہے:

سرشت، عشق طلب اور حسن بے پایاں
حصول، تشنہ لبی ہے، شدید تشنہ لبی

اللہ تعالیٰ حی و قیوم اور عظیم و جلیل ذات ہے۔ وہ ہمارے خیال و قیاس کی اڑانوں سے بھی بلند و برتر ہے۔ اس میں ہر نوع کے حسن و کمال کی جامعیت جلوہ گر ہے۔ ایسی ہستی کی ثنا کے لیے حمد ہی ایک ایسا جامع لفظ ہے جو مفہوم کے اعتبار سے، ممدوح ہی کی طرح بیکراں اور لاانتہا ہے اور پھر ال کے اضافے نے اس میں کلیّت کی ایک ایسی شان پیدا کر دی ہے جو تعریف کے لفظ سے کہیں ارفع ہے۔ تعریف تو قد و قامت، زلف و عارض، خیال و فکر، انداز و آداب اور صوت و صدا کی بھی ہوتی ہے۔ ظاہر کہ یہ خصوصیات وہبی ہیں، اختیاری نہیں ہیں۔ گویا تعریف بے جان، بے بس اور بے اختیار امور کی بھی ہو سکتی ہے اور یہ حصولِ نعمت سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، جب کہ حمد کے لیے انعام و اکرام کا وجود و حصول دونوں ضروری ہے۔۔۔ حمد سے ایک طرف بندے کو اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اپنے بے بضاعت اور بے اساس ہونے کا احساس بدرجہ اتم ہوتا ہے اور دوسری طرف اتنی ہی شدت سے یہ صداقت بھی ابھرتی ہے کہ بندگی کی اس سرافگندگی نے اسے کائنات کا آقا بنا دیا ہے۔ بندہ اللہ کے سامنے جھکتا ہے تو اللہ کی بنائی ہوئی ہر شے بندے کے حضور میں جھک جاتی ہے۔ گویا حمد سے بندہ ہر نوع سے اور ہر مقام پر سرفراز رہتا ہے۔ حمد، محبوب حقیقی کی رعنائی کے تصور کو انسان کے دل میں اتارتی ہے اور وہ اعترافِ عظمت کے لیے خود کو سرشار اور آمادہ پاتا ہے۔ پھر خیال بے شمار نعمتوں اور بے طلب عطاؤں کی طرف آتا ہے تو روح شیفتگی اور گرویدگی سے لبریز ہو جاتی ہے اور جب حاکمانہ جلال کا تصور آتا ہے تو دل خوف و خشیت سے لرز اٹھتا ہے اور ایمان اسی خوف و محبت کے درمیان قائم رہتا ہے۔ جلال سے قہاری جھلکتی ہے اور جمال سے غفاری نکھرتی ہے اور محبت کا خاصہ ہے کہ وہ محبوب کو جس رنگ اور آہنگ میں دیکھتی ہے اس پر نثار ہوتی چلی جاتی ہے۔

انسان اپنی خوبیوں اور اپنی ذات سے متعلق نوازشوں ہی کے بارے میں مسرور و ممنون نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کی صلاحیتوں سے بھی مستفید ہوتا ہے۔ ان کی ستائش بھی کرتا ہے اور دعا بھی دیتا ہے۔ وہ ذرے سے لے کر خورشید تک پھیلی ہوئی نعمتوں اور سعادتوں سے بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ فیض اٹھا کر متشکر ہوتا ہے۔ یوں حمد و ثنا اس کے خیالوں اور لفظوں میں ایک ایسی وسعت پیدا کر دیتی ہے جس سے اس کی ذات میں کائنات سمٹ آتی ہے اور وہ دوسروں کی مسرتوں میں خود کو شریک پاتا ہے۔ اس کے دل کی دھڑکنوں میں انسانیت اپنی تمام دلآویز اداؤں کے ساتھ، ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ گویا حمد، ربطِ ملت اور جذبِ باہمی کا ایک ایسا خوبصورت ذریعہ ہے جو لاشعوری طور پر فاصلوں کو محبتوں میں مبدل کرتا چلا جا رہا ہے۔ غور کیجئے کہ حمد میں یہ نہیں کہا گیا کہ "میں اللہ کی تعریف کرتا ہوں"۔ بلکہ اس امر کا اعلان ہے کہ جملہ مخلوقات و موجودات ہر رنگ میں اسی کی ثناخواں ہے۔ یہ ثنا زبان قال سے ہو یا زبان حال سے، ہے براہ راست اور بغیر کسی واسطے کی، گویا حمد نے ایک طرف تعریف کرنے والوں کو براہ راست ذاتِ محمود سے ہمکلام کر دیا ہے دوسری طرف پوری انسانیت اور پوری کائنات کی لرزشوں، نواؤں اور تمناؤں میں ایک نوع کی یگانگت اور یکسانیت بھی پیدا کر دی ہے۔ حمد کا لفظ مصدر ہے اور مصدر تذکیر و تانیث، وحدت و جمع اور زمان و مکان کی پابندیوں سے ماورا ہوتا ہے۔

نماز، حمد کی ایک منظم، مرتب اور مرئی شکل ہے۔ جملہ عبادات پر غور کیجئے، مخصوص حالات میں روزہ بھی معاف ہو سکتا ہے۔ زکوٰۃ بھی اور حج بھی، مگر نماز کسی حالت میں بھی معاف نہیں ہے۔ نہ علالت کی انتہائی شدت میں، نہ برستے ہوئے تیروں کی بوچھاڑ میں، نہ سفر و حضر میں اور نہ رزم و بزم میں، صرف اس لیے کہ حمد کائنات میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے، بنیاد باقی نہ رہے تو پوری عمارت زمین بوس ہو کر رہ جائے گی۔ حمد و ثنا اور ذکر و شکر کی یہ صورت جس کا نام نماز ہے، اس لیے لازم ہے کہ کائنات کا قیام اس پر موقوف ہے اور حمد کی یہی کیفیت، کفر و ایمان میں نشانِ امتیاز ہے۔ تحمید و تحسین اور تعظیم و تکریم کا یہ انداز اس دنیا کا بھی اعزاز ہے اور اُخروی زندگی کا بھی امتیاز، نصِ قرآنی ہے: وَهُوَ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ ۔ گویا

اللہ کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں اور دنیا و آخرت میں وہی سزاوار حمد ہے۔

حمد تخلیق کے سارے نظام میں اساسی نوعیت کی حامل ہے، بندگی کی عظمت کا اظہار بھی حمد سے ہوتا ہے اور اس اظہار کی تکمیل بھی حمد ہی سے ہوتی ہے۔ ہمارے لیے دنیوی آسائشیں اور نوازشیں بے کراں اور بے شمار ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ انہیں متاعِ قلیل اور متاعِ غرور قرار دیتا ہے اور بندوں کی طرف سے ہونے والے اپنے ذکر کو متاعِ کثیر کہتا ہے۔ اس مختصر زندگی میں ہماری حمد وثنا کے ناقص سرمایے کی حیثیت ہی کیا ہے؟ غفلتوں سے لبریز ہماری چند لکنتیں اور خضوع و خشوع سے تہی ہمارے چند سجدے بھی اس رحیم و کریم کے لیے متاعِ کثیر ہیں۔ اپنے گناہ یاد آجائیں، بندے کی آنکھوں میں نمی تیر جائے اور وہ نمی اس کے رخساروں کو مَس کر جائے تو اس چہرے کو دوزخ کی آگ چھو نہیں سکتی، بلکہ جنت کی بہاریں اس کا استقبال کرتی ہیں۔ کس قدر قلیل شے اور کتنا کثیر اجر۔۔۔ محبت میں خلوص ہو تو سوت کی ایک انٹی بھی زر و جواہر سے گراں تر سمجھی جاتی ہے۔ طلب میں صدق ہو تو ندامت کے چند آنسو بھی موتیوں میں تلتے ہیں۔ صرف اس لیے کہ محبوب حقیقی خلوص کے تقدس کو کسی احساس کمتری کا شکار نہیں دیکھ سکتا اور سچی محبت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اپنی عطا کو قلیل اور چاہنے والے کی عطا کو کثیر سمجھا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بے ساختگی کے عالم میں، روح کی پہنائیوں سے ابھرنے والی الحمد للہ کی صرف ایک صدا، کیفیت کے اعتبار سے انتہائی پسندیدہ ہے اور عالم بالا میں ایک بہترین ارمغاں کی حیثیت سے قبول کی جاتی ہے۔

انسان کی تخلیق فی الواقع تکمیلِ عبدیت کے لیے ہے۔ کائنات کی لذتیں، اس کے لیے ہیں وہ ان کے لئے نہیں ہے۔ دنیا کا عیش و نشاط کسی مقام پر بھی مقصدِ زندگی نہیں ہے اور نہ نعمتوں کا حصول، اصول حیات ہے، بلکہ حقیقی مقصد عطا کرنے والے کی رضا کی تلاش ہے۔ رضا کی یہ چاہت، انسان کو ہر دوسری چاہت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ انعام و اکرام کی بظاہر کمی بیشی سے، یہ حسنِ طلب کسی رنگ سے بھی متاثر نہیں ہوتا، چاہت کے اس راستے میں کانٹے، پھول، شعلے، گلزار اور گریباں کے تار، نشان بہار ہو جایا کرتے ہیں۔ نتیجہ معلوم کہ محبت، تلواروں کی چھاؤں میں بھی سجدہ گزار رہتی اور سولیوں پر لٹک کر بھی حمد و ثنا کے زمزمے الاپتی ہے:

سلام ان پہ تہِ تیغ بھی جنہوں نے کہا
جو تیرا حکم، جو تیری رضا جو تو چاہے

یہ کائنات، انسان کی شانِ عبودیت کا اظہار بھی ہے اور اعتراف بھی۔ غور کیجئے تو قدم قدم، مظاہر پرستی کی جڑ کٹتی اور خدا پرستی کی بنیاد پڑتی ہے کہ ہر مظہر فناپذیر ہے۔۔۔ ہر شے اپنے اپنے طور پر خالق کائنات کے حضور میں سرنگوں اور اس کی شان میں غزل خواں ہے۔ مگر اس خمیدگی کو زندگی اور اس تعریف کو پائندگی انسان نے دی ہے بلکہ مسلمان نے دی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر سے قبل اسی لیے فرمایا تھا کہ "اگر آج یہ مٹھی بھر مسلمان مارے گئے تو اے اللہ! تیرا نام لینے والا کوئی باقی نہ رہے گا"۔ گویا جب تک زبان حمد کے ترانے گاتی رہے گی اس وقت تک کائنات قائم رہے گی اور جب نطق انسانی سے ابھرنے والی حمد و ثنا پر چپ لگ جائے گی اور جب جبینیں سجدوں کے نور سے محروم ہو جائیں گی تب کائنات بھی اپنے وجود کا مفہوم کھو دے گی اور اس کا قیام اور نظام دونوں بے مقصد ہو کر رہ جائیں گے:

دفعتاً ساز دو عالم بے صدا ہو جائے گا
کہتے کہتے رُک گئے جس دن ترا افسانہ ہم

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان میرے اس خیال کا موید ہے کہ "اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہو گی جب تک "اللہ اللہ" کی صدائیں بلند ہوتی رہیں گے"۔

حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزاوارِ حمد ہے کہ وہ ہر خوبی کا مالک بھی ہے مختار بھی اور بے نیاز بھی کہ چاہے کسی کو کچھ عطا کرے یا نہ کرے پھر بھی مستحقِ حمد ہے۔ وہ سزاوارِ مدح بھی ہے کہ اسکی ہر بنائی ہوئی چیز قابلِ تعریف ہے۔ وہ سزاوارِ شکر بھی ہے کہ اس کی نوازشات بیکراں ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ خواہ کوئی سپاس و شکر بجالائے یا نہ لائے، نہ اس کی شانِ عطا میں کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ اس کا دستِ عطا رکتا ہے۔ اس کے ابھارے ہوئے سورج کی کرنیں یکساں انداز سے محل پر بھی پڑتی ہیں اور کٹیا پر بھی، اس کے بھیجے ہوئے بادلوں سے برسنے والی بارش گل و گلزار کو بھی نوازتی ہے اور خارزاروں کو بھی۔

ایسے ہی اس ذات کی رحمت اور کرم سب کے لیے ہے:

پہنچتا ہے ہر اک میکش کے آگے دورِ جام اس کا
کسی کو تشنہ لب رکھتا نہیں ہے لطفِ عام اس کا

حمد کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ سلام ہو اس ذاتِ اقدس (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جس کی تعریف وہ ذات کرتی ہے جو خود ہر تعریف کی مستحق ہے۔ جو ذات معطی اور محسن ہے اور جس کا سب سے بڑا احسان اور جس کی سب سے بڑی عطا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں ہمارے درمیان ہے۔ اگر عطا کا یہ سلسلہ نہ ہوتا تو ہم اللہ تعالیٰ کے نام سے بھی ناآشنا اسکی حمد و ثنا سے بھی بے بہرہ اور اس کی عطاؤں کے اعتراف سے بھی بے توفیق ہوتے۔۔۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نہ ہوتے تو ہماری یہ کائنات دھواں دھواں ہوتی اور ہم شعورِ حق و باطل سے بیگانہ، کفر و تشکیک کے عالم میں بہک اور بھٹک رہے ہوتے۔۔۔ ہزاروں درود پہنچیں اس وجودِ ذی جود (صلی اللہ علیہ وسلم) کو، جس کی اتباع اللہ تعالیٰ کی محبت کی واحد دلیل ہے اور اسی محبت کے صلے میں عرفانِ حق ملتا ہے۔ اُنہیں (صلی اللہ علیہ وسلم) کے فیض سے نمو کو مفہوم اور زندگی کو بالیدگی ملتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور اللہ تعالیٰ کے وجود کا ثبوت ہے اور آپؐ نہ صرف اللہ تعالیٰ کی سب سے زیادہ حمد کرنے والے ہیں بلکہ حمد کا حق بھی ادا کرنے والے ہیں۔ یہاں تک کہ روزِ حشر حمد کا پرچم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ہاتھ میں ہو گا اور باقی سب اس کی چھاؤں میں ہوں گے:

اک وہم و گماں ہوتے، اگر آپؐ نہ ہوتے
ہم لوگ کہاں ہوتے، اگر آپؐ نہ ہوتے
کعبہ کو صنم خانہ بنائے ہوئے اب تک
ہم سجدہ کناں ہوتے، اگر آپؐ نہ ہوتے
ہر جلوۂ کثرت میں یہ وحدت کے قرینے
کس طرح بیاں ہوتے، اگر آپؐ نہ ہوتے

الغرض حمد ذکر کی ایک حسین کہکشاں اور یاد کی ایک دلآویز قوسِ قزح ہے۔ اسی سے تصور مہکتا اور درد چھلکتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ تصور کا حسن چھن جائے تو دل، ایک پارۂ سنگ ہے اور یاد کی رنگینی باقی نہ رہے تو زندگی ایک کربناک شبِ تنہائی ہے۔ حمد، اذان و تکبیر کا وقار، قیام و قعود کا معیار اور رکوع و سجود کا اعتبار ہے۔ یہ نفس نفس زیبائی، روش روش رعنائی اور قدم قدم سچائی ہے۔ یہ دل کی سعادت، جبیں کا نور اور نطق کی معراج ہے۔ اس سے شکوک و شبہات کی دھند چھٹتی اور یقین کی منزل کا اجالا

نظر آتا ہے۔ اللہ کی حمد، سینے میں گداز بن کر اترتی، آنکھوں میں شبنم بن کر تیرتی اور روح میں لطافت بن کر نکھرتی ہے۔ اسی سے غریبوں کے آنسوؤں، یتیموں کی فریادوں اور بیواؤں کی آہوں میں رحمت کی تازگی اور امید کی چاندنی بکھرتی ہے۔ یہ ہم خاکیوں کا اعزاز بھی ہے اور قدسیوں کا شعار بھی۔ یہ فطرت کے بے تاب سینے کی ہوک اور چاہت سے لبریز روح کی تڑپ ہے۔ یہ عمل کا حسن اور ایمان کا نور ہے۔ اسی سے نیاز کو ناز اور سجدوں کو گداز ملتا ہے۔ جب حمد جبینوں میں دمکتی ہے تو دل سے اٹھنے والے نالوں کا جواب عرش سے آتا ہے، اسی سے حضورِ ناز میں دعا مستجاب اور شوق باریاب ہوتا ہے۔ حمد، زندگی کے تپتے ہوئے صحرا میں ایک ایسا شجر سایہ دار ہے جس کی خنک چھاؤں میں ہر آبلہ پا سستا سکتا ہے۔ یہ نجات کا پروانہ اور مغفرت کا وثیقہ ہے۔ یہ تحدیثِ نعمت اور نیاز عبدیت ہے۔ یہ عبدِ مجبور کا سہارا اور عبدِ شکور کا فخر ہے:

مرا وجود ہے خود حاصلِ جبینِ نیاز\
نفس نفس ہے عبادت، نظر نظر ہے نماز\
دل و نظر پہ ہوئی ہیں نوازشیں کیا کیا\
بہ رنگِ ذوقِ تماشا، بہ نامِ سوز و گداز\
سوائے ذاتِ خدا، جو ہے قادر و خلّاق\
نہ کوئی عقدہ کشا ہے نہ کوئی بندہ نواز

عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء

ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی

"الشعر دیوان العرب" ایک بہت مشہور مقولہ ہے جس سے عرب معاشرے میں شعر و شاعری کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ یوں تو اور قومیں بھی شاعری کی دلدادہ رہی ہیں لیکن جو مقام شاعری کو قبل اسلام کے عرب معاشرہ میں حاصل تھا۔ اس کی ہم سری کا دعویٰ کسی اور زبان کی شاعری نہیں کر سکتی۔

دورِ جاہلیت کی شاعری فنی نقطہ نظر سے بھی اور عرب معاشرہ پر اپنے غیر معمولی اثرات کے لحاظ سے بھی منتہائے کمال کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس صورتحال میں فطری طور پر شعراء کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ قبائل اپنے شعراء کو ایک قیمتی اثاثہ تصور کرتے اور انہیں سرمایۂ افتخار سمجھتے۔ انہیں سر آنکھوں پر بٹھاتے اور ان کے اعزاز میں جشن برپا کرتے۔ رزم ہو یا بزم ان کے اشعار یکساں طور پر موثر ہوتے۔ جہاں ایک طرف ان کے اشعار وفاشعاری، مہمان نوازی، فیاضی اور سیر چشمی کے اعلیٰ جذبات ابھارتے تھے وہیں میدانِ کارزار میں ان کی رجز سرائی اہلِ قبیلہ کو اپنے ناموس کی پاسداری کے لئے نقدِ جاں کو لٹادینے کا حوصلہ عطا کرتی تھی۔ ساتھ ہی ان کی ہجو سے ہر کوئی لرزاں و ترساں رہتا تھا۔ یہ صورتحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک قائم رہی۔

طلوعِ اسلام نے عرب معاشرے کو ایک عظیم الشان انقلاب سے ہمکنار کیا اور اس کے نتیجے میں اس کے فکری دھاروں نے اپنا رخ یکسر بدل دیا۔ فکر و نظر کے انداز بدل گئے اور خوب و ناخوب کے پرانے معیار باقی نہیں رہے۔ اس ہمہ گیر انقلاب نے عرب معاشرہ کی کایا ہی پلٹ دی اور انہیں اقوامِ عالم کی قیادت کے مہتم بالشان منصب پر فائز کیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب کے اثرات سے عربی شاعری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ قرآن مجید نے اپنے کلامِ معجز نما کے ذریعہ عربی زبان و ادب کو ان رفعتوں سے روشناس کیا جہاں تک اور کسی زبان کی رسائی نہیں، اللہ تعالیٰ کے آخری پیغام کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے اس زبان کو جو شرف و عظمت حاصل ہے اس میں اس کا کوئی شریک و سہیم نہیں ہے۔ پھر لسانِ نبوت نے اسے انا افصح العرب والعجم کے افتخار سے متخیر کیا اور اس کے دامن کو علم و حکمت کے موتیوں سے بھر دیا۔ اب ظاہر ہے شاعری کا وہ مقام و مرتبہ باقی نہیں رہ سکتا تھا جو اسے پہلے حاصل تھا۔ فطری بات ہے کہ عربی زبان کا سرمایہ افتخار اب شاعری نہیں بلکہ اللہ کا کلام اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات تھے۔ یہی عربی زبان کی آبرو اور اس کے لئے وسیلۂ مباہات ہیں۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام کی آمد نے عربی شاعری کو موت کی آغوش میں سلا دیا، لسانِ نبوت کے اعلان "اِنَّ مِنَ الشِعرِ لحکمۃ" کے بعد ایسا کیونکر ہو سکتا تھا؟ ہاں یہ ضرور ہوا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح شاعری بھی

اسلامی انقلاب سے بھرپور طور پر متاثر ہوئی اور اس میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ شاعری کا مقصد اور مطمح نظر بدل گیا اور شعراء کے احساسات و خیالات میں ایک انقلاب پیدا ہو گیا۔ اب وہ پاکیزگی اور طہارت کی آئینہ دار بن گئی۔ اس کے موضوعات بدل گئے اور وہ نئے حقائق اور اچھوتی بلندیوں سے آگاہ ہوئی۔ اس کے انقلاب کے قائد، اس حیات آفریں پیغام کے داعی اور اس نئے معاشرے کے معمار اور ہادی کی حیثیت سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی عقیدت و محبت ایک فطری بات تھی اور اس محبت و عقیدت کے اظہار کا ایک وسیلہ شاعری بھی بنی۔ شعراء نے انسانیت کے اس محسنِ اعظمؐ کے احسانات کے اعتراف اور اس ذاتِ اقدس کے اوصاف و شمائل کے ذکر اور معاندین کے اعتراضات کے جواب کو شاعری کا موضوع بنایا اور اس طرح ایک صنفِ سخن وجود میں آئی جسے نعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے جانا گیا۔ اس صنفِ سخن کے بہترین نمونے حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن رواحہ، حضرت کعب بن مالک اور حضرت عباس بن مرداس کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ "قصیدہ بردہ"(۱) (کعب بن زُہیر بن ابی سلمیٰ) جو نعتیہ شاعری کے میدان میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے، اسی ابتدائی دور کی یادگار ہے۔ اس ذاتِ اقدس پر عقیدت و محبت کے پھول نثار ہوتے رہے اور عربی شاعری میں نعت کی یہ روایت پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی رہی۔

اموی اور عباسی عہد کی شاعری میں معانی اور مفاہیم کے اعتبار سے بہت کچھ تغیرات آئے۔ دوسری تہذیبوں اور ان کے علوم و فنون جب عربوں کی دسترس میں آئے تو ان کے زیر اثر معاشرہ میں بہت سی اہم اور دوررس تبدیلیاں رونما ہوئیں اور فکر و نظر کے سانچے ان سے لازمی طور پر متاثر ہوئے۔ شاعری ان تبدیلیوں سے لاتعلق نہیں رہ سکتی تھی۔ چنانچہ اس میں بھی بہت سی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا تعلق فن سے بھی تھا اور معانی سے بھی۔ شاعری کے میدان میں بہت سے تجربات کئے گئے۔ ان سب کے باوجود اور ان سب کے ساتھ ساتھ نعت کی صنف پروان چڑھتی رہی۔ البتہ حیرت و استعجاب کی بات یہ ہے کہ حمد صنفِ شاعری نہ بن سکی۔ ان ادوار کے شعراء کے یہاں ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن کے اندر حمدیہ اشعار کی عکاسی ملتی ہے۔ ایسے قصائد کی بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو اگرچہ بنیادی طور پر دوسرے موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کا اطلاق حمدِ باری پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ دورِ جاہلی کی شاعری میں اللہ تعالیٰ کے لئے الٰہ، رب، رحمان اور شہید وغیرہ کے الفاظ استعمال کئے گئے۔ ظاہر ہے جہاں ان ناموں سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے وہیں ان ناموں سے اس کی حمد و تعریف بھی ہوتی ہے۔ اس طرح کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

اَللّٰہُ یَعْلَمُ مَا تَرَکْتُ قِتَالَھُمْ حَتّٰی عَلَوْا فَرَسِیْ باشقرمزبد (۲)

(اللہ گواہ ہے کہ میں نے ان سے مقابلہ کرنا نہیں ترک کیا، یہاں تک کہ سرخ اور جھاگ والے خون کے ساتھ میرے گھوڑے پر چھاگئے)۔

لَمْ اکُنْ مِنْ جِنَاتِھَا عَلِمَ اللّٰہُ وَاِنِّی بِحَرِّھَا الْیَوْمَ صَالِ (۳)

(اللہ گواہ ہے کہ میں اس فساد کے ابھارنے والے لوگوں میں سے نہیں ہوں، مگر میں اس فساد کی آگ سے جل رہا ہوں)۔

اب کچھ اشعار ایسے پیش کئے جا رہے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے لئے جاہلی شعراء نے "الرحمان" کا لفظ استعمال کیا ہے:

کُلُوْا الاٰنَ مِنْ رِزْقِ الالٰہ وَاَیْسِرُوْا فَاِنَّ عَلَی الرَّحْمَانِ رِزْقُکُمْ غدا (٤)

(اللہ کے عطا کردہ رزق میں سے کھاؤ اور مطمئن رہو، بے شک اللہ ہی تمہارے رزق کا آئندہ بندوبست کرے گا)۔

وَلَا جَعَلَ الرَّحمٰنُ بَيْتَكَ فِي الْعُلاَ بِاَجْيَادِ غَرْبِيَّ الصَّفَا وَالْمُحَرَّمِ (۵)

(اور اللہ نے تمہارے گھر کو صفا اور محرم کے مغرب کی بلندی پر نہیں بنایا)۔

لَحَى الرَّحمٰنُ اَقْوَامًا اَضَاعُوا عَلَى الرَّعْوَاعِ اَفْرَاسِيَ وَ عِيْسِي (۶)

(اللہ کی ان قوموں پر لعنت ہو جنہوں نے میرے گھوڑوں اور اونٹوں کو جنگوں میں ضائع کردیا)۔

كَتَبَ الرَّحمٰنُ وَالْحَمْدُ لَهٗ سِعَةَ الْاَخْلَاقِ فِينَا وَالضَّلَعِ (۷)

(اللہ نے ہمارے حق میں اچھے عادات کی کثرت اور قوت لکھ دی ہے۔ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں)

ذیل کے شعر میں شاعر نے اللہ تعالیٰ کے لئے "شہید" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيْدُ عَلٰى يَوْمِ الْحِيَارَيْنِ وَالْبَلَاءُ بَلَاءٌ (۸)

(اور وہی ہمارا رب ہے اور حیرتوں کے دن کا نگراں ہے اور مصیبت تو دراصل مصیبت ہی ہے)۔

عربی شاعری میں ایسے قصائد جو واضح طور پر صرف حمد کے نقطۂ نظر سے کہے گئے ہوں اور ایک الگ صنفِ شاعری کے طور پر ان کی شناخت کی جاسکتی ہو۔ سب سے پہلے بیسویں صدی کے ایک جدید شاعر اسماعیل صبری کے یہاں پائے جاتے ہیں جنہوں نے اپنے دیوان کا آغاز نہ صرف یہ کہ حمد سے کیا ہے بلکہ کئی حمدیہ قصائد سے کیا ہے۔ اس سے تاثر ابھرتا ہے کہ یہ شاعری کی ایک شعوری کوشش ہے۔ ہو سکتا ہے اسماعیل صبری بعض دوسری اسلامی زبانوں سے متاثر ہوا ہو۔ جہاں نعت کے ساتھ ساتھ حمد کی روایت بھی پرانی ہے۔ بہرحال اسماعیل صبری کی شروع کردہ یہ روایت بھی عربی شاعری کو متاثر نہ کرسکی اور یہ روایت آگے نہ بڑھ سکی اور یہ عربی شاعری کی ایک صنف نہ بن سکی لیکن ایسے بہت سے قصائد اور اشعار مل جاتے ہیں جن میں پوری طرح خداوندِ قدوس کی حمد و ثنا اور تسبیح و تقدیس کے جذبات کارفرما ہیں۔ ہم انہیں اشعار کی مدد سے اس مضمون کو آگے بڑھائیں گے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار بھی نقل کئے گئے ہیں جن میں صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کا ذکر ہے۔ یہ بھی حمدیہ اشعار کے ضمن میں آتے ہیں کیونکہ ان سے بھی اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں پر جن شعراء کے اشعار نقل کئے گئے ہیں ان کا قدرے تعارف بھی کرایا گیا ہے۔

امرءالقیس:

امرءالقیس تاریخ ادب عربی کا ایک زندۂ جاوید نام ہے۔ اسے جاہلی شاعری کا نمائندہ شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ دنیائے ادب اسے ملک الشعراء، ملک الضلیل اور ذوالقروح کے القاب سے یاد کرتی ہے، وہ ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا۔ ناز و نعم میں پرورش ہوئی۔ باپ کا سب سے چھوٹا لڑکا تھا، اسے ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ چنانچہ اس کی وجہ سے وہ مختلف برائیوں کا شکار ہو گیا۔ باپ نے اس کے غلط رویے کی وجہ سے گھر سے نکال دیا۔ اب وہ ہر وقت عیاشیوں اور شراب و کباب میں غرق رہتا۔ وہ اپنی چچازاد بہن عنیزہ کے دامِ محبت میں گرفتار تھا۔ ۵۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ امرءالقیس کا قصیدہ "المعلقات السبع" میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ اس کا دیوان بھی موجود ہے۔ اس کی شاعری میں کچھ ایسے اشعار ہیں جن سے خدا کی عظمت و قدرت کا پتہ چلتا ہے۔(۹)

فَقَدْ اَصْبَحُوا وَاللّٰهُ اَصْفَاهُمْ بِهٖ اَبَرَّ بِمِيْثَاقٍ وَ اَوْفٰى بِجِيْرَانٍ(۱۰)

(ان کا یہ حال ہوا کہ اللہ نے اس کی وجہ سے انہیں عزت دی۔ اس نے وعدہ پورا کیا اور ہمسایوں کا ذمہ لے لیا)۔

أَللّٰهُ أَنْجَحُ مَاطَلَبْتُ بِهِ وَأَكْبَرُ خَيْرِ حَقِيْبَةِ الرَّحْلِ (۱۱)

جو چیزیں میں نے اللہ سے مانگیں وہ مجھے مل گئیں۔ سب سے اچھا اور بڑا خوراک رکھنے والا کجا وہ ہے)۔

أَرَى إِبِلِيْ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ أَصْبَحَتْ ثِقَالاً إِذَامَا إِسْتَقْبَلَتْهَا صُعُوْدُهَا (۱۲)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں۔ میں اپنے اونٹوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ بوجھل ہو گئے ہیں، جب انہیں چڑھائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

فَقَالَ هَدَاكَ اللّٰهُ أَنَّكَ إِنَّمَا دَعَوْتَ لَمَّا لَمْ يَأْتِهِ سَبعٌ قَبْلِيْ (۱۳)

(اس نے کہا کہ اللہ تم کو ہدایت دے، تم نے مجھے اس وقت پکارا جب درندہ مجھ سے پہلے اس کے پاس نہیں آیا۔

حاتم طائی:

حاتم طائی عرب کے قبیلہ طے کا ایک شہزادہ و حکمراں تھا۔ اس کی سخاوت و فیاضی کے مختلف واقعات زبان زد خاص و عام ہیں۔ لیکن یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ ایک اچھا شاعر بھی تھا۔ شام کے سفر میں اس نے ماریہ بنت حجر الغسانیہ سے شادی کر لی۔ ۵۷۸ء میں "عوارض" کے مقام پر اس کا انتقال ہوا۔ یاقوت کا خیال ہے کہ اس کی قبر پر اس کے بہت سے اشعار کندہ ہیں۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ ضائع ہو گیا، کچھ قصائد مجموعے کی صورت میں موجود ہیں۔ تاریخ و ادب کی کتب میں حاتم طائی کے متعدد واقعات مرقوم ہیں۔ مورخین کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت با سعادت سے آٹھ سال بعد حاتم طائی کا انتقال ہوا۔ (۱۴) اس کے کچھ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں جن میں حمدِ باری تعالیٰ کی آوازِ بازگشت سنائی دیتی ہے۔ نظم "یبغی وجہ اللہ" جو دو شعروں پر مشتمل ہے ملاحظہ کریں:

فَلَوْ كَانَ مَا يُعْطِيْ رِيَاءً أَمْسَكَتْ بِهِ جَنَبَاتُ اللَّوْمِ يَحْدِيْنَهُ جَنْباً

(اگر اس کے عطیات میں ریاکاری ہوتی تو اس پر لعنت و ملامت کا سلسلہ رک جاتا اور لوگ اس سے ملامت کو ختم کر دیتے)۔

وَالْكِنَّمَا يَبْغِي بِهِ اللّٰهَ وَجْدَه • فَاعْطِ فَقَدْ أَرْبَحْتَ فِي الْبَيْعَةِ الْكَسْبَا (۱۵)

(لیکن وہ اُس سے صرف خدا کی رضا چاہتا ہے، پس عطا کرو یقیناً تم اس کاروبار سے بہت نفع اٹھاؤ گے)۔

حمد ہی سے متعلق اس کے تین شعر اور ہیں:

اذْ كَانَ بَعْضُ الْمَالِ رَبّاً لِأَهْلِهِ فَانِّيْ بِحَمْدِ اللّٰهِ مَا لِيْ مُعَبَّدُ (۱۶)

(بعض مالداروں کے مال ان کے لئے رب ہیں، لیکن میں اللہ کا شکر گزار ہوں کہ میرا مال میرا غلام ہے)

سَقَىٰ اللّٰهُ رَبُّ النَّاسِ سَحَاوَدِيْمَةً جُنُوْبَ السَّرَاةِ مِنْ مَآبِ إِلَىٰ زُغَسَرِ (۱۷)

(اللہ جو لوگوں کا رب ہے اس نے مآب سے زغسر تک کی جنوبی پہاڑیوں کو بے پناہ پانی اور بارش سے سیراب کیا)۔

وَتَوَاعَدُوا وِدُوا الْقَرِيَّةَ غُدْوَةً ۔ وَحَلَفْتُ بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ لَنُحْبَسِ (۱۸)

(اور تم لوگوں نے صبح صبح باہم "قریہ" کے گھاٹ پر وعدہ کیا اور میں نے اللہ کی قسم کھائی ہے کہ تم سب منع کر دیئے جاؤ گے)۔

نابغہ ذُبیانی:

نابغہ ذبیانی کا تعلق بنی ذبیان کے شرفاء سے ہے خاصی عمر کو پہنچنے کے بعد اس نے دفعۃً شعر گوئی کا آغاز کیا۔اسی صورتحال کی بناء پر اسے نابغہ کے لقب سے نوازا گیا۔ جس کا مطلب ہے کسی چیز کا اچانک ظہور پذیر ہونا۔ عرب نابغہ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب وہ عراق کے حکمران نعمان بن منذر لخمی سے سے مل گیا تو لوگوں کی نظروں سے گر گیا۔ نعمان بن منذر نے اسے بے شمار دولت وثروت سے نوازا جس کی وجہ سے وہ کبر ونخوت کا ایسا شکار ہوا کہ اسے اپنی عزتِ نفس کا بھی خیال نہ رہا۔ آخری ایام میں وہ رعشہ کے مرض کا شکار ہو گیا اور ۶۰۴ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو عکاظ میں ادبی مباحثوں کا ثالث مقرر کیا جاتا۔ اس کا ایک قصیدہ "المعلقات السبع" میں شامل ہے۔ یہ صاحب دیوان شاعر ہے۔ اس کے درج ذیل اشعار میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ (۱۹)

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيْبَةً٥ وَ لَيْسَ وَرَاءَ اللهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبُ (۲۰)

(میں نے قسم کھائی اور تمہارے لئے کوئی شک باقی نہیں رہا اور اللہ کے علاوہ انسان کا کوئی مذہب نہیں)۔

أَلَمْ تَرا أَنَّ اللهَ أَعْطَاكَ سُوْرَةً٥ تَرىٰ كُلَّ مُلْكٍ دُوْنَها يَتَذَبْذَبُ .... (۲۱)

(کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ نے تم کو بلندی عطا کی۔ تم دیکھتے ہو کہ طاقت کے بغیر ہر ملک بے جان ہوتا ہے)۔

وَرَبَّ عَلَيْهِ اللهُ أَحْسَنَ صَنْعَةً٥ كَانَ لَه عَلىٰ الْبَرِيَّةِ ، نَاصِرا (۲۲)

(اللہ تعالیٰ نے اس کی نہایت اچھی تربیت کی۔ اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کے لئے حامی ومددگار ہے)۔

نابغہ کا ایک قصیدہ "ذات الصفا" ہے جس میں بار بار اللہ کا ذکر ہوا ہے۔

فَوَاثَقَهَا بِاللهِ حِيْنَ تَرَاضَيَا ٥ فَكَانَتْ تَدِيْهِ الْمَالَ غِبًّا وَ ظَاهِرَةً

(پس اس نے اس سے اللہ کے حوالہ سے عہد وپیمان کیا، جس وقت لوگوں نے اسے پسند کیا، وہ اسے خوں بہا میں مال کو ظاہر و باطن دونوں میں دیتی ہے)۔

تَذَكَّرْ اَنْ يَّجْعَلَ اللهُ جُنَّةً ٥ فَيَصْبَحُ ذَا مَالٍ وَ يَقْتُلَ وَاتِرَه (۲۳)

(دیکھو کہ اس نے اللہ ہی کو ڈھال بنایا پس وہ مالدار ہو گیا اور اپنے دشمن کو قتل کرنے لگا)۔

حمد ہی سے متعلق اس کے دو شعر اور ملاحظہ کریں:

فَلَمَّا رَاىٰ أَنْ ثَمَّرَ اللهُ مَالَه ٥ وَاَثَّلَ مَوْجُوْداً أَوْسَدَّ لِفَاقِرِه (۲۴)

(پس جب اس نے دیکھا کہ اللہ نے اس کے مال کو زیادہ کیا ہے تو اس نے موجودہ مال کی زکوٰۃ دی اور اسباب فقر کا سد باب کیا)۔

فَقَالَ تَعَالىٰ نَجْعَلُ اللهَ بَيْنَنَا ، عَلىٰ مَانكنا او تنجزى لى آخره (۲۵)

(پس اس نے کہا کہ آؤ ہم اللہ کو اپنا حکم بنالیں اپنے معاملات کا اور کیا اس کے علاوہ کوئی ایسا ہے جو مجھے جزا دے؟)

كَمْ اَبىٰ اللهُ اِلاَّ عَدْلَه وَوَفَاءَه ٥ فَلاَالْمُنْكَرُ مَعْرُوفٌ وَلاَ الْمَعرُفُ ضَائعُ (۲۶)

(کتنوں ہی نے اللہ کا انکار کیا۔ مگر اس کے عدل اور وفا کا نہیں، برائی نیکی کے برابر نہیں ہے، اور نیکی ضائع نہیں ہوگی)۔

والكِنْ لا تُخَانِ الدَّهْرَ عِنْدِىْ ، وَعِنْدَا للهِ تَجْزِيَةُ الرِّجَالِ (۲۷)

(اوراس دنیا میں میرے ساتھ خیانت مت کرو۔ اللہ کے یہاں لوگوں کو بدلے دیئے جائیں گے)۔

حَیَّاکَ رَبّی، فَاِنَّ لایَحِلُّ لَنا ، لَهْوًا لِنِسَاءِ وَ اِنَّ الدِّیْنَ قَدْعَزَمَا (۲۸)

(میرے رب نے مجھے خوشحالی عطا کی۔ پس ہمارے لئے عورتوں سے چھیڑ چھاڑ جائز نہیں اور یہی دین نے سکھایاہے۔

نابغہ کی نظم " ان المحب لمن یحب مطیع" حمد پر مبنی ہے۔ اس کے دوشعر اس طرح ہیں:

تَعْصِی الْاِلٰهَ وَاَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّه ، هٰذا لَعُمْرُكَ ، فِی الْمَقَالِ بَدِیْعٌ

(تم اللہ کی نافرمانی کرتے ہو اور بظاہر اس سے اپنی محبت کا اظہار کرتے ہو، یہ تمہاری گفتگو کا انداز نرالا ہے)۔

وَلَوْ کُنْتَ تَصْدُقُ حُبَّه لَاَطَعْتَه ، اِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ یُحِبُّ مُطِیْعٌ (۲۹)

(اگرتم اللہ سے سچی محبت کرتے ہو تو اس کی اطاعت کرو، عاشق رمحبّ اپنے محبوب کا فرمانبردار ہوتاہے)۔

عنترہ عبسی:

عنترہ کے والد کا تعلق ایک شریف گھرانے سے تھا۔ اس کی ماں نے اسے اپنا بیٹا تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ عنترہ نے اپنی ذاتی کوششوں سے فنِ سپہ گری میں ایک مقام پیدا کرلیا۔ قبیلہ عبس پر جب کچھ قبائل حملہ آور ہوئے تو والد نے اس سے مقابلہ کرنے کے لئے کہا تو اس نے انتقاماً کہا: "غلام تو مقابلہ کرتا ہی نہیں اس کا کام تو صرف دودھ دوھنا اور دھن باندھنا ہے"۔ باپ نے یہ سن کر کہاکہ اب تم آزاد ہو حملہ کرو۔ چنانچہ اس نے بڑی بے باکی اور جرأت کا مظاہرہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں اس کی جرأت و ہمت کا خاصا ذکر ہے۔ اس کا ایک قصیدہ سبع معلقہ میں شامل ہے۔ اس کا دیوان بھی ہے۔ ۶۱۵ء میں اس کا انتقال ہوا۔ درج ذیل اشعار میں اس کے یہاں اللہ کا تصور ملتاہے۔ جن سے کسی قدر اللہ کی ذات و صفات کا پتہ چلتا ہے۔ (۳۰)

وَلاَ تَکْفُرُ النُّعْمٰی وَاثَن بفضلها ، وَلاَتَا مُنَنَّ مَا یُحدِثُ اللهُ فِی غَدِ (۳۱)

(تم نعمتوں کی ناشکری مت کرو بلکہ تم نعمتوں میں سے زیادہ سے زیادہ لو اور تم مامون نہ ہو جاؤ، جو کچھ کل اللہ کی طرف سے پیش آئے گا)۔

اَلاَ قَاتَلَ اللهُ الطُّلُوْلَ اَلْبَوَالِیاَ ، وَقَاتَل ذِکْرَاكَ السِّنِیْنَ الْحَوالِیا (۳۲)

(کیاپرانے ٹیلوں کو اللہ نے نیست و نابود نہیں کیا اور اس نے تمہاری سالوں پیچھے یادوں کو مٹا نہیں دیا)۔

سَقَی اللهُ عَمِّیْ مِنْ یَدِالْمَوْتِ جُرْعَه ، وَشَلَّتْ یَدَاهُ بَعْدَ قِطَعَ الْاَصَابِع (۳۳)

(اللہ نے میرے چچا کو موت کے ہاتھوں گھونٹ پلایا اور اس نے اس کے ہاتھوں پر ظلم کیا انگلیاں کاٹنے کے بعد)۔

عنترہ کی ایک نظم "جزی اللہ الاغر" کے دو اشعار کا تعلق بھی حمدِ باری تعالیٰ سے ہے:

جَزیٰ اللهُ اِلاَّ غُرَّ جَزاءَ صِدْقِ ، اِذَا مَا اُوْقَدَتْ نَارَالْحَرْبِ

(اللہ تعالیٰ سچائی کا اچھا بدلہ دے گا جس وقت جنگ کی آگ بھڑکائی جائے گی)۔

یَقِیْنِیْ بِالْجَبِیْنِ وَمَنْکِبَیه ، وَاَنْصُرُ بِمُطْرَدِ الْکَعُوْبِ (۳۴)

(میرا یقین پیشانی اور اس کے دونوں مونڈھوں پر ہے اور میں اس کی مدد سیدھے نیزے سے کروں گا)

اوس بن حجر تیمی:

اوس بن حجر کا تعلق قبیلہ تیم سے ہے۔ یہ ایک جاہلی شاعر ہے۔ کچھ مورخین اسے عظیم ترین جاہلی شعراء میں شمار کرتے ہیں۔ اس کے والد زہیر بن ابی سلمٰی کی ماں کے شوہر تھے۔ اوس بن حجر سفر کا بہت شوقین تھا۔ زیادہ تر عمرو بن ہند کے پاس قیام کرتا۔ اس نے طویل عمر پائی لیکن عہد اسلام سے محروم رہا۔ اس کی شاعری حکمت و دانائی سے پُر ہے۔ تیم کو تمام شعراء پر اولیت حاصل تھی۔ اس کے یہاں عشقیہ شاعری کثرت سے ملتی ہے۔ اصمعی کا خیال ہے کہ شاعری کی دنیا میں اوس زہیر سے بہتر ہے۔ لیکن نابغہ سے کم تر ہے۔ اس کے کچھ حمدیہ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں۔ (۳۵)

وَ تَعَوَّذُوا بِاللهِ مِنْ اَقْلَامِهٖ ، اَنَّ السُّيُوْفَ لَهَا مِنَ الْحُسَّادِ (۳۶)

(اور تم لوگ اللہ کے ذریعہ اس کے تیروں کے عادی بن جاؤ۔ ان تیروں کے مقابلہ کے لئے تیز تلواریں ہیں)۔

وَبِا للّاتِ وَالْعُزّٰى وَ مَنْ دَانَ دِيْنَهَا ، وَ بِاللهِ اَنَّ اللهَ مِنْهُنَّ اَكْبَرُ (۳۷)

(اور کون ہے جولات وعزیٰ پر ایمان لایا اور کون ہے جس نے ان کی اطاعت کی اور میں اللہ پر ایمان لایا اور وہ ان سبھوں سے بڑا ہے)۔

اَطَعْنَا رَبَّنَا وَعَصَاهُ قَوْمٌ ، فَذُقْنَا طَاعَتَنَا فِي الْكُنَاسِ تَقَمَّعُ (۳۸)

(ہم نے اپنے رب کی اطاعت کی اور لوگوں نے اس کی نافرمانی کی۔ پس ہم نے اپنی اطاعت کا مزہ الگ تھلگ عبادت خانہ میں چکھا)۔

اَلاَ تَتَّقُوْنَ اللهَ اِذْ تَعْلُفُوْنَهَا ، رَضِيخَ النَّوٰى وَالْعُضَّ حَولاً مُجْرِما (۳۹)

(کیا تم اللہ سے ڈرتے نہیں ہو۔ جب تم کھاؤ تو خوب اچھی طرح چبا کر اور دانتوں سے کاٹ کر کھاؤ)۔

اعشیٰ:

اعشیٰ جاہلی شاعری میں ایک نمایاں حیثیت کا حامل ہے وہ یمامہ کی منعومہ نامی بستی میں پیدا ہوا۔ شاہانِ نجران بنو عبدالمدان کے پاس پہنچا جہاں اسے قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا۔ وہاں اسے اس قدر فارغ البالی حاصل تھی کہ اس کی عادات بگڑ گئیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اس نے ایک نعتیہ قصیدہ بھی کہا۔ مسلمانوں نے اسے اس خواہش میں سو اونٹ پیش کئے کہ اسلام قبول کرے لیکن اونٹ پاکر وہ مکر گیا۔ اس کی شاعری بہت پر ہیبت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے "صناجۃ العرب" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کا دیوان بھی ہے۔ ۶۲۹ء میں اس کا انتقال ہوا۔ اس کے مندرجہ ذیل اشعار میں حمدِ باری تعالیٰ کی ایک نمایاں جھلک ہے: (۴۰)

وذا النُّصب الْمَنْصُوْبَ لاَتَنْسُكَنَّهُ ، لاَ تَعْبُدُوا الْاَوْثَانَ وَاللهَ فَاعْبُدُوا

(اور نصب کئے ہوئے بتوں کی پرستش کرنے والے تم ان کے لئے قربانی مت کرو اور بتوں کی عبادت مت کرو بلکہ اللہ کی عبادت کرو)۔

وَصَلِّ عَلٰى حِيْنِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحٰى ، وَلاَ تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَاللهَ فَاحْمَدَا (۴۱)

(اور صبح و شام اللہ کی پاکی بیان کرو اور شیطان کی تعریف نہ کرو بلکہ اللہ کی تعریف کرو)۔

فَاِنَّ اللهَ حَیَّاکُمْ بِهٖ ۔ اَذَا اقْتَسَمَ الْقَوْمُ اَمْراً کِبَارًا

(بے شک اللہ نے تمہیں زندگی عطا کی جب قوم نے بڑے بڑے معاملات کی تقسیم کی)۔

عَطَاءُ الْاِلٰهِ فَاِنَّ الْاِلٰهَ ۔ یَسْمَعُ فِی الْغَامِضَاتِ السِّرَارَا (۴۲)

(میں نے فضل الٰہی کو حاصل کر لیا۔ بے شک اللہ تنہائیوں کے رازوں کو بھی سنتا ہے)۔

فَاِنِّی بِحَمْدِ اللهِ لَمْ اَفْتَقِدْکُمْ ۔ اِذَا ضَمَّ هَمَامَا اِلٰی حَلُوْلِهَا (۴۳)

(میں خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں نے تم لوگوں کو فراموش نہیں کیا ہے۔ جب جنگ کا رخ میری طرف ہوا)۔

اِسْتَأْثَرَ اللهُ بِالْوَفَاءِ وَ بِالْعَدْلِ ۔ وَوَلَّی الْمَلَامَةَ الرَّجُلَا (۴۴)

(اللہ تعالیٰ نے وفاء و عدل کے ذریعہ اپنی برتری ثابت کی اور آدمیوں کے لئے ملامت مقرر کی)۔

اعشیٰ کے قصیدہ "آراء و عظات" میں کئی اشعار حمد سے متعلق ہیں:

وَ اِنَّ تُقَی الرَّحْمٰنِ لَاشَیَٔ مِثْلَه ۔ اِذْ تلقی السحاق الغرانیا

(بے شک خوفِ الٰہی سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ہے، سخت مصیبت اور پیاس کے وقت دامن صبر نہ چھوٹے)۔

وَرَبُّكَ لَاتَشْرِكُ بِهٖ اَنَّ شِرْکَه ۔ یَحُطُّ مِنَ الْخَیْرَاتِ تِلْكَ الْبَوَاقِیَا

(اور اپنے رب سے شرک مت کرو۔ کیونکہ شرک بقیہ نیکیوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

بَلِ اللهُ فَاعْبُدْهُ لَاشَرِیْكَ لِوَجْهِهٖ ۔ تَکُنْ لَكَ فِیْمَا تَکْتَحُ الْیَوْمَ رَاعِیَا

(بلکہ اللہ کی عبادت کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ وہ تمہاری ان کوششوں کا نگہبان ہو گا جو آج کر رہے ہو)۔

وَاِیَّاكَ الْمَیِّتَاتُ لَا تَقْرَبَنَّهَا ۔ کَفٰی بِکَلَامِ اللهِ عَنْ ذَاكَ نَاهِیًا (۴۵)

(اور تم مردار جانوروں کے قریب مت جاؤ۔ اس سے رک جانے کے سلسلے میں حکمِ الٰہی کافی ہے)۔

حضرت لبید بن ربیعہ عامری:

ابو عقیل لبید بن ربیعہ عامری کا تعلق قبیلۂ مضر سے تھا، جود و سخا اور جنگ کے ماحول میں اس کی پرورش ہوئی۔ اس کی شعر گوئی کے سلسلے میں خیال ہے کہ ربیع بن زیاد (عبس کا سردار) جب اپنے وفد کے ساتھ عراقی حکمران نعمان بن منذر کے دربار میں گیا اور اس نے بنو عامر کے وفد کی ہجو بیان کی تو یہ چیز اسے پسند آئی اور اس نے اسے خوب دولت و ثروت سے نوازا۔ لبید کے قبیلہ والوں کو یہ خبر سن کر اپنی ہتک کا احساس ہوا، چنانچہ وہ بھی کافی اصرار کے بعد اپنے قبیلہ کے ساتھ اس کے دربار میں گیا اور ربیع کے خلاف ایک ہجو بادشاہ کو سنائی جس کی وجہ سے بادشاہ ربیع سے بدظن ہو گیا۔ لبید کی شاعری کا سورج نصف النہار پر تھا کہ دعوتِ اسلام بلند ہوئی اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوا اور اس کے بعد صرف ایک شعر کہا جو حمدِ الٰہی کا عمدہ نمونہ ہے:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اِذْ لَمْ یَاتِنِیْ اَجَلِیْ ۔ حَتّٰی لَبِسْتُ مِنَ الْاِسْلَامِ سِرْبَالَا

(اللہ کا شکر میری موت اس وقت تک نہ آئی جب تک میں نے خلعتِ اسلام نہ زیب تن کر لی)۔

حضرت معاویہ کی خلافت کے آغاز ۴۱ھ میں انتقال ہوا۔ لبید کے یہاں حمد باری تعالیٰ کا ایک بین تصور

ملتا ہے۔(۳۶)

وَاِلَی اللهِ تَرْجَعُوْنَ وَعِنْدَ ۔ اللهِ وِرْدُ الْاُمُوْرِ وَالاصْدَارِ

(تم لوگ اللہ ہی کے پاس واپس جاؤ گے اور تمام معاملات اللہ ہی کے پاس جاتے اور اسی کے پاس سے آتے ہیں)۔

اِنَّمَا یَحْفَظُ التُّقَی الاَبْرَار ۔ وَاِلَی اللهِ یَسْتَقِرُ الْقَرارُ

(وہ صرف نیک اور پاکباز لوگوں کا محافظ ہے اور اللہ ہی کے یہاں حقیقی قرار ہے)۔

کُلُّ شَیْءٍ اَحْصیٰ کِتَابًا وَ عِلْمًا ۔ وَلَدَیْهِ تَجَلَّتِ الاَسْرَارُ (۴۷)

(تمام چیزیں (اللہ کے یہاں) لکھی ہوئی ہیں اور اس کے علم میں ہیں اور تمام راز اس کی نظروں میں روشن ہیں)

قُضِیَ الْاُمُور اُنجِز الْمَوْعُوْدُ ۔ وَاللهُ رَبِّیْ مَا جِدٌ مَحْمُوْدُ

(معاملات کے فیصلے ہو چکے ہیں اور قیامت کے روز بدلے دئے جائیں گے۔ میرا رب اللہ ہے جو صاحب عظمت اور لائق تعریف ہے)۔

وَلَه الْفَوَاضِلُ وَالنَّوافِلُ وَ الْعُلا ۔ وَلَه اُثْبَتَ الْخَیرُو الْمَعْدُودُ (۴۸)

(اسی کے لئے تمام فضیلتیں، بخششیں اور بلندیاں ہیں اور اس کے پاس بے شمار مال و زر ہیں)

حَمِدْتُ اللهَ واللهُ الحَمِیْدُ ۔ وَلِلّٰهِ الموتل والْعَدِیْدُ

(میں نے اللہ کی تعریف کی اور اللہ ہی تعریف کا سزاوار ہے اور سارے مجد وشرف اللہ ہی کے لئے ہیں)۔

فَاِنَّ اللهَ نَافِلَةٌ تُقَاه ۔ وَلا یَقْتَالُهَا اِلاَّ سَعِیْدُ (۴۹)

(بے شک اللہ ہی اپنی بخشش دینے والا ہے اور اس کا اندازہ صرف نیک بندے ہی کر سکتے ہیں)۔

اَلاکُلُّ شَیْءٍ مَا خَلاَ اللهُ بَاطِلُ ۔ وَکُلُّ نَعِیْمٍ لاَ مُحَالَةَ زائِلُ(۵۰)

(بلاشبہ اللہ کے سوا تمام چیزیں باطل ہیں اور ہر نعمت لامحالہ تمام ہونے والی ہیں)۔

حضرت خنساء:

حضرت خنسا کا پورا نام تماضر بنت عمرو ہے اور خنساء لقب، آپ کا ایک معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کی پرورش ناز و نعم میں ہوئی۔ آپ کے باپ اور دو بھائی معاویہ اور صخر، مضر کے قبیلہ بنو مسلم کے سردار تھے۔ معاویہ اور صخر کی موت سے انہیں سخت صدمہ لاحق ہوا۔ انہوں نے صخر پر بے پناہ اشک شوئی کی، کیونکہ وہ بہت محسن اور دلیر تھا۔ اس کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا۔ اسلام لانے کے بعد بھی وہ صخر پر آنسو بہاتی رہیں۔ اسی دوران وہ بینائی سے محروم ہو گئیں۔ لیکن انہوں نے کہا کہ اب اس کے لئے اس لئے روتی ہوں کہ وہ جہنم میں جائے گا۔ جنگِ قادسیہ میں انہوں نے اپنے چاروں بیٹوں کو روانہ کیا جس میں سبھوں کی شہادت ہوئی۔ شہادت کی اطلاع پانے کے بعد انہوں نے فرمایا: اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ان کی شہادت سے مجھے عزت بخشی اور میں امید کرتی ہوں کہ وہ مجھے ان سے ملادے گا۔ ۲۴ھ میں ان کا انتقال ہوا۔(۵۱) حمد سے متعلق ان کے چار اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَائِلِیْنَ تَعَزِّیْ عَنْ تَذَکُّرِہ ۔ فَالصَّبْرُ لَیْسَ لِاَمْرِاللهِ مَرْدُوْدُ (۵۲)

(لوگوں نے اس کے ذکر سے گریز کرنے کو کہا، صبر اللہ کے حکم سے قابل رد نہیں ہے)۔

رَحْمَةُ اللهِ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ ، وَسَقىٰ قَبْرَه الربِيْعُ خرِيْفًا (٥٣)

(اس پر اللہ کی رحمت اور سلامتی ہو، اور موسم بہار و خزاں دونوں ہی اس کی قبر کو تر و تازہ رکھیں)۔

عليكم أمُوْرُ اللهِ يُزْجِىْ مُصَمِمًا ، سَوانِحُ لاَ تَكْبُوْ لها بوراحا (٥٤)

(تم لوگوں پر اللہ کے حکم کی اطاعت واجب ہے، وہ ہر کام ارادے کے تحت کرتا ہے، حالات اس کے لئے باعث زحمت نہ ہوئے)۔

حضرت حسان بن ثابت:

ابو ولید حسان بن ثابت انصاری مدینہ میں پیدا ہوئے۔ زمانہ جاہلیت میں انہوں نے شاعری کو ذریعہ معاش بنایا۔ وہ شاہانِ منادرہ اور غسانیہ کی تعریف کرتے اور انہیں کے تحائف پر زندگی بسر کرتے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو مشرف بہ اسلام ہوئے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر کفارِ قریش کی وہ ہجو بیان کی کہ ان کی زبان بند ہو گئی۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ سے فرمایا کہ میں بھی قریش ہی کا ایک فرد ہوں مجھے ان کی ہجو کرتے وقت کیسے بچاؤ گے تو انہوں نے کہا کہ میں آپ کو ویسے ہی بچالوں گا جس طرح گندھے ہوئے آٹے سے بال کھینچ لیا جاتا ہے۔ اسلام لانے کے بعد شاعر اسلام کی حیثیت سے شعر کہتے رہے۔ ۵۴ھ میں ایک سو بیس سال کی عمر میں اپنے رب حقیقی سے جا ملے۔ ان کے یہاں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں:(۵۵)

نَعْلَمُ انَّ الْمُلْكَ لِلّٰهِ وَحْدَه ، وَأنَّ قَضَاءَ اللهِ لاَ بُدَ وَاقِعُ (٥٦)

(ہمیں معلوم ہے کہ اقتدار صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ کا فیصلہ واقع ہو کر رہے گا)۔

قَدْ أبْرَزَ اللهُ قَوْلاً فَوْقَ قَوْلِهِمْ ، كَمَا النَّجُوْمُ تَعَالىٰ فَوْقَهَا الْقَمَرُ (٥٧)

(اللہ کا فرمان لوگوں کے فرمان سے ویسا ہی برتر ہے جس طرح کہ ستاروں سے چاند بلند تر ہے)۔

سَمَّاهُمُ اللهُ أنْصَاراً لِنَصْرِهِمْ ، دِينَ الْهُدٰى وَعَوَانُ الْحَرْبِ تَسْتَعِرُ (٥٨)

(اللہ نے انہیں انصار کا خطاب دیا کیونکہ انہوں نے دینِ ہدایت کی مدد کی اور ادھیڑ عمر کے جنگجو موت سے ڈرتے ہیں)۔

اوپر جاہلی اور مخضرم (عہد جاہلیت و اسلام پانے والے) شعراء سے بحث کی گئی۔ گو ان کی شاعری میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جنہیں حمدِ باری تعالیٰ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ ان میں کچھ ایسے اشعار بھی ہیں جن سے حمد کا واضح تصور تو نہیں ملتا لیکن ان اشعار سے اللہ قدوس کی عظمت، قدرت اور اس کی کسی صفت کا پتہ چلتا ہے۔ اسلامی عہد میں خاص کر نبوی دور میں شعر گوئی کا رواج کم رہا لیکن اموی عہد خلافت میں اس کو بہت ترقی ملی۔ بہر حال عہد نبوی میں حضرت حسان، لبید اور خنساء کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے کچھ اشعار بھی حمدیہ ہیں۔

حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی:

حضرت علیؓ جہاں ایک جلیل القدر صحابی اور مختلف خوبیوں کے مالک تھے وہیں زبان و بیان کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کے فصیح و بلیغ بھی تھے۔ اس کا اندازہ "نہج البلاغہ" کے مطالعہ سے کیا جا سکتا ہے جس میں شریف رضی نے (۹۶۶۔۱۰۴۴) ان کے بہت سے اقوال، خطابات اور کلمات جمع کر دیئے ہیں۔ چونکہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

زیر تربیت رہے اس لئے ان کی زبان و اسلوب میں اور نکھار آ گیا۔ ان تمام کمالات کے ساتھ ساتھ وہ ایک اچھے شاعر بھی تھے۔ ایک مختصر سا مجموعہ آپ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہاں پر آپ کی نظم "دعا و مناجات یا قاضی الحاجات" نقل کی جا رہی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی گئی ہے:

لَبَّیْکَ لَبَّیْکَ اَنْتَ مولاہ • فَارْحَمْ عُبَیْداً اِلَیْکَ مَلْجَاہ

(حاضر ہوں، حاضر ہوں، تو ہی میرا مولا ہے، بس بندے پر رحم فرما تیرے ہی پاس اس کا ٹھکانہ ہے)۔

یَاذَالْمَعَالِیْ عَلَیْکَ معتمدی • طُوْبیٰ لِمَنْ کُنْتَ اَنْتَ مَوْلَاہ

(اے عظمتوں والے! تجھ پر ہی میرا بھروسا ہے۔ اس شخص کی خوبیِ قسمت کا کیا پوچھنا تو جس کا سرپرست ہو گیا)۔

طوبیٰ لِمَنْ کَانَ نَادِماً اَرِقًا • یَشْکُوْ اِلیٰ ذِی الْجَلَالِ بَلْوَاہ

(اس شخص کے لئے خوشخبری ہے جو نادم اور بیدار ہے، وہ جاہ و جلال والے اللہ کے سامنے اپنے مصائب کو پیش کرتا ہے)۔

وَمَابِہٖ عِلَّۃٌ وَلَاسُقْمٌ • اَکْثَرُ حُبِّہٖ اَو لَاہ

(اسے کوئی بیماری اور برائی لاحق نہیں ہے، وہ سب سے زیادہ محبت اللہ سے کرتا ہے)۔

سَئَلْتَ عَبْدِیْ وَاَنْتَ فِیْ کَنْفِیْ • وکُلُّ مَاقُلْتَ قَدْ سَمِعْنَاہ

(میرے بندے تو نے سوال کیا اور تو میری حمایت میں ہے اور جو کچھ تم نے سوال کیا اسے ہم نے اچھی طرح سن لیا۔

صَوْتُکَ تَشْتَاقُہٗ مَلَائِکِیْ • فَذَنْبُکَ اَلْآنَ قَدْ غَفَرْنَاہ

(میرے فرشتے تمہاری آواز کے مشتاق ہیں۔ یقیناً اب ہم نے تمہارے گناہ معاف کر دیئے)

فِیْ جَنَّۃِ الْخُلْدِمَا تَمَنَّاہ • طُوْبَاہ طُوْبَاہ ثُمَّ طُوْبَاہٗ

(اس کی آرزوئیں بہشت دائمی میں ہیں، اس کے لئے بار بار خوشخبری ہے)

سَلْنِی بِلَاحَشْمَۃٍ وَلَارَھْبٍ • وَلَا تَخَفْ اَنَّنِیْ اَنَا اللّٰہُ (۵۹)

(مجھ سے بغیر کسی شرم و خوف کے مانگ، اور ڈرو مت کیونکہ میں تمہارا اللہ ہوں)۔

اموی دور میں یوں تو متعدد شعراء ہوئے لیکن ان میں فرزدق اور جریر کو جو بلند مقام نصیب ہوا وہ اور کسی کو نہ مل سکا۔ وہ اپنے عہد کے نمائندہ شعراء ہیں۔

فرزدق:

فرزدق بصرہ میں پیدا ہوا۔ وہ علم و ادب کے ماحول میں پروان چڑھا اور اعلیٰ اشعار تخلیق کرنے لگا۔ اس کے والد اپنے بیٹے کی ذہانت و فطانت کے ذکر کی غرض سے اسے لے کر حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت علیؓ نے فرزدق کے والد سے کہا کہ اسے قرآن کریم پڑھاؤ۔ حضرت علیؓ کی یہ بات فرزدق کے ذہن میں گھر کر گئی اور اس نے اپنے پیروں میں بیڑی ڈال کر قرآن مجید حفظ کر لیا۔ فرزدق جریر کا ہم عصر تھا۔ دونوں میں شدید معاصرانہ چشمک تھی۔ اسی معاصرانہ چشمک کے پیش نظر عربی شاعری اعلیٰ قدروں سے مالا مال ہو گئی۔ ۱۱۱ھ میں بمقام بصرہ اس کا انتقال ہوا۔(۶۰) فرزدق کے کچھ حمدیہ اشعار یہ ہیں):

سَلُوْا خَالِداً و لاَ اَکْرَمَ اللهُ خَالِداً ۔ حَتّٰی وُلِّیَتْ قَسْرٌ قُرَیْشاً تُدِیْنُھا (۶۱)

(خالد سے پوچھو اللہ نے خالد کو عزت نہیں دی۔ جس وقت قسر کو قریش پر فتح ہوئی تو قریش نے ان کی اتباع کی)۔

دَعَوْا یَسْتَخْلِفُ الرَّحْمَانُ خَیْرَھُمْ ۔ وَاللهُ یَسْمَعُ دَعْوٰی کُلِّ مَکْرُوْبٍ (۶۲)

(اللہ تعالیٰ کو پکارو تاکہ وہ ان کے مال کا جانشین بنادے اور اللہ ہر مصیبت زدہ کی پکار کو سنتا ہے)۔

جِفَافٍ اَجَفَّ اللهُ عَنْهُ سَحَابَه ۔ اَوْسَعَه' مِنْ کُلِّ سَافٍ وَ حَاصِبٍ (۶۳)

(خشک مقام کے بادلوں کو بھی اللہ خشک کردے اور اس خشک مقام کی سرسبز و شاداب اور بنجر وادیوں میں خشکی کو عام کردے)۔

اَذَلَّ بِهِ اللهُ الَّذِیْ ظَالِماً ۔ وَعَزَّبِهِ الْمَظْلُوْمَ اَشْتَدَّ جَانِبَه' (۶۴)

(اللہ نے اس کے توسط سے اس کو ذلیل کیا جو ظالم تھا اور اسی کے ذریعہ مظلوم کو عزت بخشی اور اس کا دل مضبوط ہوگیا)۔

جریر:

جریر یمامہ میں بمقام ستوانسا پیدا ہوا۔ اس کی پرداخت دیہات میں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اس کے یہاں فصاحت و بلاغت کی عمدہ مثالیں موجود ہیں۔ وہ نذرانوں اور عطیات کے حصول کے لئے بصرہ پہنچا، جہاں فرزدق کی شہرت و عظمت کا چرچا عروج پر تھا۔ یہ چیز جریر کو کب پسند آتی، اسے فرزدق سے حسد ہوگیا۔ اس کے بعد دونوں میں ہجو کا طویل سلسلہ رہا۔ بیک وقت اسی شاعر جریر کی ہجو بیان کرتے تھے لیکن وہ فرزدق اور اخطل کے علاوہ تمام شعراء پر غالب رہتا۔ ۱۱۱ھ میں اس کا انتقال ہوا۔ یمامہ میں اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔(۶۵)

اس کے دیوان میں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اَعْطَاکُمْ ۔ حُسْنَ الصَّنَائِعِ و الدَّسَائِعِ وَالْعُلیٰ

(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے تم کو اچھے پیشے، اچھے عطیات اور بلندیاں عطا کی ہیں)۔

اَللهُ اَعْطَاکُمْ مِنْ عِلْمِهِ بِکُمْ ۔ حُکْماً وَمَا بَعْدُ حُکْمِ اللهِ تَعْقِیْبُ (۶۶)

(اللہ نے تمہیں جانتے ہوئے اقتدار عطا کیا اور اللہ کے اقتدار کے پیچھے کوئی اقتدار نہیں ہے)۔

أللهُ فَضَّلَه واللهُ وَفَّقَه ۔ تَوْفِیْقَ یُوْسُفَ اِذْوَصَّاه یَعْقُوْبَ (۶۷)

(اللہ نے اسے فضیلت بخشی اور اللہ نے یوسف کی طرح اس کے معاملہ کو موافق بنایا جب اسے اس نے یعقوب کی وصیت کی)۔

ثِقِیْ بِاللهِ لَیْسَ لَه شَرِیْكٌ ۔ وَمِنْ عِنْدَ الْخَلِیْفَةِ بِالنَّجَاحِ (۶۸)

(اللہ پر بھروسا کرو اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور خلیفہ کے پاس سے کامیابی ہی ملے گی)۔

فَزَادَاللهُ مُلْکَکُمْ تَمَاماً ۔ مِنَ اللهِ الْکَرَامَةَ وَ الْمَزِیْدُ (۶۹)

(پس اللہ تمہارے اقتدار کو مکمل عروج عطا کرے کیونکہ اللہ کی ہی طرف سے رحمتوں کا نزول ہوتا اور خوب ہوتا ہے)۔

اَعُوذُ بِاللهِ الْعَزِیْزِ الْغَفَّارِ ۔ وَ بِالاِمَ مَا الْعَدْلُ غَیْرَا لْجَبَّارِ (۷۰)

(میں اس اللہ کی پناہ چاہتا ہوں جو طاقتور اور بخشنے والا ہے اور اس امام عادل کی پناہ چاہتا ہوں جو قہر و غضب والے نہیں ہیں)۔

أَللهُ أَعْطَاكَ فَاشْكُرْ فَضْلَ نِعْمَتِهِ ۔ أَعْطَاكَ مُلْكَ الَّتِي مَافَوْقَهَاشَرَفُ (۷۱)

(اللہ نے تم کو بہت کچھ دیا بس تم اس کی نعمت کے فضل کا شکریہ ادا کرو، اللہ نے تم کو وہ اقتدار عطا کیا جو تمام اقتدار و شرف سے بلند ہے)۔

عہدِ عباسی علم و ادب کی دنیا میں اپنی مثال آپ ہے۔ نثر اور شاعری میں عباسی عہد کی گرانقدر خدمات ہیں۔اسی عہد میں دنیا کے بہت سے علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے۔ عباسی عہد کے شعراء کے یہاں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جو حمد باری تعالیٰ کے ضمن میں آتے ہیں۔

ذوالرمہ:

ذوالرمہ ۶۹۶ھ میں پیدا ہوا، شعراء فحول (اساتذہ) کے دوسرے طبقہ سے اس کا تعلق ہے۔ ابوعمرو بن العلاء کا خیال ہے کہ شاعری امرءالقیس سے شروع ہو کر ذوالرمہ پر ختم ہوگئی۔ اس کا رنگ کالا تھا، وہ نہایت پستہ قد اور بد شکل تھا۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ غزلیات پر مبنی ہے۔ اس کے یہاں ٹیلوں پر رونا دھونا کثرت سے ملتا ہے۔ اس طرح کے مضامین میں اس کا اسلوب جاہلی شعراء سے قریب ہے۔ وہ دیہات میں رہتا، بصرہ اور یمامہ وہ اکثر آتا تھا۔ وہ تشبیہات میں ممتاز ہے۔ جریر کا خیال ہے کہ اگر وہ "مابال عنيك منها الماء ينسك" قصیدہ کے بعد شاعری نہ کرتا تو بھی شعراء میں سب سے عظیم تسلیم کر لیا جاتا۔ اسمعی کا خیال ہے کہ اگر ذوالرمہ سے میری ملاقات ہوتی تو میں اس سے کہتا کہ وہ اپنے بہت سے اشعار سے دستکش ہو جائے۔

ذوالرمہ کا ایک ضخیم دیوان ہے۔ ۷۳۵ء میں اصفہان میں اس کا انتقال ہوا۔ ایک قول کے مطابق اس کا انتقال بادیہ میں ہوا۔(۷۲)

إِذَا فَرَمَانِيَ اللهُ مِنْ حَيْثُ لاَأَرىٰ ۔ وَلاَزَالَ فِي أَرْضِيْ عَدْواً حَارِبَهِ (۷۳)

(اللہ نے مجھے ایسی جگہ سے مارا کہ میں دیکھ نہیں سکا اور وہ میرے وطن میں ایسا دشمن ثابت ہوا کہ جو مستقل وطن سے برسر پیکار رہا)۔

فَمَازِلْتُ أَدْعُوْ اللهَ فِي الدَّارِ طَامِعاً ۔ بِخَفْضِ النَّوىٰ حَتّٰى تَضَمَّنُهَا الْخَدِرُ (۷۴)

(میں مسلسل اللہ کو اس لالچ سے گھر میں یاد کرتا رہا تاکہ وہ مجھے آسودگی عطا کرے یہاں تک کہ تاریکی گھر پر چھا گئی)۔

لَنَا النَّاسُ أَعْطَانَاهُم اللهُ عُنْوَةً ۔ وَنَحْنُ لَه وَاللهُ أَعْلىٰ وَأَكْبَرُ (۷۵)

(یہ سارے لوگ ہمارے ہیں، اللہ نے انہیں ہمارا قیدی بنا کر عطا کیا اور ہم اس اللہ کے لئے ہیں جو سب سے بلند اور سب سے بڑا ہے)۔

فَلَمْ أَقْذِفْ لِمُوْمِنَةٍ حِصَانٍ ۔ بِحَمْدِ اللهِ موجبه عُضَالاً (۷۶)

(اللہ کا شکر ہے کہ میں نے کسی پاکباز مومنہ پر الزام نہیں لگایا کہ جو اس کے لئے ذلت و رسوائی کا سبب بن جائے)۔

بشار بن بُرد:

بشار بن برد بصرہ کے مقام پر ۱۴۷ھ میں پیدا ہوا۔ وہ بصرہ کے مضافات میں جاتا اور وہاں کے لوگوں سے ملنے

کا بڑا شوقین تھا۔ جس کا اس کی زبان پر اچھا اثر پڑا۔ جوانی ہی میں اس کی زبان شستہ و شگفتہ ہو گئی۔ حصولِ معاش کے لئے خلفاء کی مدح سرائی کرتا۔ اس کی شاعری کا ایک نقص یہ ہے کہ وہ عورتوں سے چھیڑ چھاڑ کا ذکر کرتا اور ان کی عصمت و حرمت پر حملہ کرتا۔ لوگوں کی شکایت پر خلیفہ مہدی نے اس کو تنبیہ کی، لیکن وہ اپنی حرکت سے باز نہ آیا تو خلیفہ نے اسے اس قدر کوڑے لگوائے کہ ۷۸۴ء میں وہ اس دنیا سے چل بسا۔(۷۷) اس کے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَدا عَرَضْنَ لِیْ وَاللہُ دُونِیْ • اَعُوْذُ بِاللہِ اِذْ عَرَضَ الْبَلاءُ (۷۸)

(انہوں نے میری بربادی کا سامان مہیا کیا۔ میرے علاوہ میرا اللہ ہے، میں اسی کی پناہ چاہتا ہوں جب کوئی مصیبت آتی ہے)۔

وَرَاجَعْتُ نَفْسِیْ حَجَاهَا عَقْباً • فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَهْبَا (۷۹)

(میں نے اپنے نفس کو دیکھا کہ اس کی پناہ گاہ بالکل لبِ ساحل ہے۔ میں اس اللہ کا شکر گزار ہوں جس نے اسے پیدا کیا)۔

فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ لَاَسیاعف بالھو • وَلاَ اَنْتَهِیْ بِمُكْتَئِبِه (۸۰)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں۔ میں کھیل سے اپنی ضرورت پوری نہیں کرتا اور نہ ہی اس سے بالکل بیزاری ہے)۔

اُخْفِیْ لَه الرَّحْمٰنُ یَعْلَمُه • حُباً یُوْرِقُنِیْ غَوَارِبُه (۸۱)

(جس بات کو اللہ سے پوشیدہ رکھا گیا وہ اسے جانتا ہے۔ وہ پوشیدہ شئے ایک ایسی محبت ہے جس کی بلند موجوں نے میری نیند کو اچاٹ دیا ہے)۔

اَعْطَاهُمُ اللہُ مَالَمْ یُعْطِ غَیْرَهُمْ • فَهُمْ مُلُوْكٌ لِاَعْدَاءِ النَّهْیِ وَرُكُبُ (۸۲)

(اللہ نے انہیں وہ کچھ عطا کیا جو اور کوئی انہیں عطا نہیں کر سکتا۔ پس وہ سواری کرنے والے بادشاہ ہیں روکنے والے دشمنوں کے لئے)۔

لَمْ یَكُنْ لِیْ رَبٌّ هوا اللہُ یَا عَبْدُ • فَمَا لِیْ اِتَّخَذتُ وَجْهَكَ رَبّاً (۸۳)

(اے بندے! اللہ کے علاوہ میرا کوئی رب نہیں ہے۔ تو مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو رب بناؤں)۔

ابوالعتاہیہ:

ابوالعتاہیہ "عین التمر" نامی گاؤں میں ۷۴۸ء میں پیدا ہوا۔ کمہار کا پیشہ اس کے خاندان میں چلا آرہا تھا۔ اسی پیشہ کو سیکھتے ہوئے اس کی پرورش ہوئی۔ اسی میں وہ شعر بھی کہتا۔ عوام اس کے آوے کے پاس جمع ہوتے اور اس کے اشعار نقل کر کے لے جاتے۔ ایک وقت وہ آیا کہ وہ شعراء کا امام اور خلفاء کی مجالس کی زینت بن گیا۔ خلیفہ مہدی کے دربار میں اسے عزت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ ہارون رشید کا زمانہ آتے ہی اس کے رجحانات میں کافی تبدیلی آگئی۔ اب اس نے اپنی شاعری کا رخ زہد و ورع کی طرف موڑ دیا۔ ہارون رشید نے اسے اپنا خصوصی مصاحب بنایا۔ ۸۲۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔(۸۴) ابوالعتاہیہ کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں اور اشعار ہیں جن سے حمدِ باری تعالیٰ کی پوری پوری عکاسی ہوتی ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ یَقْضِیْ مَایَشَاءُ وَلاَ • یَقْضِیْ عَلَیْهِ وَ مَا لِلْخَلْقِ شَاوُوْا (۸۵)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اس پر کسی کی نہیں چلتی اور مخلوق اپنی من مانی نہیں کر سکتے)۔

اَسْتَغْفِرُ اللہَ مِنْ ذَنْبِیْ وَ مِنْ سَرَفِیْ • اِلَیْ وَاِنْ كُنْتُ مَسْتُوْراً لِخَطَاءٍ (۸۶)

(میں ہر ممکن اپنی غلطیوں اور فضول خرچیوں کی اللہ سے معافی چاہتا ہوں، گرچہ میں پاکدامن ہی کیوں نہ ہوں)۔

نَقَلَ امْرءٌ تِلقَاءَ لِلّٰهِ شَاكِراً • وَقَلَّ أمْرءٌ يَرضىٰ له يَقْضَاءُ

(آدمی اللہ کی رضا کے لئے اس کا شکر ادا کرتے ہوئے نکلا اور کم لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے فیصلوں پر خوش ہوں)۔

وَ لِلّٰهِ نَعْمَاءُ عَلَيْنَا عَظِيْمَةٌ • وَ لِلّٰهِ اِحْسَانٌ وَفَضْلٌ عَطَاءُ (۸۷)

(اللہ نے ہم پر بڑی عظیم نعمتیں اتاری ہیں اور ان کے لئے احسان اور عطیات کا فضل ہے)۔

ابوالعتاہیہ کی بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن کا تعلق حمد سے ہے، لیکن یہاں اس طرح کی صرف تین نظموں کو نقل کیا جارہاہے۔ بقیہ نظموں کا صرف عنوان دیں گے تاکہ شائقینِ مطالعہ کی بآسانی وہاں تک رسائی ہو سکے۔ نظم "جل ربی و تعالیٰ" میں حمدِ الٰہی ملاحظہ کریں:

جَلَّ رَبُّ اَحَاط بِالْاَشْيَاءِ • وَاَحَدٌ مَاجِدُهٗ بِغَيرِ خَفَاءِ

(اللہ رب العزت جلیل القدر ہے، سب کچھ اس کی دسترس میں ہے۔ وہ تنہا ہے، لائق تعریف ہے اور عیاں ہے)۔

جَلَّ عَنْ مُشبِهٍ له وَ نَظِيْرٍ • وَ تَعَالىٰ حَقاً عَلَى القُرْنَاءِ

(اللہ تعالیٰ تمام مشابہتوں اور مثالوں سے بالاتر ہے اور تمام قوموں پر اسے حقیقتاً برتری حاصل ہے)۔

عَالِمُ السَّرَّاءِ كَاشِفُ الضَّرَّاءِ يَعْفُوْ • عَنْ قُبْحِ الْاَفْعَالِ يَوْمَ الْجَزَاءِ

(وہ خوشیوں کو جاننے والا اور مصائب کو زائل کرنے والا ہے، قیامت کے روز برے افعال کو معاف کرنے والا ہے)۔

مَا عَلىٰ بَابِهٖ حِجَابٌ والكِنْ • هُوَ مِنْ خَلْقِهٖ سَمِيْعُ الدُّعَاءِ

(اس کے دروازہ پر کوئی پردہ نہیں ہے اور وہ اپنے مخلوق کی دعاؤں کو سننے والا ہے)۔

لَذِّبِهٖ اَيُّهَا الغَفُوْلُ وَبَادِرْ • تَخُصُّ مِنْ فضلِهٖ نَبِيْلَ العَطَاء (۸۸)

(اے لاپروا اس سے فائدہ اٹھاؤ اور اس کی طرف بڑھنے میں سبقت لے جاؤ کیونکہ بہت زیادہ بخشش اس کے فضل میں سے مخصوص کردی گئی ہے)۔

دوسری نظم "ذنوب علی آثار ذنوب" کے کچھ اشعار میں حمد الٰہی کا یہ رنگ ہے:

اِذَا مَاخَلَوْتَ الدَّهْرَ يَوْماً فَلاَ تَقُلْ • خَلَوْتُ وَالكِنْ قُلْ عَلَيَّ رَقِيْبُ

(جب کبھی تم زمانہ سے الگ ہو جاؤ تو ہرگز یہ نہ کہو کہ الگ ہوگیا، بلکہ یہ کہو کہ میرے اوپر ایک نگراں ہیں)۔

وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللهَ يَغْفُلُ مَامَضىٰ • وَلاَ اَنْ يَخْضىٰ عَلَيْهِ يَغِيْبُ

(اور یہ ہرگز گمان نہ کرو کہ اللہ گذری ہوئی چیزوں سے غافل ہے اور نہ ہی غائب ہونے والی اشیاء اس سے پوشیدہ ہیں)۔

لَهُوْنَا لَعُمْرُ اللهِ حَتّٰى تَتَابَعَتْ • ذُنُوْبٌ عَلىٰ آثَارِ هِنَّ ذُنُوْبٌ

(اللہ کی عبادت ہی میں ہماری دلچسپی ہے۔ حال یہ ہے کہ گناہ پر گناہ ہوتے چلے جا رہے ہیں)۔

فَيَالَيتَ اَنَّ اللهَ يَغْفِرُ مامضىٰ • وَيَا ذَنُ فِي تَوْبَتِنَا فَنَتُوْبُ (۸۹)

(اے کاش کہ اللہ ہمارے پچھلے گناہوں کو معاف کر دیتا اور ہمیں توبہ کی اجازت دیتا اور ہم اس کے سامنے سرفگندہ ہو جاتے)۔

تیسری نظم "اصلح نفسک" کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دنیا کو دیکھنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے شکر ادا کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ ذرہ ذرہ متقاضی ہے کہ صرف اللہ کی عبادت کی جائے اور اسی کی حمد بیان کی جائے۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ اِمَا اَرَاكَ تَتُوْبُ ۔ والرَّاْسُ مِنْكَ بِشَيْبَةٍ مَخْضُوْبُ

(تمام پاکیاں اللہ کے لئے ہیں۔ میں تم کو دیکھ رہا ہوں کہ تم توبہ کر رہے ہو، بڑھاپے کی وجہ سے تمہارا سر خضاب زدہ ہے)۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ! ذُو الْجَلَالِ اَمَاتَرِىٰ ۔ نُوَّابُ الزَّمَانِ عَلَيْكَ كَيْفَ تَتُوْبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر، وہ ذوالجلال ہے، کیا تو نے دیکھا نہیں کہ زمانہ کی مصیبت تم پر کیسے آتی ہے)؟

سُبْحَانَ رَبِّكَ اِكَيْفَ يَغْلُبُ الْهَوىٰ ۔ سُبْحَانَه اَنُّ الْهَوىٰ لَغَلُوْبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کیسے وہ خواہشات پر قابو پا گیا۔ میں اس کی پاکی بیان کرتا ہوں، بے شک خواہشات مغلوب ہو کر رہیں گی)۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ اِماتزالُ فِيْكَ عَنْ ۔ اِصْلَاحِ نَفْسِكَ فَتْرَةٌ وَنَكُوْبُ

(پاکیاں تمہارے رب کے لئے ہیں۔ تمہاری اصلاح میں ایک لمحہ کے لئے بھی نہ غفلت ہو اور نہ لاپرواہی)۔

سُبْحَان رَبِّكَ ! كَيْفَ يَلتَذُّ اَمْرَءٌ ۔ بِالْعَيْشِ وَهُوَ بِنَفْسِهِ مَطْلُوْبُ (۹۰)

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کس طرح آدمی اپنی زندگی سے لطف اندوز ہوتا ہے اور یہی اس کا ماحصل ہے)۔

ابوالعتاہیہ کی نظموں کا آغاز بالعموم حمدِ باری تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ اس کی شاعری میں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔ جس سے اللہ کی مختلف صفتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابوالعتاہیہ کی حمدیہ شاعری کا استقصاء تو یہاں ممکن نہیں، البتہ اس طرح کی نظموں کے عنادین پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

(۱) تبارك رب دائم السيب (۹۱)، (۲) الله يعطى بلاحساب (۹۲)، (۳) من تراب الىٰ تراب (۹۳)، (٤) يانفس توبى (۹٤)، (۵) العز تقوى الله (۹۵)، (٦) كل عائد الى الله (۹٦)، (۷) سبحانه و تعالىٰ، (۹۷) (۸) لك الحمد يا ذا العرش (۹۸)، (۹) كل يزول و كل يَبِيهُ (۹۹)، (۱۰) توكل على الله (۱۰۰)، (۱۱) يا رشيد ارشدنى (۱۰۱)، (۱۲) الله يقضى و يقدر (۱۰۲)، (۱۳) حسبى قضاء الله (۱۰۳)، (۱٤) تبارك الله (۱۰٤)، (۱۵) الحمد لله على كل حال (۱۰۵)، (۱٦) كل شى ماسوا الله زائل (۱۰٦)، (۱۷) الله حليم كريم رحيم (۱۰۷)، (۱۸) الله لايبلى له سلطان (۱۰۸).

امام شافعی:

امام شافعی کا تعلق قریش سے ہے۔ ان کا شمار ائمہ اربعہ میں ہوتا ہے۔ ۷۶۷ء میں فلسطینی علاقہ غزہ میں پیدا ہوئے اور دو سال کی عمر میں مکہ گئے۔ دو بار بغداد کی زیارت کی۔ ۸۲۰ء میں قاہرہ میں ان کا انتقال ہوا اور وہیں دفن ہوئے۔ مبرد کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ادب، شاعری، فقہ اور علم قرأت میں اپنے عہد کے تمام لوگوں میں سے منفرد تھے۔ انہوں نے شاعری، زبان اور ایامِ عرب پر دسترس حاصل کرنے کے بعد فقہ اور علم حدیث پر توجہ دی۔ بیس سال کی عمر میں فتوے دینے شروع کر دیے۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف اور صاحبِ دیوان

شاعر ہیں۔(۱۰۹) ان کے یہاں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ایک نظم "الله لارب غیره" سے حمد کا تاثر ابھرتا ہے۔ اس کا آغاز اس طرح ہے:

شَهِدْتُ بِاَنَّ اللهُ لَارَبَّ غَيْرَهُ ۰ وَ اَشْهَدُ اَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَ اَخْلَصُ (۱۱۰)

(مجھے یقین ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی رب نہیں ہے اور یہ بھی یقین ہے کہ بعث بعد الموت برحق اور سچ ہے)

ایک دوسری نظم "توکلت علی الله" ہے۔ اس میں بھی مختلف انداز سے اللہ کی تعریف کی گئی ہے:

تَوَكَّلْتُ فِيْ رِزْقِيْ عَلَىٰ اللهِ خَالِقِيْ ۰ وَاَيْقَنْتُ اَنَّ اللهَ لَا شَكَّ رَازِقِيْ

(مجھے اپنے رزق کے سلسلے میں اللہ پر پورا اعتماد ہے، وہی میرا خالق ہے اور مجھے اس میں شک نہیں کہ اللہ میرا رازق ہے)۔

وَمَايَكُ مِنْ رِزْقٍ فَلَيْسَ يَفُوْتَنِي ۰ وَلَوْ كَانَ فِي قَاعِ الْبَحْرِ الْعَوَامِقِ

(اور میرے حصے کا رزق مجھ سے فوت نہیں ہوتا ہے، گرچہ وہ گہرے سمندر کی تہہ میں ہو)۔

سَيَاتِيْ بِهِ اللهُ الْعَظِيْمُ بِفَضْلِهِ ۰ وَلَولَمْ يَكُنْ مِنِّيْ اللِّسَانُ بِنَاطِقِ

(عنقریب خدائے برتر اپنے فضل سے اس کو لے آئے گا۔ گرچہ میرے پاس بولنے والی زبان نہ ہو)۔

فَفِي اَیِّ شَيْئٍ تَذْهَبُ النَّفْسُ حَسْرَةً ۰ وَقَدْ قَسَّمَ الرَّحْمٰنُ رِزْقَ الْخَلَائِقِ (۱۱۱)

(انسان کو کس چیز کے متعلق افسوس ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے رزق کو تقسیم کر دیا ہے)۔

ابو تمام:

ابو تمام دمشق میں بمقام جاسم ۸۰۴ء میں پیدا ہوا پھر دمشق منتقل ہو گیا۔ وہاں پر جوان ہونے کے بعد مصر چلا گیا۔ تلاش معاش میں وہاں کی ایک مسجد میں پانی بھرنا شروع کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اشعار حفظ کرتا اور مختلف شعراء کی نقل اتارتا رہا۔ چنانچہ ایک وقت وہ آیا کہ وہ اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کر لیا گیا۔ وہ امراء کی تعریفیں کر کے نذرانے وصول کرتا۔ "اَلْحَماسة" اور "فحول الشعراء" بھی اس کا ایک گرانقدر کارنامہ ہے، جس میں اس نے جاہلی اور اسلامی عہد کی شاعری کو جمع کیا ہے(۱۱۲) ابو تمام کے حمدیہ اشعار ملاحظہ کریں:

رَمىٰ بِكَ اللهُ بُرْجَيْهَا فَهَدَمها ۰ وَلَوْرَمىٰ بِكَ غَيْرُ اللهِ لَمْ يُصِبْ (۱۱۳)

(اللہ نے تمہارے ذریعہ اس کے دونوں برج کو مارا۔ پس اس نے اسے گرا دیا اور اگر تمہارے ذریعہ غیر اللہ مارتا تو نہ پہنچتا)۔

لَمْ يُلْبِسِ اللهُ نُوْحاً فَضْلَ نِعْمَتِهِ ۰ اَلاَلَمابته من شکره نوح (۱۱٤)

(اللہ نے نوحؑ کو اس وقت تک اپنے فضل سے نہیں نوازا جب تک انہوں نے اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے اس کی دعوت کو عام نہ کیا)۔

مَنْ كَانَ اَحْمَدُ مُرْتعاً اذْمَةً ۰ فاللهُ اَحْمَدُ ثُمَّ اَحْمَدُ اَحْمَدا (۱۱۵)

(کون سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے، کون آسودہ کرنے والا اور صاحبِ شان ہے پس اللہ ہی سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے)۔

يُهَنِّيُ الرَّعِيَةَ اَنَّ اللهَ مُقْتَدِراً ۰ اعطاهُمْ بِاَبی اِسْحَاقَ مَاسَاَلُوْا (۱۱٦)

(وہ رعیت کو مبارکباد دیتا ہے کہ اللہ تمام چیزوں پر قادر ہے، اسی نے ان کو ابواسحاق کے ذریعہ تمام چیزیں عطا کیں)۔

بحتری:

بحتری ۲۰۶ھ میں منبج کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ خالص عربی النسل تھا۔ دیہات میں پرورش پانے کی وجہ سے اس کی فصاحت و بلاغت کو چار چاند لگ گئے۔ بعد ازیں بغداد جا کر ابو تمام کا شاگرد بن گیا۔ ابو تمام اسے شعر و شاعری کی دنیا میں اعلیٰ مقام پر فائز کرنے کی غرض سے اس کے اشعار کی اصلاح کرتا رہا اور اس کے متعلق پیش گوئی کی کہ میرے بعد تم شاعری کے امام تسلیم کئے جاؤ گے۔ عراق میں وہ عباسی خلیفہ متوکل اور اس کے وزیر فتح بن خاقان کا خدمت گار رہا۔ خلیفہ کے قتل کے بعد منبج واپس آ گیا جہاں ۲۸۴ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔(۱۱۷) اس کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں جن سے کسی قدر اللہ کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے:

لَوْلاَ فِعَالُهُمْ وَاللهُ كَرَّمَه ، لَمَاتَ ذِكْرُ الْمَعَانِىْ آخِرَ الْاَبَدِىْ (۱۱۸)

(اگر ان کے کارنامے نہ ہوتے تو بلندیوں کے چرچے ختم ہو جاتے کیونکہ اللہ نے ہی انہیں عزت بخشی تھی)۔

وَلِمَا ذَا تَتَبعُ النَّفْسُ شَيْئاً ، يَجْعَلُ اللهُ اَلْفِرْدَوْسَ مِنْهُ بَوَاءً (۱۱۹)

(نفس کیوں کسی چیز کی پیروی کرتا ہے جبکہ اللہ نے اس سے فردوس کا وعدہ کر لیا ہے)۔

فَهُمْ قَوْمٌ تَبعٌ خَيْرُ قَوْمٍ ، لَهُمُ اللهُ بِالْفِخَارِ شَهِيْدا (۱۲۰)

(وہ فرمانبردار قوم سب سے اچھی قوم ہے، اللہ ان کی عظمت کا گواہ ہے)۔

أَنْتَ أَمِيْنُ اللهِ فِى الْمَوْضَعِ الَّذِىْ ، أَبِىْ اللهُ أَلاَ يَسْمُو اِلىٰ قَدْرِهٖ قُدرٌ (۱۲۱)

(تم اللہ کی پناہ میں ایک ایسی جگہ ہو جہاں اللہ نے انکار کر دیا ہے کہ کوئی فیصلہ اس کے فیصلہ کے سامنے نہیں آ سکتا)۔

عَلىٰ اللهِ اِتْمَامُ الْمُنىٰ مِنْكَ كُلُّهَا ، لَنَاو عَلَيْنَا الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالشُّكْرُ (۱۲۲)

(تمہاری تمام خواہشات کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے والا اللہ ہے، ہمارا فرض یہ ہے کہ اس کا شکر اور اس کی تعریف کریں)۔

ابن رومی:

ابن رومی بغداد میں ۲۲۱ھ میں پیدا ہوا۔ علم و ادب کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد شاعری کا آغاز کیا۔ وہ حکام اور امراء کی تعریفیں کر کے وظائف حاصل کرتا۔ ابن رومی پہننے اور کھانے کا بہت شوقین تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان چیزوں کا ذکر اس کے یہاں کثرت سے ملتا ہے۔ اسے بدفالی پر پختہ یقین تھا۔ اس طرح کے بہت سے قصے اس سے وابستہ ہیں۔ امراء و حکام اس کی ہجویہ شاعری سے خائف رہتے۔ اسی خوف کے پیش نظر معتضد کے وزیر ابوالحسن قاسم بن عبداللہ نے اس کے کھانے میں زہر ملا دیا جو اس کے لئے جان لیوا ثابت ہوا اور ۲۷۴ھ میں وہ دار فانی سے کوچ کر گیا۔(۱۲۳) ابن رومی کے یہاں کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن کا تعلق براہ راست حمد باری تعالیٰ سے ہے:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ مِنْ فَضْلِهٖ ، انا رزقنا فيك حسنَ الْمُنْقَلِبِ

(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے جس کے فضل سے ہمیں رزق عطا کیا گیا۔ تمہارے اندر اچھی عادات پیدا ہوئیں)۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ صَرَّفَ الْمُرْدِیْ ۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ کَشَفَ الْکُرْبَ (۱۲۴)

(ساری حمد اللہ کے لئے ہے جس نے ہلاک ہونے والے کو بچا لیا اور اللہ ہی کے لئے تمام حمد ہے جس نے تکلیف کا ازالہ کیا)۔

ابن رومی کا ایک قصیدہ ابو محمد الحسن بن عبید اللہ بن سلمان سے متعلق ہے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جن کا تعلق حمدِ باری تعالیٰ سے ہے:

اَحْمُدُ اللہَ نِیَّۃً وَثَنَاءً ۔ غُدْوَۃً بَلْ عَشِیَّۃً بَلْ مَسَاءً

(میں نیت کر کے اللہ کی حمد بیان کرتا ہوں۔ طلوع فجر کے بعد بلکہ صبح و شام اس کی ثنا کرتا ہوں)۔

بَلْ جَمِیْعاً وَ بَیْنَ ذٰلِکَ حَمْداً ۔ اَبَدِیّاً یُطْبِقُ الْاَنَاءَ

(بلکہ ہر وقت خدا کی حمد کرتا ہوں، اللہ کی مستقل حمد برتن کو بھر دیتی ہے)۔

عَظُمَتْ تِلْکُمْ الْاَیَادِیْ وَجَلَّتْ ۔ فَاذْکُرُ اللہَ وَاتْرُکِ الْاَشْیَاءَ (۱۲۵)

(وہ ہاتھ تو عظیم اور برتر ہیں، پس اللہ کا ذکر کرو اور تمام چیزوں کو ترک کر دو)۔

اسی قصیدہ کے کچھ اور اشعار حمد باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

رَبِّ فَاجْعَلْهُ لِیْ صُبُوْحاً وَ قِیْلاً ۔ وَغَبُوقاً وَمَا اَسَائَتُ الْغَذَاءَ

(اے میرے رب! اسے (کیلا) صبح، دوپہر اور شام کی میری غذا بنا دے اور میں غذا کو خراب نہ کروں)۔

یَشْهَدُ اللہُ اَنَّه لَطَعَامٌ ۔ جُرْهِیٌ یُمَاثِلُ الْحَسْنَاءَ

(اللہ شاہد ہے کہ کیلا ایک کھانا ہے جس کا تعلق جرہم سے ہے، یہ حسینوں کے مشابہ ہے)۔

ابن رومی کی ایک نظم "فی الزُّھد" کا تعلق بھی حمد سے ہے:

جَعَلَ اللہَ مَهْرَباً ۔ وَامْتَطٰی اللَّیْلَ مَرْکَبَا

(اس نے اللہ کو منزل مقصود قرار دیا اور رات کو سوار ہونے کی جگہ قرار دیا (ذکر خداندی کے لئے)۔

خَادِمٌ کَانَ مُرَّۃً ۔ مسرفاً ثُمَّ أَعْتَبَا

(اللہ کے خادم نے دنیاوی لذتوں کو اپنے لئے بالکل کڑوی قرار دیا، پھر اللہ کی رضا کے لئے اللہ کی طرف لوٹا)۔

رَاکِعاً سَاجِداً لَه ۔ لَیْسَ یَالُوْ تَقَرُّبا

(اللہ کے لئے رکوع و سجدہ کرنے والا ہے۔ وہ تقرب حاصل کرنے میں کوتاہی نہیں کرتا)۔

فرض الخوف دَمْعَۃً ۔ لثری الارض مشربا

(خوفِ الٰہی کی وجہ سے اس کے آنسو جاری ہوگئے جن سے زمین سیراب ہوگئی)۔

لَوْتَرَاہ اِذَا دَعَا ۔ یَا مَلِیْکاً مُحَجَّبا

(اگر تم اسے دیکھتے جب کہ اس نے یہ آواز لگائی کہ اے چھپے ہوئے بادشاہ!)

أَعْفُ عَنِّیْ فَقَدرَکِبْتُ ۔ مِنَ الْاَمْرِ مُعْطِیاً

(تو مجھے معاف کر دے، میں تمہارے حکموں کی فرمانبرداری کرنے والا ہوں)۔

كَسُبَتْنِيْ جَرَائِمِيْ ۔ مَكْسَباً سَاءَ مَكْسَباً

(میرے گناہوں نے مجھے گھیر لیا ہے اور یہ گھراؤ کس قدر برا ہے!)

ثُمَّ يَهْتَزُّ كَالقَضْبِ ... اذا هَبَّتْ الصَّبا

(جب باد صبا چلتی ہے تو وہ نباتات کی طرح لہلہاتا ہے)۔

أَمِنَ الْخَوْفَ عِنْدَهَا ۔ ظَنُّه أن يُحْيِيا(۱۲۶)

(وہ اس کے پاس خوف سے مامون ہو گیا یہ خیال درست نہیں ہے)۔

ابن المعتز:

ابن المعتز ایک شاہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ آسودہ ماحول میں پروان چڑھا، جس کی وجہ سے وہ نہایت رقیق الحس اور لطیف ذہن کا مالک بن گیا تھا۔ ادبی مجلسوں اور لہو ولعب نے اسے خلافت و سیاست سے دور رکھا۔ پھر بھی چوبیس گھنٹے کے لئے خلیفہ بن ہی گیا۔ لیکن مقتدر کے حامیوں نے اس کی حکومت تسلیم نہ کی تو وہ خلافت سے دستبردار ہو گیا اور خلیفہ جصاص جوہری کے گھر جا چھپا۔ لیکن مقتدر کے ایک حامی نے گھر میں گھس کر جان لے لی۔ (۱۲۷) اس کے حمدیہ شعر ملاحظہ کریں:

نَطَقَ اللِّنَامُ فَمَنْ يَقُوْلُ وَمَنْ ۔ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ يَارَبِّ (۱۲۸)

(کم ظرف کہتے ہیں کہ کون کہہ رہا ہے کون؟ اے میرے رب! میں تیری پاکی بیان کرتا ہوں)۔

صُوْرَةُ اللهِ صُوْرَةَ عَجباً ۔ انُ قِيْلَ كَالغُصْنِ فِيْ النِّقَاالتفت (۱۲۹)

(اللہ کی صورت کس قدر عجیب خوب صورت ہے، اگر اس کی مثال بھری شاخ سے دی جائے تو مناسب نہیں ہے)۔

لاتخلنا صحة من أن تنعمها ۔ أوفَاتَّقِ الله واعمل صالحاً وتب (۱۳۰)

(ہم نے صحت کو خوشگوار اس لئے بنایا ہے کہ وہ ہمیں پریشان نہ کرے، اللہ سے ڈرو، نیک عمل کرو اور توبہ کرو)۔

ابن المعتز کی ایک نظم "لله مايشاء" ہے جو صرف دو اشعار پر مشتمل ہے اور یہ دونوں شعر حمد باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

لِلّٰهِ مَا يَشاءُ، قَدْ سَبَقَ القَضَاءُ ۔ مَعَ التُّرابِ حَيٌّ لَيْسَ لَه بَقَاءُ

(اللہ کے لئے وہی ہے جو وہ چاہتا ہے، یقیناً فیصلہ ہو چکا ہے، انسان مٹی کے ساتھ زندہ ہے لیکن اس کے لئے دوام نہیں ہے)۔

تَاكُلُه الرَّزايا وَالصُّبْحُ وَالمَسَاءُ ۔ ضَاقَ عَلَيْكَ حَتْمًا وَاتَّسَعَ الْفَضَاءُ (۱۳۱)

(مصائب اسے کھا رہے ہیں اور یہ صبح و شام یقیناً تمہارے لئے دشوار ہے جبکہ فضاء وسیع ہے)۔

المتنبی:

متنبی ۳۰۳ھ میں کوفہ میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے والد کے ساتھ شام گیا جہاں مختلف علوم وفنون میں مہارت حاصل

کی اور تھوڑے ہی عرصہ میں علوم و لغت کا ماہر بن گیا۔ بچپن ہی سے اسے قیادت و سیادت کا شوق تھا۔ اس نے ایک بار لوگوں کو اپنی خلافت کے لئے ابھارا تھا۔ عمر کے آخری ایام میں اس نے نبوت کا بھی دعویٰ کیا۔ لیکن اسے کامیابی نہیں ملی۔ کچھ دنوں بعد گورنر ابوالعشائر کے توسط سے اسے شامی حکمران سیف الدولہ کا قرب حاصل ہوا۔ لیکن کچھ اَن بَن ہو جانے کی وجہ سے ۳۴۶ھ میں مصر چلا گیا اور شیراز میں عضد الدولہ نے اسے مار ڈالنے کو کہا۔ جنگ شروع ہوئی تو متنبّی کمزور سمجھ کر بھاگنے پر آمادہ ہو گیا، لیکن اس کے غلام نے کہا کہ کہیں آپ بھگوڑے نہ کہلائیں جبکہ آپ نے شعر میں یہ دعویٰ کیا ہے:

أَلخَيلُ وَالبِغَالُ وَالبَيْدَاءُ تَعرِفُنِيْ • والسَّيفُ وَالرُّمحُ وَالقِرطَاسُ وَالقَلَمْ

(گھوڑے، خچر اور میدانِ جنگ مجھے پہچانتے ہیں اور تلوار، نیزے اور کاغذ و قلم بھی مجھ کو جانتے ہیں)۔

یہ سنتے ہی اس کی غیرت و حمیت جاگ اٹھی اور آخری وقت تک لڑتا رہا۔ ۳۵۴ھ میں وہ اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔(۱۳۲) حمد سے متعلق اس کے کچھ اشعار یہ ہیں:

فَقَدْ تَيَقَّنَ أَنَّ الحَقَّ فِي يَدِهِ • وَقَدْ وَثِقْنَ بِأَنَّ اللهَ نَاصِرُه (۱۳۳)

(اسے پورا یقین ہے کہ حق اللہ کے ہاتھ میں ہے اور انہیں پورا اعتماد ہے کہ اللہ اس کا مددگار ہے)۔

تَرىٰ الْقَمرَ الْاَرْضِيَّ وَالْمَلكَ الَّذِيْ • لَه الْمُلْكُ بَعْدَ اللهِ وَالْمَجدُ وَالذِكْرُ (۱۳۴)

(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو مشرف کیا جب تم کو انسان بنایا)۔

قَدْ شَرَّفَ اللهُ أرْضاً انت ساكِنُها

وَشَرَّفَ الناسُ اذ سَوَّاكَ أنْساناً (۱۳۵)

(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو مشرف کیا جب تم کو انسان بنایا)۔

ابو فراس:

ابو فراس ۳۲۰ء میں منبج کے مقام پر پیدا ہوا۔ یہ سیف الدولہ کا چچازاد بھائی تھا۔ خوشحال ماحول میں اس کی پرورش ہوئی۔ وہ قلم کے ساتھ ساتھ تلوار کا بھی دھنی تھا۔ سیف الدولہ ہر وقت اسے اپنے ساتھ رکھتا۔ جنگ سے متعلق اس کے اشعار نہایت معنی خیز ہیں۔ ایک جنگ میں رومیوں نے اسے قید کر لیا۔ جب رہا ہو کر وہ آیا تو سیف الدولہ اس دنیا سے جا چکا تھا۔ اس کا بیٹا ابو المعالی تخت نشین ہوا۔ اس سے ابو فراس نے حمص کا علاقہ مانگا لیکن اس نے دینے سے انکار کر دیا، جس کی وجہ سے جنگ ہوئی اور وہ جنگ میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ (۱۳۶) حمد سے متعلق اس کے اشعار یہ ہیں:

فَزَادَه رَبُّه عُذَارًا تَمَّ بِهِ الْحُسْنَ وَالْبَهَاءَ • كَذَالِكَ اللهُ كُلَّ وَقْتٍ يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۱۳۷)

(اللہ نے اس کے اندر حیا کا اضافہ کیا اور اسے حسن و خوبصورتی سے نوازا۔ چنانچہ ایسے ہی اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے اندر اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کرتا رہتا ہے)۔

لِلّٰهِ بردما اشد • وَمَنْظرمَا كَانَ أعْجَبُ (۱۳۸)

(اللہ کا حق کس قدر مستحکم ہے اور اس کے مناظر کس قدر حسین و جمیل ہیں)۔

هُمْ يُطْفِئُوْنَ الْمَجْدَ وَاللهُ مُوقِدٌ • وَكَمْ يَنْقُصُوْنَ الْفَضْلَ وَاللهُ وَاهِبٌ (١٣٩)

(وہ مجد کو بجھانے والے ہیں اور اللہ روشن کرنیوالا ہے اور کتنے ہی فضل کو کم کرنے والے ہیں اور اللہ دینے والا ہے)۔

وَهَلْ لِقَضَاءِ اللهِ فِي النَّاسِ غَالِبٌ • وَهَلْ مِنْ قَضَاءِ اللهِ فِي النَّاسِ هَارِبُ (١٤٠)

(کیااللہ کا فصلہ لوگوں پر غالب نہیں ہے، اور کیااللہ کے فیصلے سے لوگوں میں سے کوئی بھاگنے والا ہے)

فَاِنَّ جَلَّ هٰذَا الْاَمْرُ فَا للهُ فَوْقَه • وَاِنْ عَظُمَ الْمَطْلُوْبُ فَاللهُ اَعْظَمُ (١٤١)

(یقیناًیہ معاملہ عظیم ہے لیکن اللہ اس سے بھی بلند ہے۔ اگر شئ مطلوب عظیم ہے تو اللہ اس سے بھی عظیم تر ہے)۔

شریف مرتضیٰ:

شریف مرتضیٰ حضرت حسین بن علی بن ابی طالب کے پوتوں میں سے ہیں۔ علم کلام اورادب وشعر پر ان کی نظر گہری تھی۔ وہ نظریہ اعتزال اور شیعیت کے حامل تھے۔ ۹۶۶ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں پر ۱۰۴۴ء میں انتقال ہوا۔ وہ کئی ادبی کتابوں کے مصنف ہیں۔ بہت سے مصنفین کا خیال ہے کہ نہج البلاغہ کے مرتب وہی ہیں نہ کہ ان کے بھائی شریف رضی۔ ذہبی کا خیال ہے کہ نہج البلاغہ خود ان کی تخلیق ہے جسے حضرت علی کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔(۱۴۲)

شریف رضی کے یہاں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ "فی التوکل علی اللہ تعالیٰ" کے عنوان سے چار نظمیں ہیں جن سے حمدِ باری تعالیٰ کا پہلو سامنے آتا ہے:

سَقَىٰ اللهُ جِيْرَانِنَا بِالْكَحِيْلِ • وَحَيَّا بِهِ الظَّبْيَ أَحْوَىٰ كَحِيْلَا (١٤٣)

(مقام "کحیل" میں بسنے والے بڑوسیوں کو اللہ تعالیٰ نے آسودگی بخشی اور اللہ نے وہاں کی ہرنی کو عمر دراز بخشی ہے اور آنکھیں سرمگیں ہیں)۔

وَحَصَّنَهَا وَعِنْدَ اللهِ عِلْمٌ • بِأَنَّكَ لَمْ تَدَعْ "فِيهَا" عُقَالاً (١٤٤)

(اوراس نے اسے مضبوط بنایا اور اللہ کو اس کا علم ہے کہ تم نے اس کی رسی کو نہیں چھوڑا)۔

"فی التوکل علی اللہ تعالیٰ" کے عنوان سے جو چار نظمیں ہیں ان میں سے پہلی نظم کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

فَسَلْ خَالِقاً فَضْلَ الْعَطِيَّةِ مُجْزِلاً • فَإِنَّ عَطَاءَ الْخَلْقِ غَيْرُ جَزِيْلٍ (١٤٥)

(تم اللہ سے خوب خوب عطیات کا سوال کرو، کیونکہ مخلوق کی بخشش محدود ہے)۔

دوسری نظم کے ایک شعر میں حمدِ الٰہی یوں کی گئی ہے:

فَكَمْ وَرْطَةً ضَاقَتْ عَلَى فَلَمْ يَزَل • بِيَ اللهُ حَتَّى أشا شنِي مِنْ خَلاَلِهَا (١٤٦)

(کتنے گرداب مجھ پر تنگ ہوگئے، لیکن اللہ نے ہمیشہ مجھے اس گرداب کے بیچ سے نکالا)۔

تیسری نظم کے چند اشعار یہ ہیں:

لاَ تَخْشَ مِنْ غائلة فوّضت • الى الاه القادر العالم

(تم شر سے مت ڈرو، تم خود کو اس اللہ کے سپرد کر دو جو قدرت رکھنے والا ہے اور جاننے والا ہے)۔

نَمْ إِذَا شِئْتَ فَإِنَّ الَّذِي • يَرْعَاكَ فِيْهَا لَيْسَ بِالنَّائِمِ

(تم جب چاہو سو جاؤ کیونکہ اللہ تمہارا محافظ ہے اور اسے نیند نہیں آتی)۔

وکُمْ ذاوَقیٰ اللهُ بِالْطَافِهِ ، شَرَغُشُوْم مجمع عازم

(کتنوں کو اللہ تعالیٰ نے ظالموں اور دشمنوں کے ظلم سے محفوظ رکھا)۔

وَکَمْ اَزَالَ اللهُ مِنْ ظَالِم ، وَانْصَفَ الْقَاعِدُ مِنْ قَائِم (۱۴۷)

(کتنے ظالموں کو اللہ تعالیٰ نے نیست ونابود کر دیا اور اس نے کس قدر عمدہ انصاف کیا)۔

چوتھی نظم کے دو شعر ملاحظہ کریں:

لاتَسْتَعِيْنُ اَبَداً بِمَنْ ، يَحتَاجُ مِنْكَ اِلىٰ مَعُوْنَةِ

(تم ہمیشہ ایسے شخص سے مدد نہ چاہو جو اپنی مدد کے لئے تمہارا محتاج ہے)۔

وَافْزُعْ اِلىٰ نَصْرِ الَّذِىْ ، نَصَرَالْاَنَامَ بِلاَ مُؤوْنَةِ (۱۴۸)

(تم مدد کے لئے اس ذات کے سامنے دستِ سوال دراز کرو جس نے مخلوق کی مدد بغیر کسی بار کے کی ہے)۔

شریف رضی:

شریف رضی بغداد کے ایک عظیم شاعر تھے۔ ۹۷۰ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور بغداد ہی میں ۱۰۱۵ء میں انتقال ہوا۔ اپنے والد کی زندگی ہی میں انہیں اشراف میں شمار کیا جانے لگا۔ عوام کی نظروں میں غیر معمولی مقبولیت حاصل تھی۔ وہ کئی اہم کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کا دیوان دو جلدوں پر مشتمل ہے۔(۱۴۹) حمد سے متعلق ان کے کچھ اشعار یہ ہیں:

صَلوٰةُ اللهِ تَخْفُقُ كُلَّ يَوْمٍ ، عَلىٰ تِلْكَ الْمَعَالِمِ وَالْقُبَابِ (۱۵۰)

(اللہ کے ظہور کی بجلی روزانہ بلند جگہوں اور عمارتوں پر کوندتی رہتی ہے)۔

كَانَ قَضاءُ اللهِ مَكْتُوْبًا ، لَوْلاَكَ كَانَ الْغَزَاءَ مَغْلُوْبًا (۱۵۱)

(اللہ کا فیصلہ اٹل ہے۔ اگر تو نہ ہوتا تو غازیانِ جہاد مغلوب ہو جاتے)۔

لَنَا مَنْ تَعَجَ الْوَرىٰ بِاسْمِهِ ، اِلىٰ اللهِ نَدْعُوْه فِى الْمَجْدِ جِدًا (۱۵۲)

(ہمارے اندر ایک ایسا شخص ہے جو مخلوق کو اس کا نام لے کر اللہ کی طرف پکارتا ہے اور ہم اسے مینار مجد و شرف قرار دیتے ہیں)۔

شریف رضی کی نظم "یاذالمعارج" کا تعلق بھی حمد سے ہے:

يَا ذَالْمَعَارِجِ كَمْ سَئَلْتُ نِعْمَةً ، فنحتنيها بالذنوب الاوفر

(اے بلندیوں والے! میں نے تجھ سے کس قدر نعمتوں کا سوال کیا چنانچہ کثرت گناہ کے باوجود تو نے بے شمار نعمتیں عطا کیں)۔

اَىُّ الْعَوَارِفِ مِنْكَ اَشْكُرُ فَضْلَه ، عَجِزَ الْمُقِلُ وَزَادَ طَوْلُ الْمُكْثِرِ

(تیری عطا کردہ کن کن نعمتوں کا شکریہ ادا کروں۔ بندہ عاجز ہے جبکہ کثرت سے دینے والے کا ہاتھ تو وسیع ہے)۔

أَكْفَيْتَنِيْ مَا قَدْحَذِرْتُ وَقُوْعَه ۔ اَمْ مَا كَفَيْتُ مِنَ الَّذِيْ لَمْ احذر (۱۵۳)
(ہر پیش آنے والی چیز کے بارے میں) تونے میری کفایت کی جبکہ میں خوفناک چیز کے لئے کافی نہیں ہوں)۔

ابوالعلاء معری:

ابوالعلاء معری ایک فلسفی شاعر ہے۔ ۹۷۳ء میں "معرۃالنعمان" میں پیدا ہوا اور ۱۰۵۷ء میں وہیں انتقال ہوا۔ وہ نہایت نحیف اور لاغر تھا۔ بچپن میں چیچک کے عارضہ میں مبتلا ہوا۔ اور اسی میں اس کی بصارت جاتی رہی۔ گیارہ سال کی عمر میں اس نے شاعری کا آغاز کیا۔ ۳۹۸ھ میں اس نے بغداد کا سفر کیا، اسے اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے انتقال کے بعد لگ بھگ چوراسی (۸۴) شعراء نے اس کی قبر پر جاکر اسے نذرانہ عقیدت پیش کیا۔ آخری پینتالیس برسوں میں اس نے گوشت کھانے سے انکار کیا کہ وہ اس کے خیال میں بے رحمی تھی۔ اس کی زندگی بہت سادہ تھی۔ وہ معمولی کپڑے زیب زین کرتا، معمولی غذا کھاتا اور عام زندگی بسر کرتا۔ اس کے خیالات کا اثر اس کی شاعری پر پڑنا لازمی تھا، یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری فلسفہ و حکمت کی مخزن ہے اس کی شاعری کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) لزوم مالایلزم، (۲) سقوط الزند، (۳) ضوء السقط۔ اس کی شاعری کے بیشتر حصے کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ شاعری کے علاوہ اس نے بہت سی کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔(۱۵۴) ابوالعلاء معری کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی گئی ہے۔ نظموں سے پہلے حمد کے تین اشعار ملاحظہ کریں:

قَضىٰ اللهُ فِيْنَا بِالَّذِيْ هُوَكَائِنٌ ۔ فَتَمَّ وَ ضَاعَتْ حِكْمَةُ الْحَكَمَاءِ (۱۵۵)
(اللہ تعالیٰ نے ہمارے اندر جو بھی فیصلہ کیا وہ پورا ہو کر رہا اور اس کے سامنے حکماء کی حکمتیں ناکام رہیں)۔

انْفَرَدَ اللهُ بِسُلْطَانِهٖ ۔ فَمَالَه فِي كُلِّ حَالٍ كَفَاءُ (۱۵٦)
(اللہ تعالیٰ اپنے اقتدار میں منفرد ہے۔ کسی بھی شئ میں کوئی اس کا ہمسر نہیں)۔(۱۵۷)

وَاللهُ حَقٌّ وَابْنُ آدَمَ جَاهِلٌ ۔ مِنْ شَانِهِ التَّفْرِيْطُ وَالتَّكْذِيْبُ (۱۳۵)
(اللہ تعالیٰ سچ ہے اور ابن آدم جاہل کیونکہ اس کے یہاں افراط و تفریط اور کذب بیانی ملتی ہے)۔

ابوالعلاء معری کی نظم "سبحان الخالق" کا اطلاق کلی طور پر حمد پر کیا جاسکتا ہے:

اطل صليب الدلوبين نجومه ۔ يكف رجالاً عن عياد تها الصلبا
(برج تارہ "صلیب" اپنے تاروں میں آیا۔ وہ لوگوں کو صلیب کی عبادت سے روک رہا ہے)۔

فَرَبُّكُمُ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ السُّهىٰ ، وَاَبْدىٰ الثُّرَيَّاءَ السَّمَاكِيْنَ وَالْقَلْبَا
(تمہارے رب نے سہیٰ (چھوٹا۔ ستارہ) پیدا کیا۔ نیز ثریا، سماکین (ستارہ) اور قلب کو ابدیت بخشی)۔

وَانْحَلَّ بَدْرًا بعد كماله ۔ كَانَ بِهِ الظُّلْمَاءُ قَاصِمَةً قُلْبا
(اور اس نے ماہ کامل کو کمال تک پہنچنے کے بعد ختم کر دیا اور تاریکیوں نے اسی کے ذریعہ کنگن کو توڑ دیا)۔

أَدْنىٰ رَشَاءً لِلْعِرَاقِيْ وَلَمْ يَكُنْ ۔ شريعاً اذانص البيان ولاخلبا (۱۵۸)
(اس نے ڈول کی لکڑی کے لئے رسی کو قریب کیا اور جب ذکر ہوا تو نہ تو کھجور کی رسی تھی اور نہ گھاس کی رسی)۔

دوسری نظم "غفرانك اللهم" بھی حمد سے متعلق ہے:

مَتیٰ عَدَّ ذَالْاَقْوَامُ لُبًّا وَفِطْنَةً ۔ فَلاَتَسْنَالِيْنِى عَنْهُمَا وَسَلِيْنِى

(جب قوموں نے عقل و مال اور اولاد کو شمار کرنا شروع کیا تو تم مجھ سے ان دونوں کے متعلق سوال مت کرو بلکہ سمجھ سے سوال کرو)۔

أرىٰ عَالَمًا يَرْجُوْنَ عَفْوَ مَلِيْكِهِمْ ۔ تَقْبِيْلِ رُكْنٍ وَاتِّخَاذِ صَلِيْبِ

(میں دنیا کو دیکھتا ہوں کہ وہ اپنے بادشاہ کی رضا صرف طاقت و قوت حاصل کرنے کے لئے چاہتی ہے)۔

فَغُفْرَانَكَ اللّٰهُمَّ هَل أنَاطَارِحٌ ۔ بِمَكَّةَ فِى وَفْدٍ وثياب سليبى

(اے میرے پروردگار تو مجھے معاف کر دے۔ کیا میں مکہ کی ریت کی چوٹی پر پھینکا ہوا نہیں ہوں اور میں ہوش کھو چکا ہوں)۔

أءَمِّلُ عَفْوَاللهِ وَالصَّدُ رُحَائِشٌ ۔ أذَا خَلَجَتْنِىْ لِلْمَنُوْنِ الْخَوَالِجِ

(میں خدا سے درگزر کی امید رکھتا ہوں۔ جب میرے اندر موت کے وسوسے پیدا ہوتے ہیں تو سینہ پھر جاتا ہے)۔

نظم "يجد و تمزح" کے تین شعر ملاحظہ ہوں:

اَعُوْذُ بِاللهِ مِنْ أَوْلىٰ سَفِهٍ ۔ أن يعرفواعلة الضلال تزح (١٥٩)

(میں پرلے درجے کی بیوقوفی سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں، کاش کہ وہ دور رہنے والی گمراہیوں سے واقف ہو جائے)

طُوْبىٰ لِمَؤُدَةٍ فِى حَالِ مَوْلَدِهَا ۔ ظلما فَلَيْتَ اباها الفظ لودود

(خوشخبری ہے ان لڑکیوں کے لئے جو ولادت کے وقت دفن کر دی گئیں۔ اے کاش اس کا بدکردار باپ ہی دفن کر دیا گیا ہوتا)۔

يَارَبِّ هَلْ أنَا بِالْغُفْرَانِ فِى ظَعْنِىْ ۔ مُزَوَّدٌ؟ اَنْ قَلْبِى مِنْكَ مَزْوُودُ (١٦٠)

(اے میرے رب! کیا میں اپنی زادِ راہ کے سبب بخشش کے لائق ہوں؟ بے شک میرا دل تیرے خوف سے پُر ہے)۔

نظم "لاملك الا الله" بھی حمدیہ ہے:

لاَمُلْكَ لِلْمَلِكِ الْمَقْصُورِ نَعْلَمُه ۔ وَكُلُّ مَلِكٍ عَلىٰ الرَّحْمَانِ مَقْصُوْرُ

(ہمیں معلوم ہے کہ عاجز بادشاہ کے لئے کوئی اقتدار نہیں ہے اور تمام بادشاہ رحمٰن پر منحصر ہیں)۔

مَضَتْ قُرُوْنٌ تَمْضِىْ بَعْدَنَا اُمَمٌ ۔ السِّرِخَافٍ اِلىٰ أن يُّنْفَخُ الْصوْرُ

(صدیاں گزریں اور ہمارے بعد بہت سی قومیں گزریں گی مگر صور پھونکے جانے تک راز پوشیدہ رہے گا)۔

لَمْ يُحْصِ اَعْدَادَ رَمْلِ الْاَرْضِ سَاكِنُهَا ۔ وَكُلُّ ذٰلِكَ عِنْدَاللهِ مَحْصُوْرٍ (١٦١)

(زمین کی ریت کی تعداد کو اس کے باشندے شمار نہیں کر سکتے اور یہ تمام اشیاء اللہ کے احاطہ علم میں ہیں)۔

ابوالعلاء معری کی نظم "قدرة الله" بھی حمد پر مبنی ہے:

يَاخَالِقُ الْبَدْرِ وَشَمْسِ الضُحىٰ ۔ مُعَوَّلِىْ فِى كُلِّ حَالٍ عَلَيْكَ

(چاند اور روشن سورج کے خالق! میں بہر حال تجھ پر ہی بھروسہ کرنے والا ہوں)۔

وَكُلُّ مَلِكٍ لَكَ عَبْدٌ وَمَا ، يَبْقىٰ لَه مُلْكٌ فيه عما مليكٌ (١٤٢)

(ہر بادشاہ تیرا غلام ہے کیونکہ اس کی بادشاہت کو قرار و ثبات نہیں رہے گا اس لئے اس کو دوامی شاہ کہا جا سکتا)۔

نظم "الملك لك" سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا کی ہر شئ فانی ہے اور دوام صرف اللہ کو حاصل ہے، جس کا مطلع یوں ہے:

اِلٰهَ الانَامِ وَرَبُّ الغَمَامِ ، لَنَا الفِقْرُ دُوْنَكَ وَالمُلْكُ لَكَ (١٦٣)

(اے مخلوق کے اللہ اور بادلوں کے رب! فقر ہمارے لئے ہے تیرے لئے نہیں بلکہ تیرے لئے تو اقتدار ہے)۔

نظم "الاعجاز فی قبضة الله" میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔ ایک شعر ملاحظہ کریں:

فِي قَبْضَةِ اللهِ أعْمَارٌ مُقَسَّمَةٌ ، لَهَا أذَاشَاءَ تَقْصِيْرٌ وَ تَطْوِيْلُ (١٦٣)

(تقسیم کردہ عمریں اللہ ہی کے قبضہ میں ہیں، اسی کی مرضی سے ان کا گھٹنا اور بڑھنا ہے)۔

نظم "الحكيم القادر" میں ابوالعلاء معری نے بتایا کہ کائنات کا نظام ایک ضابطے کے مطابق ہے کیونکہ اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی طاقت و قوت کارفرما ہے:

حِكَمٌ تَدُلُّ عَلىٰ حَكِيْمٍ قَادِرٍ ، مُتفَرِّدٌ فِي عِزِّهٖ بِكَمَالٍ

(حکمتیں اور احکام ایک حکیم و قادر ذات پر شہادت دیتی ہیں۔ وہ اپنی عزت و عظمت میں کمال کے ساتھ منفرد ہے)۔

نظم "الواحد القديم" کا تعلق بھی حمد سے ہے۔ اس کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

يَغْنىٰ الَّذِىْ مَالَه فِنَاءٌ ، وَذٰلِكَ الوَاحِدُ القَدِيْمُ (١٦٥)

(وہ ذات بے نیاز ہے، اس کے لئے فنا نہیں ہے اور وہ اکیلا اور قدیم ہے)۔

"ان غفر الله لیْ" بھی حمدیہ نظم ہے:

اِنْ غَفَرَاللهُ لِىْ فَلا أسِفُ ، عَلىٰ الَّذِىْ فَاتَ مِنْ تَنَعُّمِهَا (١٦٦)

(اگر اللہ نے میری بخشش کر دی تو میں فوت ہو جانے والی آسائشوں پر غم نہیں کروں گا)۔

نظم "لوشاء ربی" (١٦٧)، "سبحان الخالق" (١٦٨) اور "رحمة الله علی امة" (١٦٩) میں بھی اللہ کی ذات و صفات اور اس کی عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کے علاوہ بھی معری کی کئی نظمیں ہیں جن میں خدائے برتر کی تعریف کی گئی ہے۔ (١٧٠) معری کی شاعری میں اچھا خاصا مواد حمد سے متعلق ہے۔

ابونواس:

ابونواس ٧٦٣ء میں علاقہ اہواز کی ایک بستی میں پیدا ہوا۔ بصرہ میں اس کی پرورش ہوئی، وہاں سے بغداد گیا۔ ٨١٤ء میں وہیں اس کا انتقال ہوا۔ ابونواس کو اہل علم کی صحبت کا بڑا خیال تھا۔ مشہور شاعر والیہ بن حباب سے ملنے کا اسے شدید اشتیاق تھا۔ اتفاق سے اس شاعر کا گزر اس عطار کی دکان سے ہوا جس پر ابونواس کام کرتا تھا۔ اسے ابونواس کی ذہانت کا اندازہ ہوا تو اسے اپنے ساتھ لیتا گیا۔ چنانچہ بصرہ میں ابونواس نے شاعری میں اپنا مقام پیدا کیا۔ اسے ہارون رشید کے دربار میں بڑی قدر و منزلت ملی۔ ابونواس صوبوں کے گورنروں کی بھی تعریف کیا کرتا تھا۔ مصر کے گورنر خصیب کی بھی اس نے تعریف کی۔ بعد میں وہ محمد الامین کا شاعر درباری ہو کر رہ گیا۔ جس نے اسے ایک جرم

میں سزائے قید دی۔ رہائی کے بعد وہ اپنے مالک حقیقی سے جا ملا۔(۱۷۱) اسے خمریاتی شاعری کا امام تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے کئی قصائد حمد سے متعلق ہیں، عربی شاعری میں ابونواس تنہا شاعر ہے جس کے یہاں حمد کا ایک واضح تصور ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسے اس موضوع میں انفرادیت حاصل ہے۔ نظم "اقر اِلَیكَ مِنْكَ" کے حمدیہ معیار پر پوری اترتی ہے:

اَیَا مَنْ لَیْسَ لِیْ مِنْهُ مُجِیْرُ ٭ بِعَفْوِكَ مِنْ عَذَابِكَ اَسْتَجِیْرُ

(مجھے اس سے بچانے والا کوئی نہیں ہے۔ میں تیری عفو و درگزر کے بعد ہی تیرے عذاب سے بچ سکتا ہوں)۔

أنا اَعَبْدُ الْمُقِرُّ بِكُلِّ ذَنْبٍ ٭ وَاَنْتَ السَّیِّدُ الْمَوْلاَ الْغَفُوْرُ

(میں تمام گناہوں کا اقرار کرنے والا بندہ ہوں اور تو آقا، مولیٰ اور بخشنے والا ہے)۔

فَاِنْ عَذَّبْتَنِیْ فَبِسُوْءِ فِعلِی ٭ وَاِنْ تَغْفِرْ فَاَنْتَ بِهٖ جَدِیْرٌ

(اگر تو نے مجھے عذاب دیا تو یہ میرے برے کام کا نتیجہ ہے اور اگر تو نے بخش دیا تو یہی تیری شایانِ شان ہے)۔

اَفِرُّ اِلَیْكَ مِنْكَ وَاَیْنَ اِلاَّ ٭ اِلَیْكَ یَفِرُّ مِنْكَ الْمُسْتَجِیْرُ (۱۷۲)

(میں تیری پناہ کی خاطر تیری ہی طرف بھاگ رہا ہوں اور اس کے علاوہ کہاں جاؤں۔ تجھ سے پناہ جانے والی تیری ہی طرف رواں ہے)۔

ایک دوسری نظم "رقیب" کا تعلق بھی حمد سے ہے:

اذا مَاخَلَوْتَ الدَّهْرَ یَوْماً فَلاَ تَقُلْ ٭ خَلَوْتُ ولكِنْ قُلْ عَلَیَّ رَقِیْبُ

(تم جس دن بھی زمانے سے الگ (خلوت میں) رہو تو یہ نہ کہو کہ میں تنہا ہوں بلکہ کہو کہ مجھ پر ایک نگراں ہے)۔

وَلاَتَحْسَبَنَّ اللهَ یَغْفُلُ سَاعَةً ٭ وَلاَ اَنْ مَا یَخْفیٰ عَلَیْكَ یَغِیْبُ

(اور تم ہرگز یہ گمان نہ کرو کہ اللہ ایک لمحہ بھی غافل ہوتا ہے اور تم سے مخفی رہنے والی شئ بھی اس سے پوشیدہ نہیں ہے)۔

لَهَوْنَا بِعُمْرٍ طَالَ حَتّٰی تَرَادَفَتْ ٭ ذنوب علی آثار هم ذنوب (۱۷۳)

(ہماری زندگی کا کھیل طویل سے طویل تر ہو گیا یہاں تک کہ گناہوں پر گناہوں کا انبار لگتا گیا)۔

نظم "لله اعلی" میں ابونواس نے اللہ کی بہت سی صفات کی طرف اشارہ کیا ہے:

كُلُّ نَاعٍ فَسَیُنْعیٰ ٭ كُلُّ بَاكٍ فَسَیُبْكیٰ

(ہر موت کی خبر دینے والے کو عنقریب موت کی خبر دی جائے گی۔ ہر رونے والا عنقریب اس پر رویا جائے گا)۔

كُلُّ مَذْخُورٍ سَیَفْنیٰ ٭ كُلُّ مَذْكُورٍ سَیُنسیٰ

(تمام ذخیرہ کی ہوئی چیزیں عنقریب فنا ہو جائیں گی اور تمام داستانیں عنقریب فراموش کر دی جائیں گی)۔

لَیْسَ غَیْرُ اللهِ یَبْقیٰ ٭ مِنْ عُلاَ فَاللهُ اَعْلیٰ

(بجز اللہ کے کوئی باقی نہیں رہے گا۔ اللہ تمام برتروں سے برتر ہے)۔

اَنَّ شَیْئاً قَدْ كَفِیْنَا ٭ لَه نَسْعیٰ وَ نَشْقیٰ

(جس رزق کے لئے ہم جدوجہد کرتے ہیں وہ ہمارے لئے کافی ہے)۔

اَنَّ لِلشَّرِّ وَلِلْخَيْرِ ۔ لَسِيْمَاءٌ لَيْسَ تَخْفىٰ

(بے شک خیر و شر کی علامتیں پوشیدہ نہیں ہیں)۔

كُلُّ مُسْتَخْفٍ بِسِرٍّ ۔ فَمِنَ اللهِ بِمَرْاىٰ

(تمام وہ چیزیں جو پردۂ خفا میں ہیں وہ اللہ کی نگاہ و نظر میں ہیں)۔

لَاتَرىٰ شَيْئاً عَلىٰ اللهِ ۔ مِنَ الْاَشْيَاءِ يَخْفىٰ (۱۷۳)

(تم کسی ایسی چیز کو بتا نہیں سکتے جو اللہ سے مخفی ہو)۔

نظم تضرع کا تعلق بھی حمد سے ہے۔ اس میں ابونواس خدا کی عظمت کو بتاتے ہوئے اس کی مغفرت طلب کرتا ہے۔

يَارَبِّ اِنْ عَظُمَتْ ذُنُوْبِىْ كَثْرَةً ۔ فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِاَنَّ عَفْوَكَ اَعْظَمُ

(اگرچہ میرے گناہ کثرت کے لحاظ سے عظیم ہیں لیکن میں جانتا ہوں کہ تیری مغفرت اس سے بھی عظیم ہے)۔

اَنْ كَانَ لَايَرْجُوْكَ اِلَّا مُحْسِنٌ ۔ فَبِمَنْ يَلُوْذُ وَيَسْتَجِيْرُ الْمُجْرِمُ

(اگر ایسا ہوتا کہ صرف عمل صالح کرنے والے ہی کو تجھ سے امید ہوتی تو مجرم کس ذات کی پناہ لیتے اور کس سے پناہ چاہتے)۔

اَدْعُوْكَ رَبِّ كَمَا اَمَرْتَ تَضَرُّعاً ۔ فَاِذَا رَدَدْتَ يَدِىْ فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

(اے میرے رب! میں تجھے ویسے ہی گڑگڑاتا ہوا پکارتا ہوں جس طرح تونے حکم دیا، اگر تونے میرا ہاتھ جھٹک دیا تو پھر کون رحم کرے گا)۔

مَالِىْ اِلَيْكَ وَسِيْلَةٌ اِلاَّ الرَّجَا ۔ وَجَمِيْلُ عَفْوِكَ ثُمَّ اَنِّىْ مُسْلِمٌ (۱۷۵)

(سوائے امید و رجا کے اور تجھ تک پہنچنے کا اور کون میرا وسیلہ ہے۔ ہاں تیری بخشش حسین ہے اور یہ کہ میں مسلم ہوں)۔

ایک اور نظم "اللہ المدبر" میں بھی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی گئی ہے:

يَانُوَاسِىَ تَوَقَّرْ ۔ وَتَجَمَّلْ وَتَصَبَّرْ

لوگو! باوقار باحیا اور صابر بنو۔

سَائَكَ الدَّهْرُ بِشَيْئٍ ۔ وَبِمَاسَرَّ اَكْثَر

(صرف ایک شیٔ کے سبب زمانہ نے تم کو تباہ کردیا اور زیادہ تر اس نے تم کو خوشیوں سے ہم کنار کیا)۔

يَا كَبِيْرَ الذَّنْبِ عَفْواً ۔ لِلّٰهِ مِنْ ذَنْبِكَ اَكْبَرُ

(اے بڑے گناہوں کے مرتکب! اس عفوِ الٰہی کی امید رکھ جو تیرے گناہ سے کہیں بڑی ہے)۔

اَكْبَرُ الْاَشْيَاءِ عَنْ اَصْ ۔ غَرِ عَفْوِ اللهِ اَصْغَرُ

(بڑے سے بڑے گناہ بھی اللہ کے چھوٹے سے چھوٹے عفو سے بہت چھوٹے ہیں)۔

لَیْسَ لِلاِنْسَانِ اِلاَّ ۔ مَاقَضیٰ اللّٰہُ وَقَدَرَ

(انسان کے لئے وہی ہے جو اللہ اس کے حق میں فیصلہ اور مقدر کر دے)۔

لَیْسَ لِلمَخْلُوْقِ تَدْبِیْرٌ ۔ بَلِ اللّٰہُ المُدَبِّرُ (۱۷۶)

(مخلوق کے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے بلکہ اللہ ہی تدبیر کرنے والا ہے)۔

نظم "عفو اللہ" میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے:

اَنْقَضَتْ شِرَّتِیْ فَعَفَتِ المَلاَھِیْ ۔ اِذْرَمیٰ الشَّیْبُ مَفْرِقِیْ بِالدّٰ واھِیْ

(میری چستی ختم ہوگئی اور کھیل کی چیزیں مٹ گئیں جب بڑھاپا حوادث روزگار کے ساتھ میری مانگ میں داخل ہوگیا)۔

لَھَتْنِیْ النُّھیٰ فَمِلْتُ اِلیٰ العَدْ ۔ لِ وَاشْفَقْتُ مِنْ مَقَالَۃِ نَاہِ

(عقل نے جب مجھے سرگشتہ کیا تو عدل الٰہی کی طرف مائل ہوا اور میں ممانعت کرنے والے ناصح کی بات سے ڈر گیا۔

اَیُّھَا الْغَافِلُ الْمُقِیْمُ السَّھْوَ ۔ وَلاَ عُذْرَ فِی الْمَقَامِ لِسَاہ

(اے بھول پر اٹل رہنے والے غافل! تغافل عارفانہ کرنے والے کے لئے وہاں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا)۔

لاَ بأعْمَالِنَا نطیق خلاصاً ۔ یوم تبد والسماء فوق الجباہ

(اس دن ہم اپنے اعمال سے چھٹکارہ نہیں حاصل کر سکیں گے جب آسمان پیشانیوں پر آ جائے گا)۔

غَیْرَاَنِّیْ عَلیٰ الْاِسَاءَۃِ وَالتَّفْرِیْطِ ۔ رَاجٍ لِحُسْنِ عَفْوِ اللّٰہِ (۱۷۷)

(مسلسل برائیاں اور زیادتیاں کرنے کے باوجود میں اللہ کے حسنِ عفو کا امیدوار ہوں)۔

نظم "یاسائل اللہ" کے حمدیہ اشعار لاحظہ کریں:

یَاسَائِلُ اللّٰہِ فُزْتَ بِالظَّفَرِ ۔ وَ بِالنَّوَالِ الْھَنِیِّ لاَ الْکَدِرِ

(اللہ سے مانگنے والے! تم کامیابی اور خوشگوار بخشش سے ہم کنار ہوگے مشقتوں اور آلودگیوں سے نہیں)۔

فَارْغَبْ اِلیٰ اللّٰہِ لاَ اِلیٰ بَشَرٍ ۔ مُنْتَقِلٌ فِی الْبَلیٰ وَ فِی الْغَبَرِ

(تم اللہ سے لو لگاؤ، انسان سے نہیں جو بیماریوں اور مصائب میں مبتلا ہونے والا ہے)۔

وَارْغَبْ اِلیٰ اللّٰہِ لاَ اِلیٰ جَسَدٍ ۔ مُنْتَقِلٌ مِنْ صِباً اِلیٰ کِبَرٍ

(تم اللہ سے لو لگاؤ کسی خاکی جسم سے نہیں جو بچپن سے بڑھاپے کی طرف جانے والا ہے)۔

اَنَّ الَّذِیْ لاَ یَخِیْبُ سَائِلُہ ۔ جَوْھَرُہ غَیْرُ جَوْھَرِ الْبَشَرِ

(بے شک اس ذات سے سوالی مایوس نہیں ہوگا۔ اس کی حقیقت انسان کی حقیقت سے الگ ہے)۔

مَالَکَ بِالتُّرَّھَاتِ مُشْتَغِلاً ۔ اَفِیْ یَدَیْکَ الاَمَانُ مِنْ سَقَرٍ (۱۷۸)

(کیا بات ہے کہ تم خرافات میں پڑے ہوئے ہو؟ کیا تمہارے ہاتھوں میں جہنم سے چھٹکارا دلانے کی سکت ہے؟)

نظم "نجوی و دعاء" حمدیہ شاعری کی ایک عمدہ مثال ہے اس کے ایک ایک شعر میں شانِ عبودیت پائی جاتی ہے۔ شاعر نے خود کو خدا کے سپرد کر دیا ہے کہ خدایا میں تیرے سامنے حاضر ہوں۔ تیرا کوئی ہم سر اور شریک

نہیں ہے۔ تیری ہی ذات حمد و تعریف کے لائق ہے:

اِلٰهنا ا مَا اَعْدُلَكَ ، مَلِيْكُ كُلِّ مَنْ مَلَكْ

(اے ہمارے آقا و معبود! تمام بادشاہوں میں کسی کو میں تیرے برابر بادشاہ نہیں مانتا)۔

لَبَّيكَ قَدْ لَبَّيْتُ لَكْ

(میں حاضر ہوں۔ یقیناً میں تمہاری آواز پر لبیک کہنے کے لئے حاضر ہوں)۔

لَبَّيْكَ اَنَّ الْحَمْدَ لَكَ ، وَ الْمُلْكُ وَلاَ شَرِيْكَ لَكْ

(میں حاضر ہوں، بے شک تمام تعریفیں تیرے لئے ہیں، اقتدار تیرے لئے ہے اور تیرا کوئی شریک نہیں)۔

مَا خَابَ عَبْدٌ سَاَلَكَ ، اَنْتَ لَه حَيْثُ سَلَكْ

(تم سے سوال کرنے والا بندہ ناکام نہیں ہوا۔ جہاں وہ جائے وہاں تو اس کی دستگیری کے لئے موجود ہے)۔

لَوْلاَكَ يَارَبِّ هَلَكْ

(اے میرے پروردگار اگر تو نہ ہوتا تو وہ ہلاک ہو جاتا)۔

لَبَّيْكَ اَنَّ الْحَمْدُ لَكَ ، وَالْمُلْكُ لاَشَرِيْكَ لَكْ

(اے میرے رب! میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں تیرے ہی لئے ہیں اور اقتدار بھی تیرے ہی لئے، تیرا کوئی شریک نہیں)۔

كُلُّ نبِيّ وَمَلِكٍ ، وَ كُلُّ مَنْ اَهْلٌ لَكْ

(تمام انبیاء اور سلاطین تیرے ہیں اور تمام لوگ تیرے ہی لئے ہیں)۔

وَ كُلُّ عَبْدٍ سَاَلَكَ ، سَبَّحَ اَوْ لَبّىٰ فَلَكْ

(تمام بندے تجھ سے ہی سوال کرتے ہیں اور آسمان نے تیری ہی تسبیح بیان کی یا تیری آواز پر لبیک کہا)۔

لَبَّيْكَ اَنَّ الْحَمْدُ لَكَ ، وَ الْمُلْكُ لاَشَرِيْكَ لَكْ

(میں حاضر ہوں میرے رب! تمام حمد تیرے لئے ہے اور اقتدار بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

وَاللَّيْلُ لَمَّا اَنْ حَلَكَ ، وَالسَّابِحَاتُ فِى الْفَلَكِ

(اور رات جب سخت سیاہ ہو جائے اور آسمان میں تارے تیرنے لگیں)۔

عَلىٰ مَجَارِى الْمُنْسَلِكِ

(داخل ہونے والے راستوں پر)۔

لَبَّيكَ اَنَّ الْحَمْدَ لَكَ ، وَ الْمُلْكُ لاَ شَرِيكَ لَكْ (۱۷۹)

(اے میرے پروردگار میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں اور اقتدار تیرے لئے ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

ابن حجر عسقلانی:

ابن حجر کا آبائی وطن "عسقلان" ہے جو فلسطین میں واقع ہے۔ وہ ۱۳۷۲ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے

اور وہیں ۱۴۴۹ء میں انتقال ہوا۔ وہ تفسیر اور ادب کے ایک جید عالم تھے۔ اوائل عمر میں شعر و ادب ان کا خصوصی موضوع تھا۔ اس کے بعد علم حدیث کے لئے حجاز اور یمن گئے۔ وہ نہایت فصیح تھے۔ انہیں اشعار بکثرت یاد تھے۔ وہ جدید و قدیم تاریخ پر گہری نظر رکھتے تھے۔ وہ بارہا مصر کے قاضی متعین کئے گئے۔ قرآن و حدیث کے موضوعات پر انہوں نے بے شمار تصانیف مرتب کیں۔(۱۸۰) ان کا شعری مجموعہ ۴۴۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ مجموعہ ہندوستان سے بھی شائع ہو چکا ہے۔ ان کے کچھ حمدیہ اشعار ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں:

يَاتِيْ لِسَاقِ العَرْشِ يَسْجُدُ سَائِلاً • لِلّٰهِ فِيْنَا حَبَّذَاكَ سُجُوْدَا (۱۸۱)

(وہ سربراہ عرش کے سجدہ کے لئے آیا ہے۔ وہ اللہ سے سوالی ہے کہ ہمارے سجدے تیرے لئے ہیں اور ہم تیرے مداح ہیں)۔

وَاَرْسَلَه اللهُ الْمُهَيْمَنُ رَحْمَةً • فَلَيْسَ لَه فِي الْمُرْسَلِيْنَ مَمَاثِلُ (۱۸۲)

(تحفظ دینے والے اللہ نے اسے رحمتوں کے ساتھ مبعوث کیا، رسولوں میں کوئی اس جیسا نہیں)۔

فَيَا رَبِّ عَامِلْنَا بِلُطْفِكَ اَنَّنَا • نَرىٰ بَجمِيلِ الظَّنِّ مَاأنْتَ فَاعِلُ (۱۸۳)

(اے میرے رب! تو ہمارے ساتھ لطف و کرم کا معاملہ فرما۔ تیرے تمام کاموں کے متعلق ہمیں حسن ظن ہے)۔

لِلّٰهِ مَدْرَسَةٌ سُمَتْ • وَ رَقَمْتَ فِيْهَا الْحُسْنَ رَقْما (۱۸٤)

(اللہ کے لئے ایک بلند و برتر مدرسہ ہے جس کو تو نے گل بوٹوں سے آراستہ کیا ہے)۔

مَاشِئْتَ اَيَّدَكَ اللهُ الكَرِيْمُ جَرىٰ • فَانْهَضْ لِمَا شِئْتَ تُسْتَقْبَلْ بِاقْبَالِ (۱۸۵)

(تمہاری ہر خواہش کی رب کریم نے تائید کی۔ تم اپنی خواہشات کی تکمیل کے لئے اٹھو تمہارا استقبال کیا جائے گا)۔

جدید عربی شاعری میں حمد:

اسلامی قدیم و متوسط ادوار میں عربی حمد کا مختصر جائزہ زمانی اور تاریخی ترتیب کے ساتھ گذشتہ صفحات میں پیش کیا گیا۔ مکمل تجزیہ اس مختصر مقالہ کی بساط سے باہر ہے اس لئے اب جدید عربی شاعری میں حمد کا ایک مختصر تذکرہ پیش کیا جا رہا ہے تاکہ عربی حمد کے زمانی ارتقاء کا جائزہ لیا جا سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید شاعری میں بھی حمد باقاعدہ صنف سخن نہ بن سکی۔ بہر حال جدید شعراء میں تنہا اسماعیل صبری ایک ایسا شاعر ہے جس نے اپنے دیوان کا آغاز حمدِ باری تعالیٰ سے کیا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس نے حمد کو عربی شاعری کی ایک معتبر صنف بنانے کی اپنی سی کوشش کی۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے شعراء نے بھی اس طرف توجہ دی۔ اگرچہ ان کی مساعی صرف نام بھر کی ہیں۔ وہ باقاعدہ صنف بنانے کی کوششوں کا حصہ نہیں ہیں۔ یہ دوسرا دور انیسویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے اور آج تک محیط ہے۔

محمود سامی پاشا البارودی:

محمود سامی پاشا البارودی ۱۸۳۹ء میں قاہرہ میں پیدا ہوا۔ والد کا بچپن ہی میں انتقال ہو جانے کی وجہ سے خاندان کی سرپرستی میں پروان چڑھا۔ ان کا داخلہ ایک فوجی اسکول میں ہوا۔ ابتدائی ایام ہی سے شاعری اس کا محبوب

موضوع تھی۔ دواوین کا مطالعہ کرتے کرتے ایک اچھا شاعر بن گیا۔ آستانہ کا سفر کر کے ترکی زبان بھی سیکھ لی، اسے فارسی زبان بھی قدرے آتی تھی۔ ۱۲۷۹ھ میں وہ خدیو اسماعیل کا مقرب بن گیا۔ خدیو مصر آتے وقت اسے بھی ساتھ لے آیا۔ ۱۲۹۱ھ میں ترقی کر کے میجر جنرل بن گیا۔ شریف پاشا کے بعد اسے فوج کا سربراہ بنا دیا گیا۔ انہی دنوں بغاوت ہوئی تو الزام بارودی کے سر آیا۔ چنانچہ پانچ سال کی قید کاٹنے کے بعد اسے سراندیب بھیج دیا گیا۔ ۱۳۲۷ھ میں خدیو عباس کی مہربانی سے وہ قید سے رہا ہو کر واپس وطن آ گیا اور اس کے پانچ سال بعد اس دنیا سے رخصت ہوا۔

بارودی کو جدید شاعری کا امام تسلیم کیا جاتا ہے۔(۱۸۶) اس کی حمد کا رنگ یوں ہے:

يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مُنَاهُ ۔ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ (۱۸۷)

(ہر شخص اپنی خواہشات کی تکمیل کا خواستگار ہے۔ مگر اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے)۔

صُوْرَةٌ تَدُلُّ عَلىٰ حَكِيْمٍ صَانِعٍ ۔ وَاللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَبْرَأُ (۱۸۸)

(یہ دنیا ایک حکیم اور کارساز کا پتہ دیتی ہے، اور اللہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا اور منظر عام پر لاتا ہے)۔

فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ ذَهَبَ المعلا ۔ وَسَرالَّذِیْ عَنِّیْ فَابْصَرْتُ الْهُدٰی (۱۸۹)

(تمام تعریفیں بلند و برتر اللہ کے لئے ہیں۔ اس نے مجھے تاریکیوں سے نکالا اور میں نے راہ ہدایت پالی)۔

بارودی کی ایک نظم "زہد" ہے جس میں فناء کائنات اور بقائے ذات الٰہی کے فلسفہ کو بہت عمدہ انداز میں پیش کیا ہے:

كُلُّ حَيٍّ سَيَمُوْتُ ۔ لَيْسَ فِي الدُّنْيَا ثُبُوْتُ

(تمام جاندار عنقریب فنا ہو جائیں گے، اس دنیا میں کسی شئ کو دوام حاصل نہیں)۔

حَرَكَاتٌ سَوْفَ تَفْنىٰ ۔ ثُمَّ يَتْلُوْهُ خُفُوْتُ

(تمام سرگرمیاں عنقریب سرد پڑ جائیں گی۔ پھر اس کے بعد کلی زوال آئے گا)۔

خَمَدَتْ تِلْكَ الْمَسَاعِىْ ۔ وَنَقَضَتْ تِلْكَ النُّعُوْتُ

(تمام کوششیں اور چہل پہل بجھ گئیں اور وہ تمام چیزیں فنا ہو گئیں)۔

اِنَّمَا الدُّنْيَا خَيَالٌ ۔ بَاطِلٌ سَوْفَ يَفُوْتُ

(دنیا محض خواب و خیال اور باطل ہے جو عنقریب فنا ہو جائے گی)۔

لَيْسَ لِلْاِنْسَانِ فِيْهَا ۔ غَيْرُ تَقْوىٰ قُوْتُ

(تقویٰ کے علاوہ اس دنیا میں انسان کے لئے اور کوئی غذا نہیں)۔

مذکورہ بالا نظم سے یہ واضح ہے کہ دنیا کی ہر شئ فانی ہے۔ دوام صرف اللہ کو حاصل ہے۔ ۱۳۸ اشعار پر مشتمل بارودی کی ایک اور طویل نظم ہے جس میں انسان کو یہ مشورہ دیا گیا کہ اگر وہ اس کائنات کا جائزہ لے تو پتہ چلے گا کہ دنیا کی چیزیں کس قدر حسین ہیں۔ اس حمد کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

مَنْ قَلَّدَ الزَّهرَ جُمَانَ النَّدىٰ ۔ اَللّٰهُمَّ الْقُمْرِیُّ حَتّٰی شَدَا

(پھولوں کو شبنم کے موتیوں کا ہار کس نے پہنایا۔ اے اللہ یہ تیری ہی شان ہے کہ قمری چہچہا رہی ہے)۔

وَ زَيَّنَ الْأَرْضَ بِالْوَانِهَا • وَصَوَّرَ الْأَبْيَضَ وَالأَ سْوَدَا

(اوراس نے زمین کو مختلف رنگوں سے مزین کر دیااور سیاہ وسفید تصویریں رصورتیں بنائیں)۔

سُبْحَانَ مَنْ أَبْدَعَ فِي مُلْكِهِ • حَتَّى بَدَا مِنْ صُنْعِهِ مَابَدَا

(تمام پاکی اس ذات کے لئے ہے جس نے اپنی بادشاہی میں عجائبات پیدا کئے یہاں تک کہ اس کی صنعت گری کی بہت چیزیں ہویدا ہوئیں)۔

تَنَزَّهَتْ عَنْ صِفَةٍ ذَاتِهِ • وَقَامَ فِي لَاهُوتِهِ اوحدا

(اللہ تعالیٰ کی ذات حادث صفتوں سے کوسوں دور ہے۔ وہ ہر کمال سے وابستہ ہے، وہ اکیلا ہے اس کا کوئی شریک نہیں)۔

وَاسْجُدْ لَه وَاقْصُدْ حَمَاهُ تَجِدْ • كَرِيماً وَمَلِكًا هَدىٰ

(تم اللہ کا ہی سجدہ کرواور تم اسی کی حمایت کا قصد کرو تو تم اسے نہایت مہربان اور ہدایت دینے والا بادشاہ پاؤ گے)۔

فَقُمْ بِنَا يَا صَاحِ نَرْدَعُ النَّدىٰ • وَنَسْأَلُ اللهَ عَمِيمَ النَّدىٰ (١٦٧)

(اے پکارنے والے ہمارے ساتھ کھڑے ہو کر سخاوت کو پکاریں اور اللہ سے سخاوت و فیاضیٔ عام کا سوال کریں)۔

نظم "استغاثہ" کے دو شعر بھی حمد سے متعلق ہیں:

يَامَنْ إِلَيْهِ الْوُجُوْهُ خَاشِعَةٌ • وَمَنْ عَلَيْهِ فِي الْكَوْنِ مُعْتَمِدِيْ

(اے وہ ذات جس کی طرف تمام چہرے جھکے ہوئے ہیں اور جس پر اس کائنات میں میرا اعتماد و بھروسہ ہے۔

مَدَدْتُ كَفِّيْ إِلَيْكَ مُبْتَهِلاً • وَأَنْتَ حَسْبِيْ فَلَا تَرْدِيْدِيْ (١٩١)

(نہایت عجز وانکساری کے ساتھ میں نے تیری طرف اپنی ہتھیلی بڑھائی ہے اور تو مجھے کافی ہے۔ لٰہذا میرا ہاتھ تو نہ لوٹانا)۔

اسماعیل صبری:

اسماعیل صبری ۱۸۵۴ء میں نیل کے ساحلی علاقہ میں پیدا ہوا۔ اسے ایک جدید طرز کے اسکول میں داخل کیا گیا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اس نے مجلّہ "روضہ المدارس" کا مطالعہ شروع کر دیا، اسی رسالہ میں اس نے خدیو اسماعیل کو مبارکباد پیش کرنے کے لئے ایک نظم تحریر کی۔ ۱۸۷۸ء میں اس نے یورپ سے قانون کی ڈگری حاصل کی۔ وہاں یورپ کے ماحول کے ساتھ ساتھ اس نے فرانسیسی ادب سے بھی استفادہ کیا۔ مصر واپس آنے کے بعد مختلف عہدوں پر فائز رہا۔ ۱۹۰۷ء میں سبکدوش ہونے سے پہلے ہی اپنے عہدے سے مستعفی ہو گیا اور بقیہ عمر شعر و ادب کی خدمت میں گزار دی۔ اس زمانے میں اس کے گھر پر ادباء وشعراء کا میلہ لگا رہتا۔ ۱۹۲۳ء میں اس کا انتقال ہوا۔ (۱۹۲) جدید شعراء عرب میں اسماعیل صبری کو کامل فن اور استاذ فن سمجھا جاتا ہے۔ سچ یہ ہے کہ وہ اپنے دور کا امام فن تھا۔ وہ پہلا شاعر ہے جس نے اپنے دیوان کا آغاز حمد سے کیا ہے۔ اس کا عنوان "فاتحہ" ہے۔ یہ پوری نظم یہاں پیش کی جارہی ہے:

رَبِّ هَبْ لِيْ هُدًى وَاَطْلِقْ لِسَانِيْ • وَأَنِرْ خَاطِرِيْ وَثَبِّتْ جَنَانِيْ

(میرے رب! مجھے ہدایت دے اور میری زبان کو گویائی اور طلاقت عطا فرما، میرے دل کو سکون اور میری ڈھال کو قوت عطا فرما)۔

عَلَيهِمْ النَفْسَ بِالتُقىٰ خَيْرُ مَسْرىٰ • لَمَفَازَاتِ نُورِكَ الرَّبَّانِیْ

(نفس کو تقویٰ کا الہام کرنے والے یہی میری بہترین سرشت ہے اور تیرا ربانی نور ہی کامیابیوں کی ضمانت ہے)۔

کُنْ لِعَيْنِی اِنْ أعْجَزتْنِیْ القَوَافِی • وَنَصِيْرِیْ فِیْ سَامِيَاتِ المَعَانِیْ

(اگر قوافی مجھے مجبور بنادیں تو میرا مددگار بن جا اور بلند معانی کے میدانوں میں میرا معاون ہو جا)۔

اَنْتَ قَصْدِیْ وَغَايَتِیْ وَرَجَائِی • مَالِكُ المُلْكِ مُبْدِعُ الاَلْوَانِ

(تو ہی میری منزل، تو ہی میری غرض و غایت اور تو ہی میری امید و رجا ہے۔ تو ہی دنیا کا مالک اور کائنات کا خالق ہے)۔

يَاجَلالاً عَمَّ الوُجُوْدَ بِلُطْفٍ • وَسَلَامٍ وَرَحْمَةٍ وَحَنَانِ

(اے رب ذوالجلال! اپنی مہربانیوں، سلامتی اور رحمت و محبت کو عام کردے)۔

وَاقْتِدَراً اَحَاطَ بِالْكَوْنِ عِلْماً • نَظَمَتْ عِقْدَه يَدُالْاِتْقَانِ

(وہ صاحب اقتدار ہے اور کائنات اس کے احاطہ علم میں ہے اور کائنات کے ہار کو مضبوط ہاتھ نے پرویا ہے)۔

وَجَمَالاً فِیْ كُلِّ شَیْءٍ تَجَلّیٰ • سَبَّحَ الحُسْنُ فِيْهِ لِلرَّحْمَانِ (۱۹۳)

(اور اس کا جمال تمام اشیاء میں تجلی ریز ہے۔ کائنات کا حسن رحمٰن کی تسبیح میں رطب اللسان ہے)۔

اس کی دوسری حمد "اسماء الحسنی" کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

جَلَّ شَانُ الْاِلٰهِ رَبُّ الْبَرایا • خالِقُ الخَلْقِ دَائِمُ الْاِحْسَانِ

(اللہ تعالیٰ کی شان عظیم ہے کہ وہی مخلوق کا رب ہے۔ وہی اس کا پالنے والا ہے اور مسلسل احسان کرنے والا ہے)۔

وَاحِدٌ، قَاهِرٌ، سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ • عَالِمُ الْغَيْبِ، صَاحِبُ السُّلْطَانِ

(وہ ایک ہے، غالب ہے، سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ عالم الغیب اور صاحب اقتدار ہے)۔

حَكِيمٌ، عَادِلٌ لَطِيْفٌ، خَبِيْرٌ • نَافِذُ الْاَمْرِ وَاسِعُ الْغُفْرَانِ

(حکمت والا، انصاف والا، باریک بیں اور خبر رکھنے والا ہے۔ احکامات نافذ کرنے والا اور بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے)۔

قَابِضٌ باسِطٌ، قَوِیٌّ عَزِيْزٌ • مُرْسِلُ الغَيْثِ، مُقسِطُ المِيْزَانِ

(قبضہ رکھنے والا، پھیلانے والا، طاقتور اور غلبہ رکھنے والا ہے۔ بارش بھیجنے والا اور ترازو کو درست رکھنے والا ہے)۔

وَاحِدٌ مَاجِدٌ حَلِيْمٌ كَرِيْمٌ • تَرْقُبُ الخَلقَ عَيْنُه كُلَّ آنٍ (۱۹٤)

(اللہ تعالیٰ پانے والا، صاحبِ مجد درگزر کرنے والا اور کرم کرنے والا ہے۔ اس کی نگاہ مخلوق کو ہر آن دیکھ رہی ہے)۔

اسماعیل صبری کے دیوان میں بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن کا تعلق حمد و ثنا سے ہے۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ وہی ساری کائنات کا کارساز ہے۔ تمام لوگ اس کے محتاج ہیں اور وہ تمام چیزوں سے بے نیاز ہے۔ اللہ تو ہر طرح کی تعریف کے لائق ہے۔ اس طرح کی نظموں کے عنادین یہاں نقل کیے جا رہے ہیں تاکہ شائقین مطالعہ ان سے استفادہ کرسکیں۔ (۱) البعث والحساب (۱۹۵)، (۲) حكمة البعث (۱۹٦)، (۳) احوال القيامة،(۱۹۷) (٤) الجنة (۱۹۸)، (۵) قدرة الله (۱۹۹)، (٦) الجحيم

(۲۰۰)، (۷) المؤمنون فی النعیم (۲۰۱)، (۸) سبیل الایمان (۲۰۲)، (۹) السماء والارض (۲۰۳)،
(۱۰) القمر (۲۰٤)، (۱۱) سعة ملك الله (۲۰٥)، (۱۲) عالم الحیوان (۲۰٦)، (۱۳) عالم البحر (۲۰۷)، (١٤) عالم الطیر (۲۰۸)، (١٥) عالم الهوام والحشرات (۲۰۹)، (١٦) عالم الوحش (۲۱۰)، (۱۷) عالم الانعام (۲۱۱)، (۱۸) تسبیح الخلائق (۲۱۲)، (۱۹) عالم الله (۲۱۳)، (۲۰) فی قبضة الله (۲۱٤)، (۲۱) الله القادر (۲۱٥)، (۲۲) یوم البعث والوعید (۲۱٦)، (۲۳) عظة (۲۱۷). ان کے علاوہ اس کے دوسری دیوان میں "الالھیات" کے عنوان سے اللہ کی ذات و صفات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

محمد حفنی ناصف:

محمد حفنی ناصف ۱۸۵۶ء میں قاہرہ کی مضافاتی بستی "برکۃ الحج" میں پیدا ہوا۔ اپنے ماموں اور دادی کی سرپرستی میں رہا۔ ابتدائی تعلیم گاؤں ہی میں حاصل کی اور اس کے بعد جامع ازہر میں داخلہ لیا۔ فراغت کے بعد گورنمنٹ اسکول میں استاذ مقرر ہو گیا۔ ۱۸۹۲ء میں ملکی عدالت کا جج بنا اور بعد میں ترقی کر کے طنطا کی ملکی عدالت میں افسر ہوا اور اس کے بعد وزارت تعلیم کا چیف انسپکٹر ہوا۔ ۱۹۱۹ء میں انتقال ہوا۔ ادب اور شاعری کی دنیا میں اس نے ایک نمایاں مقام حاصل کیا۔(۲۱۹) حمد سے متعلق اس کے کچھ نمائندہ اشعار حاضر ہیں:

اللهُ يُحْدِثُ بَعدَ العُسْرِ مَيْسَرةً • وَالْيَاسُ يُوْلِيهِ مِنَ افَضَالِهِ لِينَا (۲۲۰)

(اللہ تعالیٰ تنگی کے بعد فراخی عطا کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے احسانات سے یا اسی کو امید میں تبدیل کر دیتا ہے)۔

صَدَقَ اللهُ رَبُّنا كُلُّ شَيْءٍ • هَالِكٌ غَيرُ وَجْهِهِ ذی الجلال (۲۲۱)

(ہمارے رب نے سچ کہا ہے، اللہ ذوالجلال کے علاوہ تمام اشیاء فانی ہیں)۔

يأُوْلِي الْأزْهَرِ! أُدْعُوْا اللهَ يَنْصُرُنَا • نصراً عَزيْزاً و يُحْزِنا بِإِحْسَانِ (۲۲۲)

(اے ازہر کے لوگو! خدا کو مدد کے لئے پکارو، وہ مدد کرنے والا اور صاحب اقتدار ہے اور وہی اپنی رحمت سے ہم کو بلند کرے گا)۔

اللهُ أكْبَرُ طَابَ القَلبُ وَانشَرَحَا • وَاسْتَيْقَظَ الدَّهْرُ مِنْ إغفَائِهِ وصحا (۲۲۳)

(اللہ سب سے عظیم ہے، اس نے دل کو پاک اور کشادہ کیا اور اس نے زمانے کو غفلتوں سے بیدار کیا اور درست کیا)۔

فَقَدْ حَقَّقَ اللهُ آمَالَهَا • وَفَاءَ لَهَا بِإنْشِرَاحِ الصُّدُوْرِ (۲۲٤)

(اللہ نے اس کی امیدوں کو سچ کر دکھایا۔ اور اس نے دلوں کو ان کے لئے کشادہ کر دیا۔

محسن الکاظمی:

محسن الکاظمی جدید شاعری میں نمایاں حیثیت کا حامل ہے۔ اس کو شاعر عرب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ

فی البدیہہ طویل قصائد کہتا تھا۔ اس کے وہ قصائد رنج و غم کی خاص کیفیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ۱۸۶۵ء میں بغداد کے محلّہ ''الدہانہ'' میں پیدا ہوا۔ کاظمیہ میں پرورش ہوئی۔ اس کی نسبت اسی کی جانب ہے۔ اس کا آبائی پیشہ چمڑے کی تجارت تھی۔ ابتدائی تعلیم کے حصول کے بعد والد نے اسے تجارت و زراعت میں لانا چاہا۔ لیکن اس کی طبیعت نے ان دونوں میں سے کسی کو قبول نہ کیا۔ کیونکہ اس کو ادب سے خصوصی شغف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے مختلف ادبی علوم حاصل کئے اور بے شمار اشعار حفظ کئے۔ پھر اس نے کثیر تعداد میں مراثی، فخریہ قصائد اور غزلیں کہیں۔ اس کا جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ سے بھی گہرا تعلق تھا۔ ۱۹۳۵ء میں قاہرہ میں انتقال ہوا۔(۲۲۵)
کاظمی کے کچھ حمدیہ اشعار حسب ذیل ہیں:

سَقَى اللهُ أيَّامَنَا بِالْحُمي ۔ وَطِيْبُ لَيَالٍ بِنَا الْمَاضِيَةِ (۲۲۶)

(اللہ نے ہمارے دنوں کو بہت عمدہ طریقہ سے سیراب کیا اور ہماری گذشتہ راتوں کو خوشگوار بنایا)۔

فَتُبْ وَاسْتَغْفِرُ اللهَ ۔ فَإِنَّ اللهَ قَدْ يَغْفِرُ (۲۲۷)

(پس تم اللہ سے توبہ کرو اور اللہ سے مغفرت چاہو کیونکہ اللہ ہی بخشش کرتا ہے)۔

لَمَّا أرَادَ اللهُ سُحْقَ غُرُوْرِهِ ۔ غَزَاهُ مِنَ الْجَيْشِ الْمُظَفَّرِ سَاحِقُ (۲۲۸)

(جب اللہ نے اس کے غرور کو توڑنا چاہا تو اس پر کامیاب لشکر کے ذریعہ حملہ کیا جو کمر توڑ دینے والا ہے)۔

احمد شوقی بک:

شوقی ۱۸۶۸ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد محمد علی پاشا کے عہد میں مصری محکمہ مواصلات کے مہتمم تھے۔ چار سال کی عمر میں شوقی کو حنفی محلّہ کے مدرسہ شیخ صالح میں داخل کیا گیا۔ ثانوی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اسی کالج کے نئے شعبہ ترجمہ میں مستقل ہوگئے۔ دو سال کے بعد خدیو توفیق کے عملہ میں داخل ہوگئے۔ اس نے انہیں اپنے خرچ پر اعلیٰ تعلیم کے لئے فرانس بھیجا۔ وہاں انہوں نے دو سال منبلیہ میں اور دو سال پیرس میں گزارے۔ واپس آنے کے بعد انہیں یورپی شعبے کا سربراہ بنا دیا گیا۔ خدیو عباس کے زوال کے بعد ہسپانیہ کے صوبہ برشلونہ چلے گئے۔ عالمی امن کے قیام کے بعد مصر واپس آئے اور ملک و ملت کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا اور عرب دنیا ان کی فریفتہ ہوگئی۔ ۱۹۳۲ء میں ان کے انتقال پر پورا مصر سوگوار ہوگیا۔(۲۲۹) شوقی نے براہ راست کوئی حمدیہ نظم نہیں کہی ہے۔ البتہ ان کے دیوان ''الشوقیات'' میں بہت سے حمدیہ اشعار موجود ہیں۔ شوقی نے ''کبار الحوادث فی وادِ النّیل'' کے عنوان سے جو نظم کہی ہے اس میں جابجا ایسے اشعار ملتے ہیں کہ جن سے اللہ کی کبریائی اور جبروت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس میں دو نظمیں ایسی ہیں جن کا براہ راست حمد باری تعالیٰ سے تعلق ہے۔ پہلی نظم کے کچھ ابتدائی اشعار پیش ہیں:

رَبِّ شَقَّتِ الْعِبَادَ أزْمَانٌ لاَ كُتُبٌ ۔ بِهَا يُهْتَدَى وَلاَ أنْبِيَاءُ

(اے میرے رب! حالات نے بندوں کو منتشر کر دیا ہے۔ نہ تو کتابیں ہیں کہ جن سے ہدایت حاصل کی جائے اور نہ ہی انبیاء ہیں)۔

ذَهَبُوْا فِي الْهَوَىٰ مَذَاهِبَ شَتَّىٰ ۔ جَمَعَتْهَا الْحَقِيْقَةُ الزَّهْرَاءُ

(خواہشات نفس کی اتباع میں وہ مختلف فرقوں میں بٹ گئے جبکہ روشن حقیقت نے انہیں مجتمع و متفق کیا تھا)۔

فَاِذَا لَقَّبُوْا قَوِيًا اِلٰهاً ۔ فَلَه بِالْقُوىٰ اِلَيْكَ اِنْتِهَاءُ

(جب انہوں نے ہر طاقتور کو خدا قرار دیا حالانکہ اس کے لئے تیری ہی طرف قوت کی انتہا ہے)۔

وَاِذَا آثَرُوْا جَمِيْلاً بِتَنْزِيْهٍ ۔ فَاِنَّ الْجَمَالَ مِنْكَ حِبَاءُ (۲۳۰)

(اور انہوں نے خدا کی پاکی بیان کرتے ہوئے خوبصورتی کو ترجیح دی کیونکہ تیرا سب سے بڑا حسن بخشش و عطا ہے)۔

دوسری نظم کے چند ابتدائی اشعار یہ ہیں:

رَبِّ هٰذِىْ عُقُوْلُنَا فِىْ صِبَاهَا ۔ نَالَهَا الْخَوْفُ وَاسْتَبَاهَا الرَّجَاءُ

(اے ہمارے رب! ہماری عقلیں ابھی تک اپنے بچپن میں ہیں اور ان پر خوف طاری ہے اور امید ان سے گریزاں ہے)۔

فَعَشِقْنَا قَبْلَ اَنْ تَاتِىَ الرُّسُلُ ۔ وَقَامَتْ بِحُبِّكَ الْاَعْضَاءُ

(رسولوں کے آنے سے پہلے ہم نے بہتوں سے عشق کیا جبکہ ہمارے اعضاء و جوارح تیری محبت میں سرشار تھے)۔

وَصَلْنَا السُّرىٰ فَلَوْلَا ظَلَامُ الْجَهْلِ ۔ لَمْ يَحْظُنَا اِلَيْكَ اهْتِدَاءُ

(اور ہم بڑی مشقت سے پہنچے۔ پس اگر جہالت کی تاریکی نہ ہوتی تو ہدایت ہم کو تجھ تک نہ پہنچاتی)۔

وَاتَّخَذْنَا الْاَسْمَاءَ شَتّٰى ۔ فَلَمَّا جَاءَ مُوْسٰى اِنْتَهَتْ لَكَ الْاَسْمَاءُ (۲۳۱)

(اور ہم نے متعدد نام گھڑ لئے لیکن جب موسیٰ علیہ السلام آئے تو سارے نام تجھ پر تمام ہو گئے)۔

محمد حافظ ابراہیم:

محمد حافظ ابراہیم ۱۸۷۰ء میں صوبہ اسیوط کے شہر دیروط میں پیدا ہوئے۔ دو سال کے ہوئے تو والد محترم داغ مفارقت دے گئے۔ والدہ انہیں لے کر قاہرہ ان کے ماموں کے پاس چلی گئیں۔ جہاں ان کو مدرسہ خیریہ پھر مدرسہ المبتدیان اور اس کے بعد مدرسہ خدیویہ میں داخل کیا گیا۔ اس کے بعد وہ اپنے ماموں کے ساتھ طنطنا گئے۔ جہاں فراغت کے ایام میں شاعری سے دل بہلاتے رہے۔ لیکن وہ ان کی مایوسیوں کا مداوا نہ بن سکی۔ ایک زمانے تک ان کی شاعری پر قنوطیت کا سایہ رہا۔ ان کو فوجی اسکول میں داخلہ مل گیا۔ جہاں سے فوجی افسر بن کر نکلے۔ پہلے پولیس میں اور پھر فوج میں گئے اور لارڈ کچنر کے عہد میں سوڈان پر ہونے والے مصری حملہ میں شامل رہے، لیکن طویل قیام کی وجہ سے تنگ آکر بارہا مصر آنے کی کوشش کرتے رہے اور اجازت نہ ملنے پر بغاوت کر بیٹھے۔ اس کی پاداش میں کچھ دنوں قید میں رکھنے کے بعد پنشن دے دی گئی۔ یہ ایام انہوں نے بیکاری میں گزارے۔ بعد میں وزیر تعلیم حشمت پاشا نے انہیں دارالکتب المصریہ کا پہلا صدر اور پھر اس کا انہیں مہتمم بنا دیا۔ ۱۹۳۲ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ (۲۳۲) حافظ کے یہاں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن میں حمد الٰہی کی جھلک ملتی ہے۔ اگرچہ باقاعدہ حمدیہ قصائد اور نظموں کا ان کے ہاں بھی فقدان ہے:

لَا اُبَالِىْ اَذَى الْعُدُوِّ فَحَظِّىْ ۔ اَنْتَ يَا رَبِّ مِنْ وِلَاءِ الصَّدِيْقِ (۲۳۳)

(مجھے دشمن کی اذیت کی کوئی پرواہ نہیں۔ جب بھی مجھے مصیبت لاحق ہوئی تو میرا رب کافی ہے کیونکہ وہ کام آنے والے رشتوں میں سے ہے)۔

لِلّٰهِ سِرٌّ فِی بِنَایَةِ ثَرْوَتٍ ، سُبْحَانَ بَانِیْ هٰذِهِ الْاَعْصَابُ (۲۳۵)

(اللہ کی تکوین و تخلیق کس قدر پراسرار ہے، اس کائنات کے بانی کے حق میں میں رطب اللسان ہوں)۔

رَأَیْتَ فِی الدِّیْنِ آرَاءً مُوَفَّقَةً ، فَاَنْزَلَ اللّٰهُ قُرْآناً یُزَکِّیْهَا (۲۰۸)

(آپ کو مذہب اسلام میں راس آنے والی آراء نظر آئیں۔ ان کی مزید ستھرائی کے لئے قرآن کریم کو نازل کیا)۔

خلیل مطران:

خلیل مطران عربی شاعری کا ایک معروف نام ہے۔ وہ اسرار و رموز کی جستجو میں سرگرم عمل رہتے تھے۔ تاریخ نگاری اور سوانح نگاری سے انہیں خصوصی دلچسپی تھی۔ بعلبک (لبنان) میں ۱۸۷۱ء میں پیدا ہوئے۔ بیروت کے مدرسہ ''البطرکیہ'' میں تعلیم حاصل کی۔ وہ کچھ برسوں مشہور اخبار الاہرام کے ایڈیٹر بھی رہے۔ اس کے بعد ماہنامہ مجلّہ مصریہ نکالا اور پھر روزنامہ الجوائب المصریہ جاری کیا۔ اس اخبار میں مصطفیٰ کامل ''الحزب الوطنی'' پر مقالات لکھتے۔ یہ رسالہ چار سال پابندی سے نکلتا رہا۔ ان کے چار شعری مجموعے ہیں۔ ان کے علاوہ وہ کئی ادبی، تنقیدی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ۱۹۴۹ء میں قاہرہ میں انتقال ہوا۔ (۲۳۶) حمد سے متعلق ان کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

لِلّٰهِ آیَاتُ الصَّنَاعَةِ فِی الدُّمیٰ ، مَنْ شَارَكَ الرَّحْمَانُ فِی الْاَحْیَاءِ

(اگرچہ رنگین مزین تصاویر میں اللہ کی کاریگری کی علامت واضح ہے لیکن زندہ کرنے میں اللہ کا کون شریک ہے؟)

لِلّٰهِ نَاطِقَةُ النُّقُوْشِ هٰکذا ، تُعْطِیْ الْکَلَامَ جَوَامِدَ الْاَشْیَاءِ

(اللہ نے بولتے نقوش بنائے، اللہ ایسے ہی جامد اشیاء کو قوت گویائی عطا کرتا ہے)۔

لِلّٰهِ مُطْفَرَةٌ تُصْعِدُهَا قُطْرُهَا ، تَرُدُّهُ صَبًّا عَلیٰ الْاَنْحَاءِ (۲۳۷)

(اللہ کے لئے نقش و نگار والی چادر ہے جو اپنی خوشبو کو عام کرتی ہے اور اسے مختلف گوشوں میں پھیلاتی ہے)۔

اَعَزَّ اللّٰهُ مَرْیَمَ مِنْ عُرُوْسٍ ، هِیَ الْحُسْنُ اِنْجَلیٰ فِی شَمْسِ خِدْرٍ (۲۳۸)

(اللہ تعالیٰ نے مریم کو بیاہ کے بغیر عزت بخشی۔ مریم مجسم حسن ہیں جو حسن گوشۂ تنہائی کے سورج میں روشن ہوا)۔

تِلْكَ الْاَرِیْکَةُ عَیْنَ اللّٰهِ تَکْلَوءُ هَا ، فَالْخَیْرُ فِیْهَا وَ عَنْهَا الشَّرُّ مَقْمُوْعٌ (۲۳۹)

(اس تخت کو اللہ نے متعین کیا ہے جس کی تم حفاظت کرتے ہو۔ اسی میں خیر ہے اور اسی سے شر کا قلع قمع ہوگیا)۔

الرصافی:

پورا نام معروف بن عبدالغنی البغدادی ہے۔ وہ عراقی شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں۔ المجمع العلمی کے ممبر تھے اور گرکوک کے جبارہ خاندان سے تعلق تھا۔ ۱۸۷۷ء میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ الرصافہ میں پروان چڑھے۔ ابتدائی تعلیم المدرسہ الرشدیہ العسکریہ میں حاصل کی۔ لیکن سند حاصل نہیں کی۔ عربی اور دیگر علوم کے لئے محمود شکری آلوسی کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ دس سال تک ان کی خدمت میں رہے۔ تعلیم کے دوران بہت سے معاشرتی قصائد کہے اور اپنی شاعری میں ظلم کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ دستور عثمانی سے قبل دستور کے لئے مطالبہ

کرتے رہے۔ پھر دستور عثمانی کے نفاذ کے بعد آستانہ چلے گئے۔ وہاں کئی کمیٹیوں کے ممبر رہے۔ پہلی جنگ عظیم سے قبل دمشق آ گئے۔ وہاں مختلف عہدوں پر کام کیا۔ پانچ بار ممبر پارلیمنٹ بھی منتخب ہوئے۔ وہ اپنے اکثر اشعار میں بھاری بھر کم الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ مگر وہ صاحب اسلوب شاعر ہیں۔ ہجو میں نہایت سخت لہجہ اختیار کرتے ہیں لیکن اپنی بات صاف ستھرے اور پروقار انداز میں کہتے۔ شاعری کے علاوہ کئی علمی، ادبی اور تنقیدی کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔(۲۴۰) الرصافی نے ایک نظم محاسن الطبیعہ کے عنوان سے لکھی جس میں انہوں نے کائنات کے عجائب پر نگاہ ڈالتے ہوئے آخر میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کی ہے اور بتایا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کا خالق خداوند قدوس ہے۔ اس کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

يَامَنْ بَنىٰ الْمَجْدَ فَاَعْلىٰ الْبِنَا ، فَكَانَ اَعْلىٰ النَّاسِ فِىْ مَجدِهٖ

(اے وہ ذات جس نے مجد کی اچھی تعمیر کی ہے۔ پس وہ اپنے مجد و شرافت میں تمام لوگوں سے برتر ہے)۔

اُقْبِلَ مِنَ الْعَبْدِ جَمِيْلُ الثَّنَاءِ ، وَ اِنْ يَكُنْ قَصَّرَ عَنْ حَدِّهٖ

(بندے کی جانب سے بہترین حمد پیش کی گئی، اگرچہ وہ اپنے فرض میں قاصر رہا ہے)۔

اِذَااَنْتَ بِالْمَنْقَبَةِ السَّامِيَهِ ، قَدْحَصَّلْتَ اللهَ الْعَزِيْزَا لَعلِيْمَ (۲۴۱)

(تم نے اپنی شاندار حمد و ثنا کے ذریعہ قوت اور علم رکھنے والے اللہ کو فائق و برتر بتایا)۔

زکی مبارک:

زکی مبارک کا جدید دور کے اہم مصنفین میں شمار ہوتا ہے۔ ادب اور اسلامیات پر ان کی وسیع نظر تھی۔ وہ منفرد اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی شاعری ایک خاص کیفیت کی حامل ہے۔ اگرچہ وہ جدیدیت سے بہت قریب ہے۔ ۱۸۹۱ء میں مصر کے ایک گاؤں سنتریس میں پیدا ہوئے۔ ازہر میں تعلیم حاصل کی اور مصری یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ فرانسیسی ادب سے بھی واقفیت حاصل کی اور مصر میں تدریسی فرائض کے انجام دینے میں مصروف ہوگئے۔ بعد میں انہیں وزارت معارف میں سی آئی ڈی بنا دیا گیا۔ ۱۹۵۲ء میں اس دنیا سے کوچ کر گئے۔ انہوں نے ادب، اسلامیات اور تصوف پر گرانقدر علمی ورثہ چھوڑا ہے۔(۲۴۲)

فَقُلْتُ لَه اَسْعِفْ فَقِيْراً وَ دَاوِهٖ ، عَسىٰ يُكْشِفُ الرَّحْمانُ مَابِكَ مِنْ ضَرِّ (۲۴۳)

(میں نے اس سے کہا کہ فقیر کی حاجت روائی کرو۔ ممکن ہے اللہ تمہاری تنگی و ترشی ختم کردے)۔

فَاللهُ يُرْحَمُ عَاشِقاً ، بَاعَ الْاَحِبَّةَ وَاشْتَرَاكَ (۲۴۴)

(اللہ محبت کرنے والوں پر رحم کرتا ہے جس نے محبت کا کاروبار کرکے تم کو خرید لیا)۔

غَلَبَ اللهُ اِذْ قَضىٰ مَاتَرَاهُ ، وَقَضَاءُ الْاِلٰهِ اَنْفَذُ رَامٍ (۲۴۵)

(تم دیکھتے ہو کہ اللہ نے جب فیصلہ کیا وہ غالب ہو کر رہا اور اللہ کا فیصلہ سب سے زیادہ نافذ ہونے والا اور موثر ہے)۔

احمد زکی ابوشادی:

احمد زکی ابوشادی ۱۸۹۲ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ ابوشادی کے والد وکیل اور والدہ شاعرہ تھیں۔ اس

طرح ابوشادی نے آغوش ادب میں آنکھ کھولی۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم عابدین اور شیرا میں حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء میں یومیہ اخبار الظاہر اور ہفت روزہ اخبار الامام میں ادبی موضوعات پر لکھنا شروع کیا۔ بچپن ہی سے انگریزی اور عربی کتب کے مطالعہ کا شوق رہا۔ ۱۹۱۲ء میں اعلیٰ تعلیم کی غرض سے انگلینڈ گئے جہاں طب کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۳۳ء میں انہیں علم الجراثیم کے شعبہ کا سیکرٹری بنادیا گیا۔ ان مصروفیات کے ساتھ ساتھ شاعری بھی کرتے رہے۔ ۱۹۳۵ء میں انہوں نے اپولو تحریک کی بنیاد ڈالی۔ اپولو تحریک کا عربی ادب پر غیر معمولی اثر رہا۔ ان کے کئی دواوین ہیں جیسے انداء الفجر، ھیَ زینب، مصریات، انین ورنین اور شعر الوجدان وغیرہ۔ جدید شاعری کا یہ روحِ رواں ۱۹۵۵ء میں اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔ (۲۴۶)

أَعِيْشُ عِيْشَةَ صُوْفِيٍّ بِمَهْجَتِهِ ۰ فِيْ كُلِّ اٰنٍ وَحَسْبِيْ رُوْحُ تَعْبِيْرِيْ

(اس کی عنایت سے میں ہمہ آن خالص صوفی کی زندگی بسر کرتا ہوں اور میری اپنی تعبیر کی روح میرے لئے کافی ہے)۔

أَعِيْشُ فِيْ مَلَكُوْتِ اللهِ مُقْتَبِساً ۰ اَلنُّوْرَ مِنْهُ وَ اُفْتِيْ حِكْمَةَ النُّوْرِ

(اللہ کی بادشاہت میں زندگی گزارتا ہوں، اسی سے روشنی حاصل کرتا ہوں اور پھر نور کی حکمت کو پھیلاتا ہوں)۔

اَللهُ حَرَّرَ وِجْدَانِيْ وَأَطْلَقَهُ ۰ وَ أَنْتُمُوْ تَرْفُضُوْنَ الْيَوْمَ تَحْرِيْرِيْ (۲۴۷)

(اللہ نے میرے وجدان کو تمام بندشوں سے آزاد کردیا اور تم ہو کہ آج میری آزادی کو نظرانداز کرتے ہو)۔

سُبْحَانَ مَنْ جَعَلَ الْفِرَاشَ مَبَاءَتِيْ ۰ أَلْمَوْتُ فِيْ هٰذَا الْفِرَاشِ عِلَاجًا (۲۴۸)

(تمام تعریفیں اس ذات کے لئے ہیں جس نے خاک کو میرے لئے گہوارہ بنایا اور موت کو اس خاک کا علاج بنایا)۔

أَيُّهَا الشَّاعِرُ اِتَّقِ اللهَ وَاذْكُرْ ۰ اَنَّ لِلشِّعْرِ حِكْمَةٌ عَلْيَاءُ (۲۴۹)

(اے شاعر اللہ سے خوف کھا اور یاد کر کہ اشعار میں بلند و بالا حکمتیں ہیں)۔

هَارَدِّدِيْ يَا يَمَامَةُ ۰ غِنَاىَ عَذْبَ النَّسِيْمِ

(اے فاختہ! تو میرے گانے کو بار بار گنگنا، بالکل ویسے ہی جس طرح بادِ نسیم ہولے ہولے چلتی ہے)۔

وَ رَجِّعِيْهِ حَنُوْناً ۰ بِذِكْرِ رَبٍّ كَرِيْمٍ (۲۵۰)

(اور اس کا بار بار رب کریم کے ذکر کے ساتھ محبت و لطف سے اعادہ کرتی رہو)۔

عباس محمود العقاد:

۲۸ جون ۱۸۹۸ء میں اسوان کے مقام پر پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق ایک متوسط گھرانے سے تھا۔ پہلے اسوان کے پرائمری اسکول میں داخل کیا گیا اور یہی ان کا آخری تعلیمی زینہ قرار پایا۔ کیونکہ اس وقت اسوان اور قریبی شہروں میں کوئی ثانوی اسکول نہ تھا۔ اسکول ہی سے عقاد نے انشائیہ مضامین لکھنا شروع کیا۔ ۹ سال کی عمر میں شاعری کا آغاز کردیا۔ اپنے سب سے پہلے قصیدہ میں علم کی تعریف کی۔ انگریزی ادب پر عقاد کی اچھی نظر تھی۔ عقاد کئی سرکاری عہدوں پر فائز رہے اور بار بار مستعفی ہوتے رہے۔ بحیثیت شاعر عقاد کا اپنا ایک نمایاں مقام ہے۔ ان کے تمام شعری مجموعوں کو "دیوان من دواوین" کے نام سے یکجا کردیا گیا ہے۔ ۱۹۶۴ء میں دارِ فانی سے کوچ کرگئے۔ (۲۵۱) عباس محمود العقاد کے دیوان میں ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے قدرے حمد باری تعالیٰ کی جھلک ملتی ہے۔

"ترجمة الشیطان" کے عنوان سے عقاد کی ایک طویل نظم ہے جس میں شیطان کی خصوصیات کو بتاتے ہوئے اللہ قدوس کی ذات و صفات پر بھی روشنی ڈالی ہے:

صَاغَهُ الرَّحْمَانُ ذُوالْفَضْلِ الْعَمِيْمِ ۔ غَسِقَ الظَّلْمَاءُ فِي قَاعِ سَقَرِ

(رحمتوں کو عام کرنے والے رحمٰن نے اسے بہتر طریقہ سے پیدا کیا اور جہنم کی سرزمین پر تاریکی چھاگئی)۔

وَرَمَى الْأَرْضَ بِهِ رَمْيَ الرَّجِيْمِ ۔ عِبْرَةً ، فَاسْمَعْ أَعَاجِيْبَ الْعِبَرِ

(اللہ نے اسے زمین پر مردود شیطان کی طرح پھینکا، یہ ایک عبرت ہے، عجیب و غریب نصیحتوں سے عبرت حاصل کرو)۔

خِلْقَةٌ شَاءَ لَهَا اللهُ الْكُنُوْدَ ۔ وَأَبَى مِنْهَا وَفَاءَ الشَّاكِرِ

(اس مخلوق (شیطان) کی تقدیر میں اللہ نے نافرمانی لکھ دی ہے۔ اور اس سے شکر گزار کی وفا کی قوت سلب کرلی ہے)۔

قَدَّرَا لسُّوْءَ لَهَا قَبْلَ الْوُجُوْدِ ۔ وَتَعَالَىٰ مِنْ عَلِيْمٍ قَادِرٍ (۲۵۲)

(ظہور پذیر ہونے سے قبل ہی اس نے اس کے لئے برائی مقدر کر دی گئی۔ وہ ہر علیم اور قادر سے بلند ہے)۔

حمد سے متعلق عقاد کے کچھ متفرق اشعار ملاحظہ کریں:

فَضْلُكَ اللّٰهُمَّ مِنْ غَيْرِ حِسَابٍ ۔ وَكَذَا اللّٰهُمَّ آلَاءُ الْعَلِيْمِ

(اے میرے اللہ! تیری کرم فرمائیاں بے حد و حساب ہیں اور میرے رب! علیم کی نعمتیں ایسی ہی ہوتی ہیں)۔

فَاعْجَبُوْا مِنْ نِعْمَةِ اللهِ الْعُجَابِ ۔ وَانْظُرُوْا كَيْفَ تَلَقَّاهَا الرَّجِيْمُ (۲۳۵)

(اللہ کی عجیب و غریب نعمتوں پر حیرت سے خوش ہو جاؤ اور غور کرو کہ مردود بھی اسے کیسے حاصل کرتا ہے)۔

قال: سُبْحَانَكَ يَامَوْلَىٰ الْمَوَالِيْ ۔ وَتَعَالَيْتَ وَلَسْنَا نَعْتَلِيْ

(اس نے کہا! اے آقاؤں کے آقا میں تیری تسبیح پڑھتا ہوں اور تو بزرگ و برتر ہے اور ہم بلند نہیں ہیں)۔

لَاسَلَامَ الْيَوْمَ يَقْرُبُهُ مَقَالِيْ ۔ أَيُّهَا الْمَوْلَىٰ فَهَلْ تَغْفِرُ (۲۵۴)

(آج کوئی سبیل نہیں ہے۔ میں اس سے بار بار اصرار کررہا ہوں۔ اے میرے مولا کیا تو مجھے معاف کرے گا؟)

علی محمود طہٰ:

مصر کے مردم خیز شہر منصورہ میں ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوئے۔ ثانوی تعلیم سے فراغت کے بعد مدرسہ "الفنون التطبیقیہ" میں داخلہ لیا۔ جہاں سے انجینیئر بن کر نکلے اور مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہے۔ وہ ایک خوشحال گھرانے کے چشم و چراغ تھے۔ انہوں نے دنیا کے مختلف ملکوں کا دورہ کیا۔ پندرہ سال کی عمر سے شاعری کرنے لگے۔ ۱۹۳۲ء میں مشہور مجلہ اپولو میں ان کے قصائد شائع ہونے لگے۔ ۱۹۳۷ء میں یورپ کا سفر کیا، ان کے شعری مجموعے الملاح التائہ، لیالی الملاح التائہ، العائد اور اغنیات الاربع وغیرہ ہیں۔ علی محمود طہٰ جدید شاعری کے نمائندہ شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ یہ عظیم شاعر ۱۹۴۹ء میں اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔(۲۵۵) ان کی ایک نظم "اللہ والشاعر" کے عنوان سے ہے جس میں آخر کا بیشتر حصہ حمد باری تعالیٰ سے متعلق ہے۔ اس میں شاعر نے اپنی بے بسی کا اظہار کیا ہے اور اپنے گناہوں کا ذکر کرتے ہوئے معافی کی طلبگاری کی ہے:

لَاتَعدُ نِیْ یَارَبِّ فِی مِحْنَتِیْ ، مَا اَنَا اِلاَّ آدَمِیٌّ شَقِیٌّ
(اے میرے رب! تو میری آزمائش کا قصد مت کر۔ میں ایک بدبخت انسان کے سوا کچھ نہیں)۔

طَرَدْتَنِیْ بِالْاَمْسِ مِنْ جَنَّتِیْ ، فَاغْفِرْ لِهٰذَا الغَاضِبِ الْمُحْنَقِ
(تو نے کل مجھے جنت سے نکلوایا۔ بس تو اس ناعاقبت اندیش انسان کو معاف کردے)۔

حَنَانَكَ اللّٰهُمَّ لاَ تَغْضَبْ ، اَنْتَ الجَمِیْلُ الصَّفحُ جَمُّ الحَنَانِ
(اے میرے اللہ! میں تیری رحمتوں کا متمنی ہوں، تو ہم پر غضب نہ کر۔ تو بہت اچھا معاف کرنے والا اور محبت کرنے والا ہے)۔

مَاکُنْتُ فِی شَکْوَایَ بِالْمُذْنِبِ ، وَمِنكَ یَارَبِّ اَخَذْتُ الْاَمَانَ (۲۵۶)
(میرا شکایت کرنا گناہ میں داخل نہیں اور میرے رب! تجھی سے میں امان کا طالب ہوں)۔

اَیَّتُهَا الْمَحْزُوْنَةُ البَاکِیَةُ ، لاَتَیَاسَیْ مِنْ رَحْمَةِ مُنقِذْرَقِدِ
(اے مغموم اور رونے والے نفس! تو خدا کی رحمت سے ہرگز ہرگز مایوس نہ ہو)۔

مِنْ آلاَمِكَ الطَّاغِیَةِ ، اِذَا دَعُوتَ اللّٰہَ مِنْ مُنْقَذِ (۲۵۷)
(شاید تمہیں شدید غموں سے نجات مل جائے، جب تم اللہ کو خلوص سے پکارو)۔

فَابْتَهِلِیْ لِلّٰهِ وَاسْتَغْفِرِیْ ، وَکُفِرِیْ عَنْكَ بِنَا رالاَلَمِ
(تم اللہ سے گڑگڑاؤ اور اسی سے مغفرت چاہو، ممکن ہے کہ اذیت کی آگ کو تجھ سے دور کردے)۔

وَقَدِّمِیْ التَّوْبَةَ وَاسْتَمْطِرِیْ ، بَیْنَ یَدَیْهِ عَبَرَاتُ النَّدَمِ (۲۵۸)
(تو توبہ کے لئے اسکے سامنے ہاتھ بڑھا لیکن اس سے پہلے ندامت کے آنسوؤں کے ذریعہ اس سے مغفرت چاہو)۔

ہندی عربی حمد:

عرب ممالک کے بعد ہندوستان وہ تنہا ملک ہے جہاں اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب پر بڑے تحقیقی اور معیاری کام ہوئے ہیں۔ ان کاموں کو عرب دنیا میں بھی مقبولیت ملی۔ عربی شاعری کے میدان میں ہندوستان نے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ (۲۵۹) یہاں پر تین ہندوستانی شعراء مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی، مولانا فیض الحسن سہارنپوری اور مولانا حمید الدین فراہی کے دواوین سے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جاتے ہیں:

مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی:

مولانا سید غلام علی آزاد بلگرامی نہ صرف ایک شاعر ہیں بلکہ ایک عظیم مصنف بھی ہیں۔ ۱۷۰۴ء میں اودھ کے ایک قصبہ بلگرام میں پیدا ہوئے۔ علم و فضل کے زیر سایہ پروان چڑھے۔ عربی شاعری کے علاوہ لغت، نحو، بدیع، تاریخ، سیرت اور انساب میں ایک غیر معمولی مقام حاصل کیا۔ فارسی اور عربی زبان میں دس دواوین منظر عام پر آئے۔ جن میں سات دیوان عربی زبان میں ہیں۔ (۲۷۳) ان کی شاعری کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس

میں جگہ جگہ عشقِ رسول کے دریا رواں ہیں۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کئی قصائد کہے۔ اسی بناء پر آپ کو "حسان الہند" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کی شاعری میں مادرِ وطن کا بھی خصوصی ذکر ہے۔ ان کے ہاں ایسے اشعار کثرت سے ملتے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کی گئی ہے۔ قصائد کے مقطع میں بالعموم اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔ یہاں اس طرح کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

لِلّٰہِ غَیْمٌ فَیْضُہ مُتَوَاتِرٌ ۔ مَاشَامَ طَرْفٌ مِنْہُ بَرْقًا خَلِیًا (٢٦١)

(اللہ کے فیض کے لئے مسلسل بارش کرنے والا بادل ہے۔ اسکے کسی ٹکڑے نے بے بارش کی بجلی کو نہیں دیکھا)۔

اَلاَ آزادُ عَبْدٌ مُسْتَحِقٌّ ۔ سَقَاہُ اللّٰہُ صَہْبَاءَ الْوِلاءِ (٢٦٢)

(ہوشیار باش! آزاد ایک بندۂ مستحق ہے جسے اللہ نے اپنی ولایت و دوستی کی شراب پلا رکھی ہے)۔

أَھْدیٰ اِلَیْکَ اللّٰہُ دُرَّ تَحِیَّۃٍ ۔ صُوَرَ الْمَرْجَانَ فِی الدَّامَاءِ (٢٦٣)

(اللہ نے تم کو سلامتی کے ایسے موتیوں کا تحفہ دیا جو سمندر میں بھی نہیں پائے جاتے)۔

لَقَدْذَابَ فِی الْحُبِّ آزَادُنا ۔ وَیَرْجُو مِنَ اللّٰہِ حُسْنَ الرِّضَا (٢٦٤)

(ہمارے آزاد محبت میں پگھل گئے، اور وہ اللہ سے بہترین خوشنودی کی آس لگائے ہوئے ہیں)۔

لِلّٰہِ مُدَامٌ ذُو بَلْجٍ ۔ أَھْدیٰ فِی الَّیْلِ مِنَ السِّرَاجِ (٢٦٥)

(اللہ کے لئے کشادہ اور مسلسل ہونے والی بارش ہے اس نے تاریکیوں کے لئے چراغ فراہم کئے)۔

أَصْمیٰ الْخَلاَئِقَ لَحْظُھَا فِی مَرَّۃٍ ۔ اللّٰہُ أَکْبَرُ مَا أَشَدُّ نِفَاذَا (٢٦٦)

(اللہ نے ایک ہی مرتبہ تمام مخلوق کے حصوں کو متعین کر دیا ہے۔ اللہ تمام چیزوں کو نہایت تیزی سے نافذ کرنے والا ہے)۔

آزَادُ عَبْدُکَ کَرِیْمٌ وَیَرْتَجِیْ ۔ مِنْ مَاءِ الْمُنْھَلِكِ الْغَزِیْرِ رُوِیًا (٢٦٧)

اے کرم کرنے والے! آزاد تیرا بندہ ہے جو تیرے سیراب کرنے والے چشمۂ آب سے سیرابی کا امیدوار ہے)۔

مولانا آزاد کی شاعری سے واضح ہے وہ ایک عظیم عاشقِ رسولؐ تھے۔ انہوں نے عشقِ رسولؐ کو زندگی کا ماحصل زندگی قرار دیا۔ عاشقِ رسولؐ کا عاشقِ الٰہی ہونا لازمی ہے۔ آزاد کی ایسی نظموں میں حمد باری تعالیٰ سے متعلق کثرت سے اشعار ملتے ہیں جن میں انہوں نے اپنے جذبات و احساسات کو بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ گو کہ زبان و بیان پر ہندوستانی اثرات ظاہر ہیں:

اَنْ ذُقْتَ الْمَوْتَ لاَ اُبَالِ ۔ حَیَّاكَ اللّٰہُ ذُوالْجَلاَلِ

(اگر تم نے موت کا مزا چکھ لیا ہے تو پرواہ نہیں کیونکہ جلال والا اللہ تم کو دوسری زندگی دے گا)۔

مَوْلاَیَ حَزِنْتُ فِی ھَوَاكَ ۔ مَنْ یَّکْشِفُ غَمَّتِیْ سِوٰكَ (٢٦٨)

(اے میرے آقا! تمہاری محبت میں نڈھال ہوں، تمہارے سوا میرے غموں کو کون دور کرنے والا ہے)۔

اَیَا رَبَّ الْمُدَامَۃِ وَالْکُؤُوْسِ ۔ اَضِیْءْ مِقْلَ الْاَھِلَّۃِ بِالشُّمُوْلِ

(اے شراب اور بارشوں والے رب! قبائل کے برتنوں کو شراب سے روشن کر دے۔ مجوس کی آگ سے نہیں)۔

فیض الحسن سہارنپوری:

مولانا فیض الحسن سہارنپوری ۱۸۱۶ء میں سہارنپور کے ایک علمی خانوادے میں پیدا ہوئے۔ وہ اپنے وقت کے ایک مشہور عالم تھے۔ عربی زبان کا بہت اچھا ذوق تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی علمیت اور عربی دانی نے علامہ شبلی نعمانی اور مولانا حمید الدین فراہیؒ کو ان کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے پر مجبور کیا۔ سرسید احمد خاں نے بھی حریری کے چند مقامات اور معلقات کے کچھ قصائد ان سے پڑھے تھے۔ وہ سرسید کی معاونت کی غرض سے کچھ دنوں علی گڑھ میں ان کے ساتھ رہے۔ ۱۸۷۰ء میں اورینٹل کالج لاہور آگئے۔ وہاں دیوان الحماسہ، دیوان المتنبی اور مقامات حریری پڑھائے۔ علامہ شبلی اور مولانا فراہیؒ نے آپ سے لاہور ہی میں استفادہ کیا تھا۔ مولانا فیض الحسن سہارنپوری کی قرآن کریم پر گہری نظر تھی۔ وہ کئی اہم کتابوں ضوء المشکواۃ، تعلیقات الجلالین، دیوان حسان بن ثابت، حل ابیات بیضاوی، ریاض الفیض اور الفیضی کے مصنف ہیں۔ ان کے شعری مجموعہ "دیوان الفیض" کو ۱۳۳۴ء میں مولانا فراہی نے ترتیب دے کر حیدر آباد دکن سے شائع کیا تھا۔ ان کی شاعری کے موضوعات حمد، نعت، مراثی اور قصائد ہیں۔(۲۶۹) جدید شاعر اسماعیل صبری کی طرح آپ نے بھی اپنے دیوان کا آغاز حمد سے کیا ہے۔ اسی حمدیہ قصائد کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں:

لَایُسْتَجَابُ دُعَاءُ قَلْبِ لَاعِبٍ ۔ یَلْهُوْ اِلَی اللَّذَاتِ وَالْأَهْوَاءِ

(لہو و لعب میں گم رہنے والے دل کی دعائیں قبول نہیں ہوتیں کیونکہ وہ تو خواہشات و لذات کا غلام ہے)۔

یَارَبِّ لَمْ تَشْفِنِیْ مِنْ عِلَّتِیْ ۔ فَمَنِ الطَّبِیْبُ وَمَنْ یُدا وِیْ دَائِیْ

(اے میرے پروردگار اگر تو نے میرے مرض کو شفا نہ دی تو پھر کون طبیب مجھے میرے مرض کو اچھا کر سکتا ہے)۔

یَارَبِّ اِنْ اَنْقَذْتَنِیْ مِنْ اُسْرِهَا ۔ فَالْاَرْضُ اَرْضِیْ وَالسَّمَاءُ سَمَائِیْ

(اے میرے پروردگار! اگر تو نے مجھے اس کی قید سے بچا لیا تو یہ زمین و آسمان سب میرے ہیں)۔

اَنْتَ الْمُغِیْثُ الْمُسْتَغَاثُ وَلَا اَرَیٰ ۔ مَنْ مُصْرِخٌ فِی شِدَّةٍ وَرَخَاءٍ

(اے پروردگار تو ہی مدد کرنے والا ہے، تجھ ہی سے مدد چاہی جاتی ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کوئی دوسرا اذیت و آسودگی میں کام کرنیوالا ہو)۔

اَنْتَ الْخَبِیْرُ بِشِقْوَتِیْ و سَعَادَتِیْ ۔ فَعَلَیْكَ تِکْلَانِیْ و مِنْكَ رَجَائِیْ

(اے پروردگار! تو ہی میری بدبختی اور خوش قسمتی سے واقف ہے، پس تجھ ہی پر بھروسہ ہے اور تجھ ہی سے امید وابستہ ہے)۔

اَنْتَ الْمُعِیْنُ الْمُسْتَعَانُ وَمَا اَرَیٰ ۔ مَن یَّعْتَنِیْ بِالنَّصْرِ فِی الْاَرْزَاءِ

(اے پروردگار تو ہی مددگار ہے اور تجھ ہی سے مدد کی طلب کی جاتی ہے اور میں کسی کو پریشانی کے وقت کام آنے والا نہیں پاتا ہوں)۔

کَثُرَ الذُّنُوْبُ وَقَلَّ مَا تُمْحیٰ بِهٖ ۔ مِنْ تَوْبَةٍ وَ تَضَرُّعٍ وَ بُکَاءٍ(۲۷۰)

(گناہوں کا انبار ہے اور کم ایسے گناہ ہیں جو توبہ، تضرع اور گڑگڑانے سے مٹ سکیں)۔

اَرْجُوْ وَآمَلُ اَنْ تَدُوْمَ مَوَدَّتِی ۔ حَیّاً وَمَیْتاً وَهُوَ خَیْرُ رَجَائِیْ

(میری آرزو ہے کہ موت و حیات دونوں میں ہی میں خدا کا شیدائی رہوں اور یہی میری سب سے بہتر خواہش ہے)۔

یا کاشِفُ الکَربِ الشَّدِیْدِ و غافِرِ ۔ الْاٰثِمِ الْکَبِیْرِ وَدَافِعُ الْاَرْزَاءِ

(اے شدید اذیتوں کے ٹالنے والے! بڑے گناہوں کے مٹانے والے اور بیماری کو ٹالنے والے)۔

لاَ تُخْزِنی یومَ الْحِسَابِ فَاِنَّ ما ۔ اَخْشَاهُ فِیْهِ شَمَاتَةُ الْاَعْدَاءِ

(حساب کے دن تو مجھے رسوانہ کرنا، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ دشمن میرے اس حال زار پر خوش ہوں گے)۔

مولانا حمید الدین فراہی:

مولانا حمید الدین فراہی کی شخصیت علمی دنیا میں تعارف کی محتاج نہیں۔ ۱۸۶۲ء میں اعظم گڑھ کے ایک گاؤں پھریہا میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں اپنے ایک ڈاکٹر دوست حفیظ اللہ کے پاس علاج کے لئے تشریف لے گئے اور وہیں انتقال کیا۔ ابتدائی تعلیم اپنے ماموں زاد بھائی علامہ شبلی نعمانی سے حاصل کی۔ مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہ کیا۔ عربی ادب میں مہارت تامہ حاصل کرنے کے لئے لاہور جاکر مولانا فیض الحسن سہارنپوری سے استفادہ کیا۔ بیس سال کے عرصہ میں عربی علوم وفنون پر قدرت حاصل کرلی اور اس کے بعد عصری علوم کے حصول کی طرف متوجہ ہوئے۔ الہ آباد سے انٹرنس کا پرائیویٹ امتحان دے کر ایم اے او کالج علی گڑھ سے بی اے کا امتحان پاس کیا۔ قرآنیات ان کا بنیادی موضوع تھا۔ اور تمام علوم قرآن کریم کی روشنی میں مرتب کرنا چاہتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں قرآن کریم تمام علوم کا سرچشمہ ہے۔ اردو، فارسی اور عربی تینوں زبانوں میں اشعار کہے۔ اردو میں اشعار تو ملتے ہیں لیکن کوئی مجموعہ نہیں۔ فارسی اور عربی کے مجموعے موجود ہیں۔(۲۷۲) ان کا عربی دیوان "دیوان المعلم عبدالحمید الفراہی" کو مولانا بدرالدین اصلاحیؒ نے ترتیب دے کر دائرہ حمیدیہ مدرستہ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ سے شائع کیا۔

ان کی شاعری پر قرآنی اسلوب غالب ہے۔ مولانا فراہی کی ایک نظم "فی الاستعاذہ" ہے۔ یہ نظم حمد سے متعلق ہے، اس میں مولانا نے دنیا کی عیاریوں اور شیطان کی چالوں سے اللہ کی پناہ چاہی ہے۔

اَعُوْذُ بِاللّٰهِ الْعَظِیْمِ الْاَفْضَالِ ۔ الْغَافِرِ الذَّنْبِ الشَّدِیْدِ الْاَنْکَالِ

(میں اس برتر اللہ کے پناہ میں رہنا چاہتا ہوں جو بہت فضل والا ہے۔ گناہوں کا معاف کرنے والا اور سخت سزا دینے والا ہے)۔

مِنْ هَمَزَاتِ النَّفْسِ ذَاتِ الْاِیْغَالِ ۔ وَتَفَثَاتِ کُلِّ بَاغٍ مُخْتَالِ

(میں اللہ کی پناہ نفس کے برے وسوسوں سے چاہتا ہوں نیز باغیوں اور سرکشوں کے فتنوں سے دور رہنا چاہتا ہوں)۔

وَسَطَوَاتِ کُلِّ طَاغٍ مُخْتَالٍ ۔ وَفِتْنَةِ الْجُبْنِ وَ بِلْبَالِ الْبَالِ (۲۳۷)

(ہر سرکش و متکبر کے اقتدار سے، بزدلی کے فتنہ سے اور غم دل سے اللہ کی پناہ چاہتا ہوں)۔

وَاسْتَنْصُرُوا اللّٰهَ الْمُهَیْمِنَ ۔ فِی الْعَشِیِّ وَفِی الْغَلَسِ (۲۷۴)

(غلبہ رکھنے والے اللہ سے تم بھی تاریکی اور آخری تاریکی میں مدد کی درخواست کرو)۔

لَانَبْتَغِیْ الدُّنیا وَزَهْرَتِها ، فَبا اللّٰهِ اِکْتَفَیْنا

(ہمیں دنیااور دنیاوی کشایش نہیں چاہیے کیونکہ اللہ میرے لئے کافی ہے)۔

یَبْلُوْکُمْ اللّٰهُ بِبَاسِ العِدیٰ ، فَاِنَّ اَمْرَ اللّٰهِ یَبْلُو لِقُلُوْبَ

(اللہ دشمن کی جنگ سے تمہیں آزمائے گا کیونکہ امرالٰہی دِلوں کا امتحان لیتاہے۔

اِنْ تَصْبِرُوْا اللّٰهُ لَایُخْزِکُمْ ، فَاِنَّ اللّٰهَ عَلَیْنا رَقِیْبٌ (۲۷۶)

(اگرتم صبر کرو تواللہ تم کورسوانہیں کرے گا۔ بے شک اللہ ہمارانگراں ہے)۔

یاقَوْمَنا اِنْ تَصْبِرُوا یاتِکُمْ ، نَصْرٌ مِنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِیْبٌ (۲۷۷)

(اے قوم کے لوگو! اگرتم ثابت قدمی دکھاؤ گے تواللہ کی مدد آئے گی اور عنقریب فتح تمہارے قدم چومے گی)۔

عرب دواوین میں حمد:

گذشتہ صفحات میں جاہلی، اموی، عباسی، دور جدید اور ہندوستان کے عربی شعراء کے کلام کا جائزہ لیا گیااور ان کے کچھ حمدیہ اشعاراور حمدیہ قصائد پیش کئے گئے۔ اب ہم سبع معلقہ، جمہرۃاشعارالعرب، دیوان الحماسہ اور سیرت ابن ہشام کا مختصر جائزہ لیں گے۔ سیرت ابن ہشام میں واقعات کاذکر کرتے ہوئے ان سے متعلق بہت سے جاہلی اور اسلامی شعراء کے کلام سے استشہاد بھی کیا گیاہے۔ اس میں جاہلی اور اسلامی عہد کی شاعری کاایک معتدبہ حصہ محفوظ ہو گیاہے۔

(ب) المعلقات السبع:

المعلقات السبع کادوسرانام مذہبات یاسموط ہے۔ اس میں عربوں کے سات عظیم ترین قصائد قلمبند کئے گئے ہیں جنہیں آب زر سے لکھ کر خانۂ کعبہ کے دروازہ پر لٹکایاجاتا تاکہ مقبولیت اوردائمی شہرت ملے۔ ان میں سے کچھ قصائد فتح مکہ کے وقت تک لٹکے ہوئے تھے اور کچھ نذرِ آتش ہوگئے۔ ان سات قصائد کے کہنے والے شعراء امرءالقیس، زہیر بن ابی سلمی، طرفہ بن العبد، لبید بن ربیعہ، عنترہ بن شداد، عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ ہیں۔(۲۷۸) یہاں طرفہ بن العبد کاایک شعر، حارث بن حلزہ کے دوشعر اور زہیر بن سلمی کاایک شعر پیش کیا جارہاہے۔ ان اشعار سے براہ راست حمدِ باری تعالیٰ کااندازہ تونہیں ہوتا لیکن اتناپتہ چلتاہے کہ جاہلی شعراء کے یہاں اللہ کاتصور موجود تھاجیساکہ مضمون کے ابتداء میں اس پر بحث کی جاچکی ہے۔ عرب اللہ کوسب سے برتراوراعلیٰ تصور کرتے تھے۔

فلوشاءَ رَبِّیْ کُنْتُ قَیْسُ بْنِ خَالِدٍ ، وَلَوْشاءَ رَبِّی کُنْتُ عَمَرَوْبْنِ مُرْثد (۲۷۹)

(اگرمیرا اللہ چاہے تو میں قیس بن خالد ہوجاؤں اور میرا رب چاہے تو میں عمرو بن مرشد ہوجاؤں)۔

فَهَداهُمْ بالْاَسْوَدَیْنِ وَاَمْرُ اللّٰهِ ، بَلَغَ تَشْقیٰ بِهِ الْاَشْقِیاءُ (۲۸۰)

(کھجور اور پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہدایت دی اور اللہ کا معاملہ ایساواضح ہے کہ بہت سے بدبخت اس سے شفا پاتے ہیں)۔

وَفَعَلْنا بِهِمْ کَماعَلِمَ اللّٰهُ ، وَمااَنَّ لِلْخَائِنِیْنَ دِماءُ (۲۸۱)

(ہم نے ان کے ساتھ وہی کچھ کیا جس کا علم خدا کو ہے اور خیانت کرنے والوں کے لئے کوئی قصاص و دیت نہیں)۔

فَلاَ تَكْتُمَنَّ اللهَ مَا فِي نُفُوْسِكُمْ • لِيَخْفىٰ وَ مَهما يكتم الله يَعْلَمْ (۲۸۲)

(اپنے دل کی باتوں کو تم اللہ سے ہرگز پوشیدہ نہیں رکھ سکتے، جب جب تم اس سے چھپاؤ گے وہ جان جائے گا)۔

جمہرۃ اشعار العرب:

سبع معلقہ کے بعد تین شعر جمہرۃ اشعار العرب سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ جمہرۃ میں انچاس (۴۹) جاہلی اور اسلامی شعراء کے قصائد شامل ہیں۔ ان شعراء کو سات خانوں میں تقسیم کیا گیا اور ہر خانہ میں سات سات شاعر رکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب انفرادی نوعیت کی حامل ہے۔ اس کو ابوزید القرشی (۰۰۰۔۔۱۷۰ھ) نے ترتیب دیا ہے۔ جنہیں جرجی زیدان (۱۸۶۱ء۔۱۹۰۴ء) نے تیسری صدی کا انسان بتایا ہے۔(۲۸۳) بطرس البستانی (۱۸۱۹ء۔۱۸۸۳ء) کا خیال ہے کہ یہ عباسی عہد کے پہلے ہوئے نہ کہ عباسی عہد کے دوسرے دور میں۔ کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب جمہرہ میں المفضل الضبی سے روایات نقل کی ہیں اور ان کی وفات ۱۷۱ھ میں ہوئی۔(۲۸۴) یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ابوزید القرشی کو ان کا عہد ملا۔(۲۸۵) اس کے کچھ اشعار پیش ہیں:

مَن يَّسْأَلُ النَّاسَ يُحَرِّمُوْهُ • وَسَائِلُ اللهِ لاَ يَخِيْبُ (۲۸۶)

(لوگوں سے سوال کرنے والے کو محرومی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اللہ سے مانگنے والا کبھی مایوس نہیں ہوتا)۔

قَدْ فَرَّقَ اللهُ بَيْنَ أَمْرِكُمْ • فِي كُلِ طَرْفٍ فَكَيْفَ يَا تَلِفُ (۲۸۷)

(اللہ نے تم لوگوں کے معاملہ کو تتر بتر کر دیا اب کیسے جمع کیا جائے گا)۔

وَاللهُ لَيْسَ لَه شَرِيْكٌ • عَلاَّمُ مَاأخْفَتِ الْقُلُوْبُ (۲۸۸)

(اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے اور وہ دلوں کی باتوں کو جاننے والا ہے)۔

دیوان الحماسہ:

دیوان الحماسہ کو ابو تمام نے جمع کیا، اس میں اس نے زمانۂ جاہلیت اور اسلام کی بہترین شاعری کو جمع کیا۔ یہ انتخاب اس قدر معیاری اور موزوں ہے کہ ناقدین فن نے اسے ابو تمام کی شاعری سے بہتر کام قرار دیا۔ اس مجموعہ کو اس نے خراسان میں ترتیب دیا۔ اس میں اس نے اپنے عہد کے اہم شعراء کے کلام کو جمع کیا ہے۔ اس مجموعہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا بجا ہو گا کہ اس کا کوئی ثانی نظر نہیں آتا۔ حماسہ عربی شاعری کے بنیادی مصادر میں شامل ہے۔ یہ کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے۔(۲۸۹) جن میں کثرت سے حمدیہ اشعار مل جاتے ہیں:

هَلِ اللهُ عَافٍ عَنْ ذُنُوْبٍ تَسَلَّفَتْ • أمِ اللهُ انُ لَمْ يَعْفُ عَنْهَا يَعِيْدُهَا (۲۹۰)

(کیا اللہ پچھلے گناہوں کو معاف کرے گا؟ اور اگر اللہ نے معاف نہیں کیا تو وہی گناہ وہ دوبارہ کرے گا)۔

مَاأقْدَرُ اللهِ الايدنى عَلىٰ شَحْطٍ • مَنْ دَارُه الْحُزْنُ مِمَّنْ دَارُه صَوْلُ

(اللہ کس قدر قادر ہے کہ دونوں کی دوری کو ختم کر دیتا ہے جب کہ ایک کا گھر مقام حزن میں اور دوسرے کا صول میں ہے)۔

اَللہُ یَطْوِیْ الْبِساطَ الْاَرْضَ بَیْنَھا ۔ حَتیٰ یُرِیْ الرَّبْعُ مِنْہُ وَھُوَمَا ھُوْلُ (۲۹۱)

(اللہ نے دونوں کے درمیان واقع دوری کو ختم کر دیا، یہاں تک کہ مقام حزن کا گھر اہل و عیال سے آباد نظر آنے لگا)۔

اَشْکُوْاِلیٰ اللہِ اَحْوالاً اَمَارِسُھَا ۔ مِنَ الْجِبَالِ وَاَنّی سَیّیءُ النَّصْرِ (۲۹۲)

(پہاڑوں کی وجہ سے میں جن حالات سے دوچار ہوں اس کی خدا سے شکایت کرتا ہوں اور حال یہ ہے کہ میں ضعیف المدد ہوں)۔

اَلاَیَا شَیْبَۃَ الذَّبَ مَالَکَ مُعْرِضاً ۔ وَقَدْ جَعَلَ الرَّحْمَانُ طُوْلَکَ فِی الْعَرْشِ (۲۹۳)

(اے ریچھ شکل عورت تو کیوں عرض میں بڑھتی جارہی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اللہ نے تمہارے طول کو عرش میں بنایا ہے)۔

فَلَمَّا رَآنِیْ کَبَّرَاللہَ وَحْدہ ۔ وَبَشَّرَ قَلْباً کَانَ جَماً بَلاَ بِلَہ (۲۹۴)

(پس جب اس نے مجھے دیکھا تو اللہ واحد کی بڑائی بیان کی اور مغموم دل کو خوشیوں سے معمور کردیا)۔

فَیَارَبِّ اِنْ لَمْ تَقْضِھا اَنِّیْ فَلاَ تَدَعْ ۔ قُذورٌ لَھُمْ وَاقْبِضْ قُذُوْرٌ کماھیا (۲۹۵)

(اے میرے رب! اگر قذور میری قسمت میں نہیں ہے تو اسے میرے رقیبوں کے لئے مت چھوڑ بلکہ اسے اپنے قبضہ میں لے کر موجودہ صورت میں باقی رہنے دے۔

سیرت ابن ہشام:

عبدالملک ابن ہشام (م۸۲۸) نحو، لغت اور علم نسب کے بہت بڑے عالم تھے۔ بصرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پروان چڑھے۔ مصر میں ان کا انتقال ہوا۔ "السیرۃ النبویہ" ان کی ممتاز تصنیف ہے، جسے علمی دنیا سیرت ابن ہشام کے نام سے جانتی ہے۔ اس کی روایات ابن اسحاق سے منقول ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے تاریخ سلاطین الحمیر اور کتاب التیجان بھی تصنیف کیں۔ سیرت ابن ہشام میں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے حمد باری تعالیٰ کا ایک تصور ابھرتا ہے۔ لیکن یہ اشعار روایتاً بہت زیادہ مستند نہیں ہیں۔(۲۹۶) حمد سے متعلق کچھ اشعار نقل کئے جارہے ہیں:

سبیعہ بنت الاحب نے درج ذیل اشعار کعبہ کی شان میں کہے تھے:

اَللہُ آمَنَھَا وَمَا ۔ بُنِیَتْ بِعَرْصَتِھَا قُصُوْرُ

(اللہ نے اسے اور اس کے صحن میں جتنے محل بنائے گئے ہیں تحفظ بخشا)۔

اَللہُ اَمَنَ طَیْرَھَا ۔ وَالْعُصْمُ تَاْمَنُ فِی ثَبِیْرِھَا

(اللہ نے اس کے پرندوں کو امان عطا کی، اور کوہ ثبیر میں ہرنیاں سکون سے رہتی ہیں)۔

وَاَذَلَّ رَبِّیْ مُلْکَہ ۔ فِیْھَا فَاُوْفِیَ بِالنُّذُوْرِ (۲۹۷)

(میرے رب نے اس کے علاقہ اور ملک کو جائے امن بنادیا کیونکہ اس میں نذریں اور منتیں پوری کی جاتی ہیں)۔

عبدالمطلب نے ابرہہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا:

لاَھُمَّ اِنَّ الْعَبْدَیَمْ ۔ نَعُ رُحْلَہ فَامْنَعْ حَلاَلَکَ (۲۹۸)

(یااللہ! بندہ اپنی سواری کی حفاظت کرتا ہے تو اپنے حرم کے رہنے والوں کی حفاظت فرما)۔

لَاهُمَّ أخزِ الأسْوَدَبْنَ مَقْصُوْدَ ۔ اَلْآخِذُ الْهَجمَةَ فِيْهَا التَقْلِيْدَ (۲۹۹)

(یااللہ! اسود بن مقصود کو ذلیل و خوار کر۔ جس نے ایسے سو اونٹ پکڑ لئے ہیں جن میں تیری قربانی کے قلادہ بند اونٹ بھی شامل ہیں)۔

نفیل نے یہ شعر کہا:

أيْنَ الْمَفَرُّ وَالْإِلٰهُ الطَّالِبُ ۔ وَالْأشْرَمُ الْمَغْلُوْبُ لَيْسَ الْغَالِبُ

(بھاگ نکلنے کی جگہ کہاں کہ اللہ تمہاری تلاش میں ہے اور ابرہہ جو مغلوب ہو گیا غلبہ نہ پائے گا)۔

حَمِدْتُ اللّٰهَ إذَا بَصَرْتُ طَيْراً ۔ وَخِفْتُ حِجَارَةً تُلْقِي عَلَيْنَا (۳۰۰)

(جب میں نے پرندوں کو دیکھا تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا، جبکہ میں اپنے اوپر گرنے والے پتھروں سے خوف زدہ تھا)۔

اِنَّ آيَاتِ رَبِّنَا ثَاقِبَاتٌ ۔ لَا يُمَارِيْ فِيْهِنَّ اِلَّا الْكَفُوْرُ

(بے شبہ ہمارے پروردگار کی نشانیاں روشن ہیں جن کا انکار صرف بہت بڑا کافر ہی کر سکتا ہے)۔

خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فَكُلٌّ ۔ مُسْتَبِيْنٌ حِسَابٌ مَقْدُوْرُ

(اس نے رات و دن پیدا کئے اور ان دونوں کے حساب مقرر اور واضح ہیں)۔

ثُمَّ يَجْلُوْا لِنَّهَارَ رَبٌّ رَحِيْمٌ ۔ بِمُهَاةٍ شُعَاعِهَا مَنْشُوْرُ

(مہربان رب ان کو سورج کی چمکدار کرنوں سے منور کرتا ہے اور ان کو پھیلاتا ہے)۔

حَبَسَ اللَّيْلَ بِالْمُغَمَّسِ حَتّىٰ ۔ ظَلَّ يَحْبُوْ كَاَنَّهُ مَعْقُوْدُ (۳۰۱)

(اسی نے مقام مغمس میں ہاتھی کو روک دیا، حتی کہ وہ رینگنے لگا، ایسا لگتا کہ اس کے پاؤں کٹے ہوئے ہیں)۔

یہاں تک سیرت ابن ہشام کی پہلی جلد سے حمد باری تعالیٰ سے متعلق کچھ اشعار پیش کئے گئے۔ اب کچھ اشعار دوسری جلد سے پیش کئے رہے ہیں:

اَرَبُّ النَّاسِ اَشْيَاءُ اَلْمَتْ ۔ يُلَفُّ الصَّعْبُ مِنْهَا بِالذُّلُوْلِ

(اے پروردگار چیزیں گڈمڈ ہو گئیں، کیونکہ آسانیاں دشواریوں کے ساتھ ملا دی گئیں)۔

أرب الناس امّا ان ضللنا ۔ فيسّرنا لمعروف السبيل

(اے ہمارے رب اگر ہم گمراہ ہوئے تو ہمارے لئے نیکی کے راستے کو ہموار کر دے)۔

فَلَوْلَا رَبُّنَا كُنَّا يَهُوْداً ۔ وَمَادِيْنُ الْيَهُوْدِ بِذِيْ شُكُوْلِ

(اگر ہمارا رب نہ ہوتا تو ہم یہود ہوتے اور یہودیوں کے دین کا رشتہ حقائق سے ٹوٹ چکا ہے)۔

فَلَوْلَا رَبُّنَا كُنَّا نَصَارىٰ ۔ مَعَ الرُّهْبَانِ فِيْ جَبَلِ الْجَلِيْلِ (۳۰۲)

(اگر ہمارا رب نہ ہوتا تو ہم نصاریٰ ہوتے اور راہبوں کے ساتھ کوہ جلیل میں قیام کرتے)۔

عمر بن جموح جب مشرف بہ اسلام ہوئے تو ان لفظوں میں اللہ کا شکر ادا کیا:

وَاللّٰهِ لَوْكُنْتَ اِلٰهاً لَمْ تَكُنْ ۔ اَنْتَ وَكَلْبٌ وَسْطَ بِئْرٍ فِيْ قَرَنٍ

(اللہ کی قسم اگر اللہ نہ ہوتا تو تُو ایک کتے کے ساتھ گڑھے میں پڑا ہوا ہوتا)۔

أُفٌّ لمقاك الهامستدن ۔ الآن فتشناك عن سؤالغبن

(اللہ کے ہونے کے باوجود تمہارے اس طرح پڑے رہنے پر تف ہے۔ اب ہم کو اپنی رائے کی غلطی کا احساس ہو گیا)۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ ذِي الْمِنَنِ ۔ اَلْوَاهِبُ الرَّزَّاقُ دَيَّانُ الدِّيْنِ

(تمام تعریفیں بلند تر اور احسان کرنے والے اللہ کے لئے ہیں جو رزق دینے والا اور دینداروں کو جزا دینے والا ہے)۔

هُوَ الَّذِيْ اَنْقَذَنِيْ مِنْ قَبْلُ اَنْ ۔ اَكُوْنَ فِي ظُلْمَةِ قَبْرٍ مُرْتَهِنْ (۳۰۳)

(وہی ہے جس نے مجھے قبر کی تاریکی میں پھنسنے سے قبل ہی بچالیا)۔

ابو قیس صرمہ بن ابی انس النجاری دولتِ اسلام سے فیض یاب ہوئے تو انہوں نے درج ذیل اشعار میں اللہ کا شکر ادا کیا:

سَبِّحُوْا اللّٰهَ شَرْقَ كُلِّ صَبَاحٍ ۔ طَلَعَتْ شَمْسُه وَكُلَّ هِلَالٍ

(ہر صبح کے نمودار کے وقت اللہ کی تسبیح بیان کرو۔ نیز ہر سورج اور ہر چاند کے طلوع کے وقت اللہ کی تعریف بیان کرو)۔

عَالِمُ السِّرِّ وَالْبَيَانِ لَدَيْنَا ۔ لَيْسَ مَا قَالَ رَبُّنَا بِضَلَالٍ

(ہمارے نزدیک وہ ظاہر و باطن کو جاننے والا ہے۔ ہمارے رب کے احکامات میں گمراہی نہیں ہے)۔

وَلَه الطَّيْرُ تَسْتَرِيْدُ وَتَاوِيْ ۔ فِيْ وُكُورٍ مِنْ آمِنَاتِ الْجِبَالِ (۳۰۴)

(مامون پہاڑوں کے گھونسلوں میں رہنے اور آنے جانے والے پرندے اسی کے بس میں ہیں)۔

ابو قیس صدمہ اسی قصیدہ میں آگے کہتا ہے:

وَنَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ لَا شَيْئَ غَيْرَه ۔ وَنَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ اَفْضَلُ هَادِيَا

(اور ہمیں معلوم ہے کہ اللہ کے سوا کوئی چیز ہی نہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بہترین رہنما ہے)۔

نُعَادِيْ الَّذِيْ عَادىٰ مِنَ النَّاسِ كُلِّهِم ۔ جَمِيْعاً وَاِنْ كَانَ الْحَبِيْبُ الْمُصَافِيَان

(لوگوں میں سے جس کسی نے اس سے دشمنی کی ہم بھی اس کے دشمن ہیں گرچہ وہ مخلص دوست ہی کیوں نہ ہو؟)

أَقُوْلُ اِذَا اَدْعُوْكَ فِي كُلِّ بَيْعَةِ ۔ تبارکت قداکثرت لاسمك داعيا

(اے بابرکت ذات! جس وقت بھی میں تجھے پکارتا ہوں تو کہتا ہوں کہ میں نے تجھے کثرت سے پکارا ہے)۔

أَقُوْلُ اِذَا جاورت ارضا مخوفة ۔ حَنَانيك لَاتُظْهِرُ عَلَيَّ الْاَعَادِيَا

(جب میں کسی خطرناک سرزمین سے گزرتا ہوں تو کہتا ہوں اے کریم مجھ پر دشمنوں کو غلبہ نہ عطا فرما)۔

فَطَأْ مُعْرِضاً اَنَّ الْحُتُوْفَ كَثِيْرَةٌ ۔ وَاَنَّكَ لَا تَبْقىٰ بِاقِيَاً

(پس منہ پھیرے واپس چلا جا کیونکہ موتیں بہت ہیں اور تمہاری بقا محال ہے)۔

فَوَ اللّٰهِ مَايَدْرِيْ الْفَتىٰ كَيْفَ يَتَّقِيْ ۔ اِذَاهُوَ لَمْ يَجْعَلْ لَه اللّٰهُ وَاقِيَاً

(اللہ کی قسم! نوجوان شخص کو اپنے بچاؤ کی تدبیر نہیں معلوم، الا آنکہ اللہ اس کے لئے کوئی محافظ مہیا کر دے)۔

وَلَا تَحْفَلُ النَّخْلُ الْمُقِيْمَةُ رَبَّهَا ۔ اِذَا اَصْبَحَتْ رَيَّا وَاَصْبَحَ ثَاوِيا (۲۰۵)

(کھجور کا کھڑا ہوا درخت اپنے مالک کو کوئی فائدہ نہیں دیتا جب وہ مالک موت کے ہاتھوں میں چلا جائے)۔

ابو عزہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک قصیدہ کہا جس کا ایک شعر حمد باری تعالیٰ سے بہت قریب ہے۔

وَاَنْتَ امْرءٌ تَدْعُوْ اِلیٰ الْحَقِّ وَالْهُدیٰ ۔ عَلَيْكَ مِنَ اللهِ الْعَظِيْمِ الشَّهِيْدِ (۳۰۶)

(آپؐ وہ انسان ہیں کہ جس نے حق اور ہدایت کی تعلیم دی۔ یہ چیز آپ پر برتر اور حاضر رہنے والے اللہ کی طرف سے ہے)۔

کعب بن مالک نے جنگ بدر سے متعلق دو شعر کہے۔ یہ دونوں شعر ضرار بن الخطاب کے جواب میں منظر عام پر آئے تھے۔

عَجِبتَ لِاَمْرِ اللهِ وَاللهُ قَادِرٌ ۔ عَلیٰ مَا اَرَادَ لَيْسَ لِلّٰهِ قَاهِرٌ (۳۰۷)

(تجھے اللہ کے معاملہ پر حیرت ہے اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ اللہ کو کوئی مجبور کرنے والا نہیں ہے)۔

شَهِدْنَا بِاَنَّ اللهَ لَارَبَّ غَيْرَه ۔ وَاَنَّ رَسُوْلَ اللهِ بِالْحَقِّ ظَاهِرٌ (۳۰۸)

(ہم اس کے گواہ ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی رب نہیں اور اللہ کے رسولؐ حق کے ساتھ غالب ہیں)۔

دوسری جلد کے بعد سیرت ابن ہشام کی تیسری جلد سے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔ جنگِ احد میں جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو دانت شہید ہوئے تو اس موقع پر حسان بن ثابتؓ نے جو کچھ عتبہ بن ابی وقاص سے کہا اس میں حمد کا ایک پہلو موجود ہے:

اِذَاللهُ جَازیٰ مَعْشراً لِفِعالِهِمْ ۔ وَنَصَرَهُمْ الرَّحمانُ رَبُّ الْمَشارِقِ

(اللہ نے انسانوں کے کاموں کے بدلے دیئے اور تمام جہات کے مالک رحمٰن نے ان کی مدد کی)۔

فَاَخزاكَ رَبِّیْ يَاعُتَيْبَ بْنِ مَالِكٍ ۔ وَلَقَاكَ قَبْلَ الْمَوْتِ اِحْدیٰ الصَّعَوَاقِ

(اے عتیب بن مالک اللہ نے تم کو رسوا کیا، اور موت سے قبل اس نے تم کو مہلک عذاب سے دوچار کیا)۔

بَسَطْتَ يَمِيْناً لِلنَّبِيِّ تَعَمَّداً ۔ فَاَوْمَيْتَ فَاهُ قَطَّعْتَ بِالْبَوَارِقِ (۳۰۹)

(تم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جان بوجھ کر دست درازی کی تو اس نے تیرا منہ خون آلود کر کے بجلیوں سے اسے کاٹ دیا)۔

وَلٰكِنْ خُذُوْا اَسْيَافَكُمْ وَتَوَكَّلُوْا ۔ عَلیٰ اللهِ اَنَّ الْاَمْرَ لِلّٰهِ اَجْمَعُ (۳۱۰)

(لیکن تم اپنی تلواروں کو سنبھالو اور اللہ پر بھروسہ کرو، بے شک اللہ کا فیصلہ نہایت جامع ہے)۔

جنگ خندق کے موقع پر کعب بن مالکؓ نے درج ذیل اشعار کہے۔ ان اشعار میں اللہ کی جلالتِ شان اور عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اَمَرَ اللهُ بِرَبْطِهَا لِعَدُوِّهِ ۔ فِی الْحَرْبِ اَنَّ اللهَ خَيْرُمُوَفِّقٍ (۳۱۱)

(جنگ میں اللہ نے حکم دیا ہے کہ گھوڑوں کو دشمنانِ الٰہی کے لئے باندھو/پالو کیونکہ اللہ ہی خیر کی توفیق دینے والا ہے)۔

وَیُعِیْنُنَا اللّٰہُ الْعَزِیْزُ بِقُوَّۃٍ ۔ مِنْہُ وَصِدْقِ الصَّبْرِ سَاعَۃَ نَلْتَقِیْ (۳۱۲)

(برتر اللہ نے قوت کے ذریعہ ہم لوگوں کی مدد کی، اور وقت جنگ اس نے ثبات قدمی عطا کی)۔

یَذُوْدُوْنَنَا عَنْ دِیْنِنَا وَ نَذُوْدُھُمْ ۔ عَنِ الْکُفْرِ وَالرَّحْمٰنُ رَاءٍ وَسَامِعٌ

(وہ ہم کو ہمارے دین سے ہٹانا چاہتے ہیں اور ہم انہیں کفر سے باز رکھنا چاہتے ہیں، اللہ دیکھنے والا اور سننے والا ہے)۔

اِذَا غَایَظُوْنَا فِیْ مَقَامٍ اَعَانَنَا ۔ عَلٰی غَیْظِھِمْ نَصْرٌ مِّنَ اللّٰہِ وَاسِعٌ

(جب انہوں نے کسی مقام پر ہمیں غصہ دلایا تو اللہ نے ان کے غصہ کے مقابلہ میں ہماری مدد کی، اللہ کی مدد بہت وسیع ہے)۔

وَذٰلِكَ حَفْظُ اللّٰہِ فِینا وَفَضْلُہ ۔ عَلَیْنَا وَمَنْ لَّمْ یَحْفَظِ اللّٰہُ ضَائِعٌ

(اسی اللہ نے ہمارے منہ کی حفاظت کی اور اس کا فضل ہم پر ہے، اور جس کی حفاظت اللہ نے نہیں کی وہ ضائع ہو گیا)۔

ھَدَانَا لِدِیْنِ الحَقِّ وَاخْتَارَہ لَنَا ۔ وَ لِلّٰہِ فَوقَ الصَّانِعِیْنَ صَنَائِعُ (۳۱۳)

(اللہ نے ہمیں دین حق کی ہدایت دی اور اسی دین کو ہمارے ئے منتخب کیا، تمام کاریگروں سے اللہ کی کاریگری بہتر ہے)۔

لَنُظْھِرَ دِیْنَكَ اَللّٰھُمَّ اَنَا ۔ بِکَفِّكَ وَاھْدِنَا سُبُلَ الرَّشَادِ (۳۱۴)

(اے مرے رب! ہم تیرے دین کو بلندی عطا کریں گے۔ میں تمہارے قبضہ میں ہوں، پس ہمیں سیدھے راستوں کی ہدایت دے)۔

شہدائے غزوۂ خندق سے متعلق کہے گئے حسان بن ثابتؓ کے تین اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔ ان اشعار میں رب ذوالجلال کی تعریف کی ایک جھلک موجود ہے:

فَذَالِكَ یَاخَیرَ الْعِبَادِ بَلاءُ نَا ۔ اِجَابَتُنَا لِلّٰہِ وَالْمَوْتُ نَاقِعٌ

(اے بہترین بندے! یہ ہماری آزمائش ہے۔ ہماری پکار صرف اللہ کے لئے ہے اور موت یقینی ہے)۔

لَنَا الْقَدَمُ الْاُوْلٰی اِلَیْكَ وَخَلْفَنَا ۔ لِاَوَّلِنَا فِیْ مِلَّۃِ اللّٰہِ تَابِعٌ

(ہم پہلے بھی تیری طرف بڑھتے تھے اور بعد میں بھی اللہ کی ملت کے پیش رووں کی اتباع کریں گے)۔

وَنَعْلَمُ اَنَّ الْمُلْكَ لِلّٰہِ وَحْدَہ ۔ وَاَنَّ قَضَاءَ اللّٰہِ لَاُبُدَّ وَاقِعٌ (۳۱۵)

(ہمیں معلوم ہے کہ اقتدار صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ کا فیصلہ واقع ہو کر رہے گا)۔

اب کچھ اشعار سیرت ابن ہشام کی چوتھی جلد سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ ان میں بھی خالقِ کائنات کی ذات و صفات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ جنگِ حنین کے موقع پر بجیر بن زہیر بن ابی سلمٰی نے کہا تھا:

فَاللّٰہُ اَکْرَمَنَا وَ اَظْھَرَ دِیْنَنَا ۔ وَاَعَزَّنَا بِعِبَادَۃِ الرَّحْمٰنِ

(پس اللہ نے ہمیں عزت دی اور ہمارے دین کو غلبہ عطا کیا، اور مہربان اللہ کے بندوں کے ذریعہ ہمیں عزت دی گئی)۔

وَاللّٰہُ اَھْلَکَھُمْ وَفَرَّقَ جَمْعَھُمْ ۔ وَاَذَلَّھُمْ بِعِبَادَۃِ الشَّیْطَانِ (۳۱۶)

(اور اللہ نے انہیں برباد کیا اور ان کے شیرازے کو بکھیر دیا اور شیطان کی پرستش کرنے کی وجہ سے انہیں رسوا کیا)۔

جنگِ حنین ہی سے متعق عباس بن مرداس کے اشعار ملاحظہ کریں:

دَعَارَبَّہ وَاسْتَنْصَرَ اللہ وَحْدَہ ۔ فَأَصْبَحَ قَدْوَفَی اِلَیْہِ وَأَنْعَما

(اس نے اپنے رب کو پکارا اور تنہا اللہ سے اس نے مدد طلب کی۔ چنانچہ اللہ نے اسے نوازا اور اس کا پورا پورا حق ادا کر کے انعام عطا کیا)۔

سَرِیْنَا وَوَاعَدْنَا قَدِیْداً ۔ یَؤُمُّ بِنَا اَمْرَامِنْ اللہ مُحْکَما (۳۱۷)

(ہم سیدھے گئے اور ایک ٹاٹ پر بیٹھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق عہد کیا کہ اللہ کے معاملات میں آپؐ ہمارے امام ہیں)۔

وَاللہِ أَسمَعُ مَا بَقِیْتُ بِھَالِكٍ ۔ أَلَابَکَیْتُ عَلیَ النَّبِیِّ مُحَمَّدِ

(واللہ جب جب زندگی میں کسی مرنے والے کا حال سنوں گا تو نبی کریم صی اللہ علیہ وسلم پر آنسو بہاتا رہوں گا)۔

فِیْ جَنَّۃِ الْفِرْدَوْسِ فَاکْتُبُھَا لَنَا ۔ یَاذَاالْجَلَالِ وَذَاالْعُلَادَالسُّوْدَدِ

(اے جلال والے، اے بلندیوں والے اور اے شرف والے رب! جنت الفردوس ہماری قسمت میں لکھ دے)۔

وَاللہِ أَکْرَمَنَا بِہ وَھَدیٰ بِہٖ ۔ أَنْصَارَہ فِی کُلِّ سَاعَۃِ مُشْھَدِ (۳۱۸)

(اللہ نے آپؐ کے ذریعہ ہم کو عزت بخشی، نیز آپؐ کے ذریعے انصار مدینہ کی ہر ہر آن ہدایت کی گئی)۔

گذشتہ صفحات میں عربی حمد پر جو سرسری نظر ڈالی گئی ہے وہ اس کی تمام جہات کا اگرچہ احاطہ نہیں کرتی تاہم مختلف ادوار میں اس کے ارتقا، رنگ و آہنگ اور اسلوب کا ایک تجزیہ ضرور پیش کرتی ہے۔ اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کے لئے ایک دفتر معانی و الفاظ درکار ہے جس کی اس مقالہ میں گنجائش نہیں۔ اس مختصر تجزیہ سے جو اہم نکات ابھرتے ہیں ان کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

اول عربی زبان میں اور دوسری اصناف کی مانند حمد الٰہی ایک مستقل صنف نہیں بن سکی۔ اس کے متعدد اسباب و عوامل تھے۔ ان میں اہم ترین یہ کہ دورِ جاہلیت میں اللہ کا تصور اگرچہ عربوں میں موجود تھا تاہم اتنا واضح اور اتنا عزیز نہ تھا کہ وہ کسی صنفِ سخن کی ایجاد کا باعث بنتا۔ قرآن مجید کے نزول کے بعد اسلامی ادوار میں خاص کر عہد نبوی میں فکر و سخن کے محور دوسرے رہے اور حمد الٰہی کے لئے قرآن کریم کی توصیف کافی سے زیادہ بلکہ معجز سمجھی گئی جس نے اس باب میں عربوں کو بھی گونگا بنا دیا۔ حضرت لبیدؓ بن ربیعہ سے جب ان کے قبول اسلام اور ترک شاعری کے اسباب پوچھے گئے تو انہوں نے قرآن کریم کی بلاغت و فصاحت کو ہر بیان و سخن کے لئے کافی بتایا تھا۔ پھر قرآنی اعجاز کا سحر آگیں اثر صرف اس کے معاصر ادباء و شعراء پر ہی نہیں رہا بلکہ بعد کے اسلامی شعراء بھی اس کے حلقۂ دام سے نہیں نکل سکے۔ متوسط اور جدید دور کے اسلامی شعراء کی حمد الٰہی پر قرآنی اثرات واضح طور سے نظر آتے ہیں۔ دراصل قرآن کریم کی حمد الٰہی نے اس فن کو منتہائے کمال پر پہنچا دیا تھا جہاں انسانی فکر و بیان کی پرواز بھی ممکن نہیں رہی۔

دوم عربی حمد میں استقلالِ صنف نہ ہونے کے سبب وہ زبان و بیان اور طرز ادا کی رعنائی اور برنائی نہیں ہے جو مثال کے طور پر اردو یا فارسی حمد میں نظر آتی ہے۔ عربی حمد میں زیادہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات و انعامات کا ذکر خیر مل جاتا ہے اور وہ بھی زیادہ تر سپاٹ انداز میں۔

سوم بعض شعراء اسلامی متوسط اور جدید دونوں کے ہاں عربی حمد میں زبان و بیان کی برنائی کے ساتھ ساتھ فکر و خیال کی بلندی بھی نظر آتی ہے، جیسے ابوالعلاء معری اور اسمٰعیل صبری کی منظومات میں۔ لیکن وہ بھی اردو فارسی کی حمد کی رعنائی کا موازنہ نہیں کر سکتی۔

اس مقالہ کے مطالعہ سے ایک سوال قارئین کے ذہن میں یہ بھی اٹھ سکتا ہے کہ کیوں ابتداء ہی سے شانِ رسالت کے موضوع پر بے شمار قصائد کہے گئے اور کیوں حمد عربی شاعری کا موضوع سخن نہ بن سکی، جبکہ نعتیہ سلسلہ دورِ جدید تک مزید توانا ہوتا رہا۔ آج پورے کے پورے نعتیہ دواوین ہمارے سامنے موجود ہیں۔ نیز ناقدین نے نعتیہ قصائد کے ارتقاء، رنگ و آہنگ اور نقائص و خصوصیات پر عالمانہ بحثیں کیں ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے کہ قرآن کریم کا اصل موضوع توحید ہے، اس میں مختلف جہتوں سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ تفصیل و تفسیر کسی مزید وضاحت کی محتاج نہیں ہے۔ اس کے برعکس رسالتِ محمدی پر اس انداز سے روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عربوں کے لٹریچر اور ان کے ذہنوں میں اللہ کا تصور موجود تھا اور وہ اس کی عظمت و رفعت کے معترف بھی تھے۔ گرچہ اس کے ساتھ شرک جڑا ہوا تھا اور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ان کے لئے نئی تھی اور عداوت میں وہ آپؐ کو جاننا بھی نہیں چاہتے تھے۔ اسی بناء پر صحابہ کرامؓ نے توحید کو موضوعِ سخن بنانے کے بجائے آپ کی ذات و صفات کو موضوعِ سخن بنایا اور آپ کے توسط سے آپؐ کے پیغام کو عام کیا۔ اور ایک تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شعراء کفار نے چراغِ مصطفوی کو گل کرنے کے ہزاروں جتن کئے، اس کے جواب کے لئے صحابہ کرامؓ ببانگ دہل اٹھ کھڑے ہوئے۔ یہاں تک کہ خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرامؓ سے درخواست کی کہ شعراء کفار کا منہ توڑ جواب دیا جائے۔ مذکورہ وجوہات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہی وہ عوامل و محرکات تھے جن کی وجہ سے نعتیہ قصائد عربی شاعری کے ناقابل فراموش ابواب بن گئے اور حمدیہ قصائد کو عربی شاعری میں کوئی جگہ نہ مل سکی۔

حواشی

۱۔ قصیدۂ بردہ کی اردو شرح کے لئے دیکھئے: عبداللہ عباس ندوی، عربی میں نعتیہ کلام۔ بار اول مکتبہ اسلام لکھنؤ۔ ۱۹۷۵ء، ص ۵۵۔۴۶، نیز شرح کے لئے دیکھئے: مختار احمد اصلاحی، شرح قصیدہ بردہ، جامعہ اسلامیہ افضل المعارف، الہ آباد، ۱۹۸۷ء، ۱؍۲۱۲۔

۲۔ حمیدالدین فراہی، اقسام القرآن (ترجمہ از امین احسن اصلاحی) طبع دوم، دائرہ حمیدیہ مدرستہ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ، (غیر مورخہ) ص ۶۵۔

۳۔ ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، کتاب الحیوان، مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلبی و اولادہ، مصر (غیر مورخہ) ۱؍۲۲۔

۴۔ دیوان حاتم الطائی، تحقیق و شرح، کرم البستانی مکتبہ صادر، بیروت۔ ۱۹۵۳ء، ص ۵۸۔

۵۔ دیوان الاعشیٰ الکبیر میمون بن قیس، (شرح و تعلیق: الدکتور محمد حسین)، مکتبہ الآدب بالجمامیز (غیر مورخہ) ص ۱۲۳۔

۶۔ المعلم عبدالحمید الفراہی، مفردات القرآن، (مرتبہ عبدالاحد الاصلاحی)، مطبع اصلاح سرائے میر اعظم گڑھ۔ ۱۳۵۸ھ۔ ص ۴۰۔

۷۔ ایضاً ص ۴۱۔

۸۔ الزوزنی، شرح المعلقات السبع، طبع دوم، شرکہ مکتبہ و مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی و اولادہ مصر، ۱۹۵۰ء۔ ص ۱۸۲۔

۹۔ احمد حسن الزیات۔ تاریخ الادب العربی۔ طبع پنجم۔ مطبعۃ الاعتماد، ۱۹۳۰ء، ص ۴۴۔۴۷۔

۱۰۔ دیوان امرء القیس، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم، دار المعارف، قاہرہ، ۱۹۵۸ء۔ ص ۸۴۔

۱۱۔ ایضاً ص ۲۳۸۔

۱۲۔ ایضاً ص ۳۴۷۔

۱۳۔ ایضاً ص ۳۶۳۔

۱۴۔ خیرالدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، طبع ششم، بیروت، لبنان، ۱۹۸۴ء، ۲؍۱۵۱۔

۱۵۔ دیوان حاتم طائی (تحقیق و شرح: کرم البستانی) مکتبہ صادر بیروت، ۱۹۱۵۳ء، ص ۴۱۔

۱۶۔ ایضاً ص ۴۸۔

۱۷۔ ایضاً ص ۸۳۔

۱۸۔ ایضاً ص ۹۵۔

۱۹۔ تاریخ الادب العربی، ص ۴۷۔۴۸۔

۲۰۔ دیوان النابغہ الذبیانی (تحقیق و شرح کرم البستانی) مکتبہ صادر، بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۔

۲۱۔ ایضاً ص ۲۴۔

۲۲۔ ایضاً ص ۸۸۔

۲۳۔ ایضاً ص ۹۵۔

۲۴۔ ایضاً ص ۹۵۔

۲۵۔ ایضاً ص ۹۶۔

۲۶۔ ایضاً ص ۱۱۴۔

۲۷۔ ایضاً ص ۱۳۷۔

۲۸۔ ایضاً ص ۲۴۲۔

۲۹۔ ایضاً ص ۱۱۹۔

۳۰۔ تاریخ الادب العربی، ص ۵۵۔۵۶۔

۳۱۔ دیوان عنترہ، دار بیروت، دار صادر، بیروت، ۱۹۵۸ء، ص ۴۰۔

۳۲۔ ایضاً ص ۸۰۔

۳۳۔ ایضاً ص ۱۳۶۔

۳۴۔ ایضاً ص ۴۴۔

۳۵۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، طبع ششم، بیروت، لبنان، ۱۹۸۴ء، ۳۱/۲۔

۳۶۔ دیوان اوس بن حجر، دار صادر، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۰ء، ص ۲۸۔

۳۷۔ ایضاً ص ۳۶۔

۳۸۔ ایضاً ص ۷۵۔

۳۹۔ ایضاً ص ۱۱۲۔

۴۰۔ تاریخ الادب العربی، ص ۵۳۔۵۴۔

۴۱۔ دیوان الاعشیٰ، دار صادر، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۰ء، ص ۴۶۔

۴۲۔ ایضاً ص ۸۲۔

۴۳۔ ایضاً ص ۱۳۵۔

۴۴۔ ایضاً ص ۱۷۰۔

۴۵۔ ایضاً ص ۲۱۸۔

۴۶۔ تاریخ الادب العربی، ص، ۶۵۔۶۶۔

۴۷۔ دیوان لبید۔ طبع اول، مطبع الخواجہ، ۱۸۸۰ء، ص ۱۱۔۱۰۔

۴۸۔ ایضاً ص ۲۵۔

۴۹۔ ایضاً ص ۴۷۔۴۶۔

۵۰۔ ایضاً ص ۱۴۸۔

۵۱۔ تاریخ الادب العربی، ص ۱۲۶۔۱۲۸۔

۵۲۔ دیوان الخنساء، دار صادر، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۳ء، ص ۴۱۔

۵۳۔ ایضاً ص ۹۹۔

۵۴۔ ایضاً ص ۲۵۔

۵۵۔ تاریخ الادب العربی، ص ۱۲۹۔۱۳۰۔

۵۶۔ شرح و دیوان حسان بن ثابت الانصاری، (مرتبہ عبدالرحمان البرقوقی)، دار الاندلس، بیروت ۱۹۶۶ء ص ۳۱۰۔

۵۷۔ ایضاً ص ۲۸۲۔

۵۸۔ ایضاً ص ۲۵۵۔

۵۹۔ دیوان حضرت علی، مطبع نامی لکھنؤ، غیر مورخہ، ص ۸۔۹۔

۶۰۔ تاریخ الادب العربی، ص ۱۴۰۔۱۴۱۔

۶۱۔ دیوان الفرزدق، طبع اول، دار الکتب العلمیہ، بیروت لبنان، ۱۹۸۷ء ص ۲۳۲۔

۶۲۔ ایضاً ص ۲۶۔

۶۳۔ ایضاً ص ۲۹۔
۶۴۔ ایضاً ص ٦٦۔
۶۵۔ تاریخ الادب العربی، ص ۱۴۳۔۱۴۵۔
٦٦۔ شرح دیوان جریر، (مرتبہ محمد اسماعیل عبداللہ الصاوی)، دار الاندلس، بیروت، (غیر مورخہ)، ۱/ ۴۔
٦۷۔ ایضاً ص ۳۵۔
٦۸۔ ایضاً ص ۹۸۔
٦۹۔ ایضاً ص ۱۵۰۔
۷۰۔ ایضاً ص ۲۵۱۔
۷۱۔ ایضاً ص ۳۹۰۔
۷۲۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، بیروت و لبنان، ۱۹۸۴ء، ۵/ ۱۲۴۔
۷۳۔ دیوان ذی الرمہ، طبع اول، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹٦۴ء، ص ۵۷۔
۷۴۔ ایضاً ص ۲۹۸۔
۷۵۔ ایضاً ص ۳۲۴۔
۷٦۔ ایضاً ص ۲۲۷۔
۷۷۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۰۷۔۲۱۰۔
۷۸۔ دیوان بشار بن برد، مطبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر، قاہرہ، ۱۹۵۰ء، ۱/ ۱۰۴۔
۷۹۔ ایضاً ۱/ ۱۳۷۔
۸۰۔ ایضاً ۱/ ۱٦۱۔
۸۱۔ ایضاً ۱/ ۲۱۸۔
۸۲۔ ایضاً ۱/ ۲۳۷۔
۸۳۔ ایضاً ۱/ ۳۸۱۔
۸۴۔ تاریخ الادب العربی، ۲۱۲۔۲۱۴۔
۸۵۔ دیوان ابو العتاہیہ، دار صادر، دار بیروت، ۱۹٦۴ء، ص ۱۱۔
۸٦۔ ایضاً ص ۱۱۔
۸۷۔ ایضاً ص ۱۲۔
۸۸۔ ایضاً ص ۱٦۔
۸۹۔ ایضاً ص ۳۴۔
۹۰۔ ایضاً ص ۴۴۔
۹۱۔ ایضاً ص ۵۴۔
۹۲۔ ایضاً ص ۵۴۔
۹۳۔ ایضاً ص ۵۵۔
۹۴۔ ایضاً ص ۵٦۔
۹۵۔ ایضاً ص ۵۷۔
۹٦۔ ایضاً ص ٦۱۔
۹۷۔ ایضاً ص ۱۰۲۔
۹۸۔ ایضاً ص ۱۲۲۔

۹۹۔ ایضاً ص ۱۲۴۔
۱۰۰۔ ایضاً ص ۱۳۵۔
۱۰۱۔ ایضاً ص ۱۵۷۔
۱۰۲۔ ایضاً ص ۱۷۶۔
۱۰۳۔ ایضاً ص ۲۴۰۔
۱۰۴۔ ایضاً ص ۳۳۲۔
۱۰۵۔ ایضاً ص ۳۶۱۔
۱۰۶۔ ایضاً ص ۳۷۲۔
۱۰۷۔ ایضاً ص ۳۹۰۔
۱۰۸۔ ایضاً ص ۴۱۹۔
۱۰۹۔ دیوان الامام الشافعی، (مرتبہ عبدالعزیز سید الاہل)، المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ، ۱۹۶۶، ص ۳۔۱۰۔
۱۱۰۔ دیوان الشافعی، زہدی یکن، دار الثقافہ، بیروت، ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۳۔
۱۱۱۔ ایضاً ص ۱۳۷۔
۱۱۲۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۳۴۔۲۳۶۔
۱۱۳۔ دیان ابی تمام، مکتبہ محمد علی صبیح و اولادہ، مصر، (غیر مورخہ)، ص ۹۔
۱۱۴۔ ایضاً ص ۵۵۔
۱۱۵۔ ایضاً ص ۵۹۔
۱۱۶۔ ایضاً ۱۷۰۔
۱۱۷۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۳۸۔۲۳۹۔
۱۱۸۔ دیوان البحتری، (مرتبہ رشید عطیہ)، بیروت، ۱۹۱۱، ص ۴۲۵۔
۱۱۹۔ ایضاً ص ۴۴۴۔
۱۲۰۔ ایضاً ص ۴۵۳۔
۱۲۱۔ ایضاً ص ۴۵۶۔
۱۲۲۔ ایضاً ص ۴۵۷۔
۱۲۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے روفون حسنت، (ترجمہ عربی حسین نصار)، ابن رومی حیاتہ و شعرہ، دار الثقافہ، بیروت، (غیر مورخہ)، ص ۱۱۔۲۲۷۔
۱۲۴۔ دیوان ابن الرومی، (مرتبہ محمد شریف سلیم)، مطبع الہلال بالفجالہ، مصر ۱۹۱۷ء، ۱/۱۳۲۔
۱۲۵۔ ایضاً ۱/۹۔۱۰۔
۱۲۶۔ ایضاً ۱/۵۷۴۔۵۷۵۔
۱۲۷۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۲۴۔۲۲۵۔
۱۲۸۔ دیوان ابن المعتز، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۱ء، ص ۱۷۔
۱۲۹۔ ایضاً ص ۲۰۔
۱۳۰۔ ایضاً ص ۷۳۔
۱۳۱۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۴۱۔۲۴۵۔
۱۳۲۔ دیوان المتنبی، طبع دوم، مطبعہ ہندیہ بالموسکی، مصر، ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۔
۱۳۳۔ ایضاً ص ۱۴۴۔

۱۳۴۔ تاریخ الادب العربی، ص ۲۴۶۔۲۴۸۔

۱۳۵۔ دیوان ابی فراس، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۔

۱۳۶۔ ایضاً ص ۲۷۔

۱۳۷۔ ایضاً ص ۳۶۔

۱۳۸۔ ایضاً ص ۳۷۔

۱۳۹۔ ایضاً ص ۲۸۴۔

۱۴۰۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، بیروت، لبنان، ۱۹۸۴ء، ۲۸۷/۴۔

۱۴۱۔ دیوان الشریف المرتضی، دار احیاء الکتب العربیہ، ۱۹۵۸ء، ۴۹/۳۔

۱۴۲۔ ایضاً ۵۵/۳۔

۱۴۳۔ ایضاً ۱۳۶/۳۔

۱۴۴۔ ایضاً ۱۵۱/۳۔

۱۴۵۔ ایضاً ۲۷۰/۳۔

۱۴۶۔ ایضاً ۳۱۱/۳۔

۱۴۷۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، بیروت، لبنان، ۱۹۸۴ء، ۹۹/۶۔

۱۴۸۔ دیوان الشریف الرضی، دار صادر، دار بیروت، ۱۹۶۱، ۱۹۶۱ء، ۱۱۵/۱۔

۱۴۹۔ ایضاً ص ۱۳۵/۱۔

۱۵۰۔ ایضاً ۳۴۵/۱۔

۱۵۱۔ ۵۲۴/۱۔

۱۵۲۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، بیروت لبنان، ۱۹۸۴ء، ۱۵۷/۱۔

۱۵۳۔ ابو العلاء المعری۔ لزوم مالایلزم۔ دار صادر، دار بیروت، بیروت ۱۹۶۱ء۔ ۶۴/۲۔

۱۵۴۔ ایضاً ۱۷/۱۔

۱۵۵۔ ایضاً ۱۰۶/۱۔

۱۵۶۔ ایضاً ۱۱۲/۱۔

۱۵۷۔ ایضاً ۱۳۹/۱ اور ۳۰۲۔

۱۵۸۔ ایضاً ۳۲۸/۱۔

۱۵۹۔ ایضاً۔ ۴۳۶/۱۔

۱۶۰۔ ایضاً ۲۵۲/۲۔

۱۶۱۔ ایضاً ۲۵۴/۲۔

۱۶۲۔ ایضاً ۲۶۷/۲۔

۱۶۳۔ ایضاً ۴۰۰/۲۔

۱۶۴۔ ایضاً ۴۷۶/۲۔

۱۶۵۔ ایضاً ۴۷۸/۲۔

۱۶۶۔ ایضاً ۵۱۵/۲۔

۱۶۷۔ ایضاً ۵۳۳/۲۔

۱۶۸۔ ایضاً ۵۳۳/۲۔

۱۶۹۔ دیوان ابی نواس، (مرتبہ احمد عبد الحمید الغزالی)، مطبع مصر القاہرہ، ۱۹۵۳ء، ص ۶۱۰۔

۱۷۰۔ ایضاً ص ۶۱۵۔
۱۷۱۔ ایضاً ص ۶۱۷۔
۱۷۲۔ ایضاً ص ۶۱۸۔
۱۷۳۔ ایضاً ص ۶۲۰۔
۱۷۴۔ ایضاً ص ۶۲۱۔
۱۷۵۔ ایضاً ص ۶۲۲۔
۱۷۶۔ ایضاً ص ۶۲۳۔
۱۷۷۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، بیروت لبنان، ۱۹۸۴ء، ۲۶/۶۔
۱۷۸۔ دیوان ابن حجرت عسقلانی، مرتبہ السید ابوالفضل، حیدر آباد دکن، (غیر مورخہ)، ص ۱۹۔
۱۷۹۔ ایضاً ص ۲۲۔
۱۸۰۔ ایضاً ص ۲۲۔
۱۸۱۔ ایضاً ص ۵۹۔
۱۸۲۔ ایضاً ص ۴۶۔
۱۸۳۔ تاریخ الادب العربی، ص ۳۷۵۔۳۷۷۔
۱۸۴۔ دیوان البارودی، (مرتبہ علی الجارم محمد مشفق معروف)، المطبعہ الامیریہ، القاہرہ، ۱۹۵۴ء، ۱۸۰/۱۔
۱۸۵۔ ایضاً ۲۰/۱۔
۱۸۶۔ ایضاً ۲۹/۱۔
۱۸۷۔ ایضاً ۱۹۱/۱۔۱۹۲۔
۱۸۸۔ ایضاً ۲۱۷/۱۔
۱۸۹۔ دیوان اسماعیل صبری ابوامیمہ، (مرتبہ احمد کمال زکی و عامر محمد بجیری محمد القصاص)، وزارۃ الثقافہ والارشاد القومی، (غیر مورخہ)، ص ۵۔۱۵۔
۱۹۰۔ ایضاً ص ۲۷۔
۱۹۱۔ ایضاً ص ۲۷۔
۱۹۲۔ ایضاً ص ۲۸۔
۱۹۳۔ ایضاً ص ۲۹۔
۱۹۴۔ ایضاً ص ۲۹۔
۱۹۵۔ ایضاً ص ۳۰۔
۱۹۶۔ ایضاً ص ۳۱۔
۱۹۷۔ ایضاً ص ۳۳۔
۱۹۸۔ ایضاً ص ۳۳۔
۱۹۹۔ ایضاً ص ۳۶۔
۲۰۰۔ ایضاً ص ۴۰۔
۲۰۱۔ ایضاً ص ۴۱۔
۲۰۲۔ ایضاً ص ۴۲۔
۲۰۳۔ ایضاً ص ۴۳۔
۲۰۴۔ ایضاً ص ۴۵۔

۲۰۵۔ ایضاً ص ۴۵۔
۲۰۶۔ ایضاً ص ۴۶۔
۲۰۷۔ ایضاً ص ۴۸۔
۲۰۸۔ ایضاً ص ۴۸۔
۲۰۹۔ ایضاً ص ۵۷۔
۲۱۰۔ ایضاً ص ۵۹۔
۲۱۱۔ ایضاً ص ۶۰۔
۲۱۲۔ ایضاً ص ص ۶۱۔
۲۱۳۔ ایضاً ص ۶۳۔
۲۱۴۔ ایضاً ص ۶۶۔
۲۱۵۔ دیوان اسماعیل صبری باشا، (مرتبہ احمد الزین)، مطبع لجنہ التالیف و الترجمہ والنشر، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۴۔۱۹۲۔
۲۱۶۔ تاریخ الادب العربی ۳۹۲۔۳۹۳۔
۲۱۷۔ شعر حفنی ناصف، (مرتبہ مجد الدین حفنی ناصف)، دار المعارف، مصر، ۱۹۵۷ء، ص ۳۹۔
۲۱۸۔ ایضاً ص ۵۲۔
۲۱۹۔ ایضاً ص ۵۷۔
۲۲۰۔ ایضاً ص ۹۹۔
۲۲۱۔ ایضاً ص ۱۰۱۔
۲۲۲۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، بیروت لبنان، ۱۹۸۴ء، ۴/۱۵۲۔۱۵۳۔
۲۲۳۔ دیوان الکاظمی، (مرتبہ حکمۃ الجاود حی)، دار الکتب العربیہ، ۱۹۸۴ء، ص ۲۷۔
۲۲۴۔ شوقی پر تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھئے: الدکتور شوقی ضیف، شوقی شاعر الحدیث، دار المعارف، مصر، ۱۹۵۳ء، ص ۵۔۳۰۹۔
۲۲۵۔ احمد شوقی، الشوقیات، مطبعۃ الاستقامہ، قاہرہ، ۱۹۵۳ء، ۱/۲۵۔۲۶۔
۲۲۶۔ ایضاً ص ۲۷۔
۲۲۷۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: الدکتور عبد الحمید سند الجندی، حافظ ابراہیم، شاعر النیل، دار المعارف، مصر، ۱۹۵۶ء، ص ۱۵۔۲۳۷۔
۲۲۸۔ دیوان حافظ ابراہیم، (مرتبہ احمد امین و احمد الزین، ابراہیم الابیاری)، مطبع دار الکتب، المصریہ، قاہرہ، ۱۹۳۷ء، ۲/۲۵۸۔
۲۲۹۔ ایضاً ۲/۲۳۳۔
۲۳۰۔ ایضاً ۱/۷۹۔
۲۳۱۔ خیر الدین الزرکلی، الاعلام، دار العلم للملائین، بیروت لبنان، ۱۹۸۴ء، ۲/۳۲۰۔
۲۳۲۔ دیوان الخلیل، مطبعہ دار الہلال، مصر، ۱۹۴۸ء، ۲/۲۷۷۔
۲۳۳۔ ایضاً ۲/۳۰۱۔
۲۳۴۔ الاعلام، بیروت لبنان، ۱۹۸۴ء، ۶/۲۶۸۔
۲۳۵۔ دیوان الرصافی، (مرتبہ مصطفیٰ السقا)، طبع چہارم، دار الفکر العربی، قاہرہ، ۱۹۵۳ء، ص ۲۶۳۔
۲۳۶۔ الاعلام، بیروت لبنان ۱۹۸۴ء، ۳/۴۷۔
۲۳۷۔ دیوان زکی مبارک، طبع اول، مطبعہ حجازی، قاہرہ، ۱۹۳۳ء، ص ۳۹۔
۲۳۸۔ ایضاً ص ۱۳۸۔

۲۳۹۔ ایضاً ص ۱۴۹۔
۲۴۰۔ ابوشادی و حرکۃ التجدید فی اشعر العربی الحدیث ص ۶۴۔
۲۴۱۔ ایضاً ص ۱۵۶۔
۲۴۲۔ ایضاً ص ۲۲۶۔
۲۴۳۔ ایضاً ص ۴۵۸۔
۲۴۴۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الدکتور کمال نشأت، ابوشادی و حرکۃ التجدید فی الشعر العربی الحدیث، وزراۃ الثقافہ۔ قاہرہ، ۱۹۶۷ء، ص ۶۴، ۱۵۶، ۲۲۶، ۴۵۸، ۴۶۵، نیز راقم کا مضمون دیکھئے: "ڈاکٹر ابوشادی حیات اور شاعری" برہان مئی ۱۹۸۸ء، ۱۰۱/۵، ص ۲۵۔۳۸۔
۲۴۵۔ وضاحت کے لئے دیکھئے العقاد، دراستہ وتحیہ، (مرتبہ محمد خلیفہ التونسی)، مکتبۃ الانجلو المصریہ، (غیر مورخہ)، ص ۱۔۳۱۴۔
۲۴۶۔ عباس محمود العقاد، دیوان من دواوین، مطبعہ الاستقامہ، القاہرہ (بدون تاریخ)، ص ۲۔۲۰۔
۲۴۷۔ ایضاً ص ۲۰۷۔
۲۴۸۔ ایضاً ص ۲۱۲۔
۲۴۹۔ تفصیل کے لئے دیکھئے سید تقی الدین السید، علی محمود طہ حیاتہ و شعرہ، المجلس الاعلی، القاہرہ ۱۹۶۴ء، ص ۴۳۱، نیز دیکھئے: سہیل ایوب الحامی، علی محمود طہ شعر و دراسہ، الدار الیقظۃ العربیہ، (بدون تاریخ)، ص ۶۷۔
۲۵۰۔ سہیل ایوب الحامی، علی محمود طہ شعر و دراسہ، دار الیقظۃ العربی، دمشق، ۱۹۶۲ء، ص ۲۶۹۔
۲۵۱۔ ایضاً ص ۲۹۳۔
۲۵۲۔ ایضاً ص ۲۹۴۔
۲۵۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ماجد علی خاں کا غیر مطبوعہ پی ایچ ڈی مقالہ "ہندوستان میں عربی شاعری" یہ مقالہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے تھیسس سیکشن میں دیکھا جاسکتا ہے۔
۲۵۴۔ مختار دیوان آزاد (مقدمہ) مطبعہ آسی، لکھنؤ، ص ۱۔۳۔
۲۵۵۔ ایضاً ص ۸۔
۲۵۶۔ ایضاً ص ۱۳۔
۲۵۷۔ ایضاً ۲۰۔
۲۵۸۔ ایضاً ص ۱۱۔
۲۵۹۔ ایضاً ص ۲۸۔
۲۶۰۔ ایضاً ص ۳۳۔
۲۶۱۔ ایضاً ص ۵۰۔
۲۶۲۔ ایضاً ص ----
۲۶۳۔ شیخ نذیر حسین، معارف، اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۹۰ء، ۱۴۶/۳، ص ۱۹۹۔۲۰۷۔
۲۶۴۔ مولانا فضل الحسن، دیوان الفیض، مطبعہ اختر دکن، حیدر آباد، ۱۳۳۴ھ، ص ۱۔
۲۶۵۔ ایضاً ص ۲۔
۲۶۶۔ عبدالرحمان ناصر اصلاحی (مرتب) مختصر حیات حمید، دائرۂ حمیدیہ، سرائے میر اعظم گڑھ، طبع اول ۱۹۷۳ء، محمد عنایت اللہ سبحانی، علامہ حمید الدین فراہی، ایک عظیم مفسر، مکتبۃ الاصلاح سرائے میر، ۱۹۷۸ء۔
۲۶۷۔ دیوان المعلم عبدالحمید الفراہی، (مرتبہ بدر الدین الاصلاحی)، الدائرۃ الحمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ، ۱۹۶۷ء، ص ۱۔

۲۶۸۔ ایضاً ص ۱۰۔

۲۶۹۔ ایضاً ص ۱۷۔

۲۷۰۔ ایضاً ص ۱۹۔

۲۷۱۔ ایضاً ص ۱۹۔

۲۷۲۔ جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغہ العربیہ، دارالہلال القاہرہ، (غیر مورخہ)، ۹۸/۱۔۹۱۔

۲۷۳۔ شرح المعلقات السبع، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور، ۱۴۰۰ھ، ص ۶۵۔

۲۷۴۔ ایضاً ص ۱۶۳۔

۲۷۵۔ ایضاً ص ۱۶۵۔

۲۷۶۔ ایضاً ص ۸۱۔

۲۷۷۔ جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغہ العربیہ، دارالہلال، (غیر مورخہ)، ۱۱۰/۲۔

۲۷۸۔ بطرس البستانی، ادباء العرب فی الاعصر العباسیہ، مکتبہ صادر، بیروت، ۱۹۵۸ء، ص ۲۰۰۔

۲۷۹۔ جمہرۃ اشعار العرب (المقدمہ) دار صادر، دار بیروت، ۱۹۶۳ء، ص ۵۔

۲۸۰۔ ایضاً ص ۱۷۴۔

۲۸۱۔ ایضاً ص ۲۲۶۔

۲۸۲۔ ایضاً ص ۱۷۴۔

۲۸۳۔ دیوان الحماسہ، (مرتبہ محمد عبدالمنعم خفاجی)، مکتبہ و مطبعہ محمد علی صبیح و اولادہ، مصر، ۱۹۵۵ء، (خاص کر جزء اول و دوم کا مقدمہ)۔

۲۸۴۔ ایضاً ۸۴/۲۔

۲۸۵۔ ایضاً ۱۰۹/۲۔

۲۸۶۔ ایضاً ۱۷۵/۲۔

۲۸۷۔ ایضاً ۳۴۷/۱۔

۲۸۸۔ ایضاً ۱/

۲۸۹۔ الاعلام، طبع پنجم، بیروت لبنان، ۱۹۸۰ء، ۱۶۶/۴۔

۲۹۰۔ سیرت ابن ہشام، (اردو ترجمہ، قطب الدین احمد صاحب محمودی)، حیدر آباد دکن، ۱۹۴۸ء، ۲۹/۱۔

۲۹۱۔ ایضاً ۷۴/۱۔

۲۹۲۔ ایضاً ۷۵/۱۔

۲۹۳۔ ایضاً ۷۸/۱۔

۲۹۴۔ ایضاً ۹۲/۱۔۹۳۔

۲۹۵۔ عبدالملک بن ہشام، مرتبہ محمد محی الدین عبدالحمید، دارالفکر، غیر موزخہ، ۳۶/۲۔

۲۹۶۔ ایضاً ۶۳/۲۔۶۲۔

۲۹۷۔ ایضاً ۱۳۱/۲۔

۲۹۸۔ ایضاً ۱۳۴/۲۔

۲۹۹۔ ایضاً ۳۰۶/۲۔

۳۰۰۔ ایضاً ۳۷۸/۲۔

۳۰۱۔ ایضاً ۲۹/۳۔

۳۰۲۔ ایضاً ۹۱/۳۔

۳۰۳۔ ایضاً ۳/ ۲۹۲۔

۳۰۴۔ ایضاً ۳/ ۲۹۳۔

۳۰۵۔ ایضاً ۳/ ۹۴۔۲۹۳۔

۳۰۶۔ ایضاً ۳/ ۲۹۸۔

۳۰۷۔ ایضاً ۳/ ۳۰۸۔

۳۰۸۔ ایضاً ۴/ ۱۱۱۔

۳۰۹۔ ایضاً ۴/ ۳۵۰۔

۳۱۰۔ سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کامل۔ ابن ہشام۔ (ترجمہ از مونا عبدالجلیل دیقی و تظر ثانی و تہذیب از مولانا غلام رسول مہر، شیخ غلام
علی اینڈ سنز، لاہور،، ۲/ ۱۲۸۔

۳۱۱۔ ایضاً، ۲/ ۳۰۵۔

۳۱۲۔ ایضاً، ۲/ ۳۰۵۔

۳۱۳۔ ایضاً، ۲/ ۳۰۷۔

۳۱۴۔ ایضاً، ۲/ ۳۱۱۔

۳۱۵۔ ایضاً، ۲/ ۳۲۰۔

۳۱۶۔ ایضاً، ۲/ ۵۴۹۔

۳۱۷۔ ایضاً، ۲/ ۵۶۷۔

۳۱۸۔ ایضاً، ۲/ ۸۲۷۔

فارسی شاعری میں حمد

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

حمد عربی کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی تعریف کرنا، ستایش کرنا کے ہیں، لیکن اصطلاحی معنوں میں حق سبحانہ تعالیٰ کی کبریائی و عظمت کا بیان ہے۔ بعض محققین لغت کے مطابق، حمد کسی کی تعظیم کی خاطر اس کی اختیاری خوبی کی تعریف کرنا ہے، جیسے فلاں خوش نویس ہے، کتاب اچھی پڑھتا ہے۔ اصطلاح میں ایسا فعل جو منعم کی تعظیم کی خبر دے، خواہ وہ زبان سے ہو یا دل سے اور خواہ ہاتھ سے، جب کہ مدح سے مراد کسی کی ایسی خوبی کی تعریف زبان سے کرنا جو اس کے اختیار میں نہ ہو، جیسے فلاں بہت حسین ہے اور ذہین ہے۔ تاہم بعض کے نزدیک حمد اور مدح مترادف الفاظ ہیں اور اختیاری یا غیر اختیاری کی شرط نہیں۔(۱) سٹین گاس کے مطابق حمد کے معنی تعریف کرنا کے ہیں۔ نیز خدا کا شکر ادا کرنا اور شکر ادا کرتے ہوئے خدا کی نعمتوں کا اعتراف کرنا۔(۲) یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ حمد اور مناجات دو الگ الگ موضوع شعر ہیں۔ مناجات کا مادہ نجی ہے اور جس کے معنی ہیں: کوئی راز بتانا، کسی کے ساتھ سرگوشی میں بات کرنا، سفارشات، ایک خاموش اور پُرجوش عبادت، خدا سے باطنی طور پر باتیں کرنا، خدا سے خطاب،(۳) اسرار و جذبات کا باہمی تبادلہ،(۴) جبکہ اردو والے اس کے معنی دعا، التجا، عرض، خدا کی جناب میں اظہار عجز کے کلمات، وہ نظم جس میں خدا تعالیٰ سے اپنی فروتنی کا اظہار کر کے کچھ دعا کی گئی ہو،(۵) لکھتے ہیں۔

جیسا کہ واضح ہوا مناجات، حمد سے بالکل الگ ایک موضوع ہے، چنانچہ بیشتر فارسی شعرا کے یہاں یہ دونوں الگ الگ ہی نظر آتے ہیں، تاہم چند ایک نے انہیں باہم گڈمڈ کر دیا ہے۔ اس مضمون میں ہم صرف حمد کی بات کریں گے۔ فارسی شاعری میں حمد کا آغاز خود اس (شاعری) کے اپنے آغاز سے ہوتا ہے۔ قدیم شعرا نے بھی یقیناً حمدیہ اشعار کہے ہوں گے لیکن چونکہ ان کا پورا کلام میسر نہیں ہے اس لئے جو کچھ میسر ہے وہ انتخاب کی صورت میں تذکروں میں نظر آتا ہے اور تذکرہ نگاروں نے ایسے اشعار کی طرف کم ہی توجہ کی ہے۔ ایک اور لائق ملاحظہ بات یہ ہے کہ اس موضوع کی طرف اگرچہ غزل اور قصیدے میں بھی توجہ ہوئی ہے لیکن وہ کم بھی ہے اور زیادہ تر "مکارروائی" کی صورت ہے۔ کئی ایک عظیم شعرا، جنھوں نے دنیاوی حکمرانوں کی مدح میں زمین آسمان کے قلابے ملا دیے ہیں، حاکمِ مطلق کے بارے میں خاموش رہے ہیں۔ البتہ سب سے زیادہ مثنوی نگاروں نے اس موضوع کو لیا ہے اور اسے خوب نبھایا ہے۔ حمد اور نعت کو مثنوی کی غالباً بنیادی ضرورت سمجھا گیا ہے، اس لیے، سوائے مثنوی رومی یا ایک آدھ اور مثنوی کے، شاید ہی کوئی مثنوی ایسی ہوگی جس میں ان دونوں موضوعات کو نہ لیا گیا ہو۔ مثنوی نگاری میں مولانا روم علیہ رحمۃ نے سب سے ہٹ

کرانی ایک الگ ڈگر نکالی ہے اور اسی باعث ان کی مثنوی میں مذکورہ دو موضوع اگر ملتے بھی ہیں تو ان کا انداز بالکل جدا اور بڑی حد تک بالواسطہ ہے۔

فارسی شاعری میں، دستیاب مواد کی بنا پر (بعض قدیم شعرا کے دواوین و کلیات ایران میں تو شایع ہو چکے ہیں لیکن برصغیر میں ان کی مانگ تقریباً نہ ہونے کے سبب وہ یہاں کے فارسی خوان طبقے تک نہیں پہنچ پائے)، جس شاعر کے یہاں سب سے پہلے حمد نظر آتی ہے وہ فردوسی (م ۴۱۱/۱۰۲۰) ہے جس نے اپنی مشہور زمانہ مثنوی شاہنامہ کے آغاز میں گنتی کے چند اشعار کہے ہیں۔ اس نے سادہ انداز میں خدا کی یکتائی و وحدت کی بات کی ہے۔ اس کی خلاقی وصناعی کو حمد کا موضوع بنایا ہے اور اس انسانی عجز کا اعتراف کرتے ہوئے کہ وہ اس کی کماحقہ حمد نہیں کہہ سکتا، اس کی بندگی ہی کی طرف توجہ کرنے کو کہا ہے۔ بارہ تیرہ اشعار پر مشتمل حمد میں جذبات کا اظہار معصومانہ بھی ہے اور مخلصانہ بھی۔ صنایع بدایع کم ہی نظر آتے ہیں، اگر ہیں بھی تو بے ساختہ پن لیے ہوئے ہیں، تکلف اور تصنع کا ان میں شائبہ نہیں۔ البتہ حرفِ نون کی پورے حصے میں بکثرت تکرار ہے جس کے باعث غنائیت و موسیقیت کی سی ہلکی ہلکی گونج قاری کے کانوں کو محظوظ کرتی چلی جاتی ہے:

به بینند گان آفریننده را   نه بینی مرنجان دو بیننده برا

مثنوی زلیخاے فردوسی بھی اس سے منسوب ہے، لیکن جدید تحقیق اس نسبت کو غلط ٹھہراتی ہے۔ تاہم چونکہ اس کا مصنف معلوم نہیں اس لیے اس کا ذکر اور انتخاب شاہنامے ہی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس مثنوی میں فردوسی ایسا زور بیان نہیں ہے اور نہ شاعر کو کوئی مضمون ہی سوجھتا نظر آتا ہے۔ سادگی بہر حال ہے۔

فخرالدین گرگانی: (وفات بعد از ۴۶۶/۱۰۷۴) کی شہرت اس کی مثنوی "ویس و رامین" کے سبب ہے جو ایک قدیم ایرانی قصہ ہے۔ شاعر چونکہ مسلمان ہے اس لیے اس نے مثنوی گوئی کی مذکورہ روایت کو، جو آگے چل کر مستحکم تر ہوتی چلی گئی، اس غیر مسلم داستان میں بھی نبھایا ہے۔ (مثنوی فردوسی سے پہلے بھی لکھی گئی، لیکن طویل مثنوی کے لحاظ سے شاہنامہ پہلی اور ویس و رامین دوسری مثنوی ہے)۔ فخرالدین کا انداز فردوسی سے مختلف ہے۔ زبان سادہ ہے، نئے نئے مضامین لایا ہے۔ خالق کائنات کی مختلف تخلیقات کے ساتھ ساتھ زمان ومکاں کی بحث اور ان کے وجود میں آنے کی بات کرتا ہے۔ اس نے سوالیہ انداز اختیار کر کے اللہ کی قدرت و قہاری، خلقیت اور وحدت و یکتائی، نیز تشبیہات و استعارات سے استفادہ کرتے ہوئے کائنات اور عالم بالا میں موجود اشیا کی ترتیب وار تخلیق کا ذکر کیا ہے، زمین و آسمان کی تخلیق اور ان کے اسباب و علل کا جواز ڈھونڈا اور تفصیل دی ہے کہ خدا نے پہلے کیا پیدا کیا، پھر کس کی باری آئی اور عناصر اربعہ اور موسم کس طرح وجود پذیر ہوئے۔ ترتیب وار چلتے ہوئے انسان کی تخلیق، پھر اس (انسان) کی افضلیت اور اس میں افضل تر انسان کا تذکرہ چھیڑا ہے جو کتب دانش مہیا کرتا ہے۔ اس قسم کی تفصیل دوسری مثنویات میں کم ہی دیکھنے میں آئی ہے۔ آخر میں شاعر توحید باری پر شک سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مجھے توحید کے بارے میں جو کچھ معلوم تھا میں نے بیان کر دیا اور یوں اپنے خدا کی حمد کہی ہے۔ یہ گویا اس ضمن میں اپنے عجز کا اعتراف ہے۔

ناصر خسرو: (ولادت ۳۹۴/۱۰۰۴) اسماعیلی مذہبی رہنما اور مشہور ایرانی شاعر ہے۔ اس نے حمدِ خدا کے بیان میں انسان کے عجز کی عکاسی کی ہے۔ دانش پر وہ اس خاطر زور دیتا ہے کہ اسی کی بدولت انسان خود کو پہچان کر خدا کی پہچان کر پاتا ہے۔

اس نے یہ عجیب انداز اختیار کیا ہے کہ حمدِ خداوندی سے متعلق دوسروں کے اقوال کارد کرتے ہوئے ایک الگ بات پر زور دیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ جو خدا کی اس قسم کی صفات بیان کی جاتی ہیں کہ اس نے یہ اگایا وہ پیدا کیا، فلاں چیز سے فلاں چیز پیدا کی، تو یہ تعریف اس کے شایانِ شان نہیں، کیونکہ یہ اگانا وغیرہ تو قوتِ نامیہ کا فعل ہے، اصل تو عقل و خرد اور جان ہے جو اس نے پیدا کی، اور اس کی تعریف کرتے ہوئے انہی کا حوالہ لانا چاہیے، باقی سب صورت پرستی ہے جس سے پرہیز ضروری ہے۔ حمد میں بھی اس کی اسماعیلیت نمایاں ہے، اس لحاظ سے اس کی حمد عام ڈگر سے ہٹ کر ہے۔ یہ واحد شاعر ہے جو انسان اور نبات وغیرہ کی پیدائش کا سبب مختلف قسم کے سائنسی عوامل کو بتاتا ہے اور اسے خدا کی خلاقی سے منسوب کرنے کو درست نہیں جانتا۔ روحِ نمو اور سپہر وغیرہ کو خدا قرار دینا اس کے نزدیک کفر ہے۔ اس نے ان خیالات کا اظہار اپنی مثنوی "روشنائی نامہ" کے آغاز (حصۂ حمد) میں کیا ہے:

بہر وصفی کہ گویم زان فزونست ۔۔۔ ز ہر شرحی کہ من رانم برونست
بسی گفتند و می گویند ازین حال ۔۔۔ ندانم تا کرا روشن شد احوال

ابو عبداللہ محمد بن عبدالملک متخلص بہ معزی: (وفات بعد از ۵۱۸/۱۱۲۴) ایران کے مشہور سلجوقی بادشاہ ملک شاہ بن الب ارسلان کے دربار کا ملک الشعرا تھا۔ اسے "شاعرانِ استاد و زبان آور و فصیحان نامور" میں شمار کیا جاتا ہے۔ معاصر اور بعد کے شعرا نے اس کی لطیف طبعی اور مہارت کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ سادگی اس کے کلام کی نمایاں خوبی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے اشعار تکلف، تصنع اور تعقید و ابہام سے پاک ہیں۔ پھر اس کے بعض قصاید میں مضامین تازہ اور افکار نو کی کثرت ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے لکھا ہے: معزی اپنے دور کے عمومی لہجے سے متاثر ہے۔ مدح کے ساتھ ساتھ اس نے حمد میں بھی قصیدے کہے ہیں جن میں اس کے خلوص جذبہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اس نے جن تشبیہات و استعارات سے استفادہ کیا ہے وہ روزمرہ کی زندگی سے متعلق ہیں۔ اس نے قرآنی تلمیحات سے استفادہ کرتے ہوئے مختلف معجزات کی بات کی ہے۔ حمد و توحید کی بات کرتے ہوئے وہ وعظ و نصیحت بھی کر جاتا ہے۔ سلطان سنجر کی والدہ کا مرثیہ کہتے وقت بھی وہ اس کا آغاز خدا کی صنائع اور تخلیقات کے ذکر سے کرتا ہے اور یہ سب اشعار حمد کے حامل ہیں۔ ایک مرثیے میں کائنات کے مختلف عناصر کی عکاسی، منظر نگاری کی صورت میں، کرتے ہوئے بالواسطہ ذات باری کی خلاقی کو خراج عقیدت پیش کرتا ہے۔ خدا کے لم یزل ولایزال ہونے اور آلات کے بغیر کائنات کی تعمیر میں اس کی خلاقی کی بات اس نے سادہ اور موثر انداز میں کی ہے:

آسمانِ نیلگون ہست آسیای قدرتش ۔۔۔ مردم ندر دور او چون گندم اندر آسیاست
در ارادت بی شبیہ و در مشیت بی شریک ۔۔۔ در اجابت بی نظیر و در عنایت بی ہمال

مختاری غزنوی: (وفات ۵۴۴ یا ۵۴۹/۱۱۴۹ یا ۱۱۵۴) نے دو مثنویاں کہی ہیں لیکن اس نے مثنوی کی روایت سے انحراف برتا ہے اور کسی ایک کے بھی آغاز میں کوئی حمد نہیں کہی اور براہ راست اصل موضوع شروع کر دیا ہے۔ قصاید میں اس موضوع (حمد) کی طرف آنے کی اس نے زحمت ہی نہیں کی۔

سنائی: (ولادت پانچویں صدی کا آغاز یا وسط/گیارہویں صدی۔ وفات ۵۳۵-۵۴۵ کے درمیان/۱۱۴۰-۱۱۵۰)۔ صوفی اور عظیم شاعر ہے۔ اس کے حمدیہ قصیدے میں مدحیہ قصیدے کی سی وہ لفظیت، شکوہ بیان یا پُر شکوہ الفاظ تو کم ہی نظر آتے

ہیں، البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس انداز میں وہ اظہار جذبات کرتا ہے اس میں بچوں کی سی معصومیت کی جھلک ہے اور سیدھی سادی باتیں ہیں۔ قرآنی تلمیحات سے اس نے کم ہی استفادہ کیا ہے۔ تاہم جذبے کا خلوص پوری طرح کارفرما ہے، اس نے بنی نوع انسان پر جس میں مومن و کافر کی تخصیص نہیں، اللہ تعالیٰ کے لطف و احسان کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے کہ وہ ایسا کسی رشوت یا خوف کے بغیر کرتا ہے۔

حمد کے آخر میں خدا کی مغفرت و بخشش کو جوش میں لانے کی خاطر اپنے غرقِ عصیاں ہونے کی بات اور بخشش و عفو کی التجا کی ہے۔ آخری شعر بالواسطہ تفاخر و تعلّی کا شعر ہے جس میں اس نے کہا ہے کہ اس کا نام پرانا نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اپنے دواوین کو اس ذات کے اوصاف سے نو بہ نو انداز میں آراستہ کرتا ہے۔ کئی ایک صنائع بالخصوص صنعت تضاد سے اس نے کچھ اس طرح استفادہ کیا ہے کہ کسی طور بھی اس پر تصنع کا گمان نہیں گذرتا:

در بحرِ کمال تو ناقص شدہ کاملہا　　　در عینِ قبول تو کامل شدہ نقصانہا

بر ساحتِ آب از کف، پرداختہ مفرشہا　　　بر روی ہوا از دُور افراختہ ایوانہا

اوحدالدین محمد بن محمد یا اوحدالدین علی بن اسحاق متخلص بہ انوری: (وفات ۵۸۱۔۵۸۵/۱۱۸۵۔۱۱۸۹) بھی اسی دور کا نامور قصیدہ گو شاعر ہے جس کی استادی و عظمت کا اعتراف اس کے دور ہی میں کیا گیا۔ اس کے کلام میں روانی ہے۔ اس نے بیشتر روزمرہ کی زبان سے استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ اس نے سادگی اور عدم تصنع سے کام لیا ہے تاہم عربی الفاظ اور بعض جگہ پوری پوری عربی تراکیب کو کلام میں کھپایا ہے۔ پھر علمی و فلسفیانہ اصطلاحات سے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ گہرے مضامین اور دلکش تشبیہات و استعارات اس کے قصیدے کی جان ہیں۔ یہی خوبیاں اس کے حمدیہ قصیدے میں نظر آتی ہیں۔ ہمارے انتخاب میں شامل اس کا حمدیہ قصیدہ مشکل قافیے کا حامل ہے اور یہ عربی زبان پر اس کی پوری گرفت کی غمازی کرتا ہے اس لیے کہ بیشتر قافیے عربی زبان کے ہیں۔ عناصر فطرت کے حوالے سے خالق کائنات کی خلاقی و صناعی کی بات کرتا ہے۔ معزی کی طرح اس نے بھی یہ کہا ہے کہ اس خالق نے آلات کے بغیر یہ آسمان وغیرہ بنائے۔ تاہم معزی نے آلات کے نام نہیں لیے جبکہ انوری نے باقاعدہ ان کا نام لیا ہے۔ کہیں کہیں اس نے قرآنی تلمیحات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ آخر میں اس نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ اس کے دردِ دروں کا پتا دیتا ہے۔ اسے اس بات کا احساس ہے کہ اس کی عمر انسانوں کی مدح سرائی میں گذری اور اس نے اپنے اعمال کی طرف توجہ نہ کی اور اب جب وہ اپنے گناہوں کی معافی چاہتا ہے تو اس کے جسم پر پسینے کی بجائے آنکھوں سے خون ٹپک رہا ہے۔

خاقانی: (وفات ۵۹۵/۱۱۹۹) نے مثنوی میں باقاعدہ (اصطلاحی معنوں میں) حمد نہیں کہی۔ اس کے دیوان میں جو بھی ایک آدھ حمد ہے وہ حمد سے زیادہ پندنامہ ہے، اسی لیے انتخاب میں اسے شامل نہیں کیا گیا۔

نظامی گنجوی: (ولادت قبل از ۵۳۰/۱۱۳۵، وفات ۶۱۴/۱۲۱۷) اور سنائی کے ادوار کے درمیان کئی دوسرے عظیم شاعر بھی اپنے ضخیم کلیات و دواوین کے ساتھ نظر آتے ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہوا، یا تو وہ اس موضوع کی طرف نہیں آئے یا پھر انہوں نے مناجات کی صورت میں اظہار خیال کیا ہے۔ اسی باعث نہ تو ان کا کوئی کلام ہمارے انتخاب میں شامل ہے اور نہ یہاں ان کے ذکر کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بہرحال۔۔۔ نظامی گنجوی نے اگرچہ دوسری اصناف سخن میں بھی طبع آزمائی کی ہے (اور اس کا دیوان چھپ چکا ہے) لیکن اس کا زیادہ تر میدان مثنوی ہے۔ اس نے پانچ مثنویاں

کہی ہیں جو "خمسۂ نظامی" کے نام سے مشہور ہیں۔ بعد میں آنے والے بعض شعرا نے ان مثنویوں کے جواب لکھے۔ نظامی نے نہ صرف فارسی مثنوی کی مذکورہ روایت کو برقرار رکھا ہے بلکہ ایک ایک مثنوی میں دو دو تین مناجاتیں لکھ کر ایک نئی روایت کی نیوڈالی ہے۔ اس کی حمدیں طویل ہیں اور پانچ مثنویوں میں پانچ حمدیں آ گئی ہیں۔ تصوف، تاریخ (رزم) اور عشقیہ (بزم) موضوعات کی حامل ان مثنویوں میں حمد کے عام انداز میں کسی حد تک فرق ہے، اور مناجاتوں میں بھی وہ کہیں کہیں حمد کے اشعار کہہ گیا ہے، تاہم چونکہ وہ ایک صوفی منش شاعر ہے اور ایک باشکوہ و باعظمت ہستی کی ستایش و ثنا مقصود ہے اس لیے وہ اپنے خلوصِ جذبات کے اظہار کے ساتھ ساتھ باشکوہ لفظوں اور ترکیبوں سے بھی کام لیتا ہے، گویا اظہارِ عقیدت و وابستگی کے ساتھ ساتھ وہ ہنر اور فن کو بھی نبھاتا چلا جاتا ہے کہ اس سے حمد کا حق اگر کماحقہ نہیں تو کسی حد تک تو ضرور پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ انسان اس ذات باری کی ستایش کرنے میں عاجز ہے۔ مناجات میں جہاں نظامی حمد کی بات کرتا ہے اس کا انداز سادہ ہے۔ اس نے علامتوں سے بھی کام لیا ہے۔ اس کی حمد میں اپنے عجز، تخلیقِ کائنات میں اس ذات کی شاہکاری کی نظامی نے عمدہ تصویر کشی کی ہے۔ مثنوی لیلیٰ و مجنون میں اس نے جو انداز اختیار کیا ہے اس میں اس کا خلوصِ جذبہ کہیں زیادہ سامنے آتا ہے۔ اس مثنوی میں شروع کے کئی اشعار "اے" یعنی براہِ راست خطاب سے شروع ہوتے ہیں۔ اپنی مثویات کی بنا پر نظامی پہلا شاعر ہے جس نے تعداد کے لحاظ سے زیادہ حمدیہ اشعار کہے۔ بعد میں یہ صورت حال، کچھ مزید طوالت کے ساتھ، ہمیں خسرو اور جامی میں نظر آتی ہے، جنہوں نے خمسۂ نظامی کے جواب کے علاوہ کچھ اور بھی مثنویاں کہیں، جن کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

نظامی کی حمدوں سے اس کے جبری ہونے کا پتا چلتا ہے۔ شرفنامہ میں زیادہ مضمون آفرینی ہے اور اسی طرح قرآنی تلمیحات بھی بکثرت آ گئی ہیں۔ خدا کا سب سے بڑا احسان تخلیقِ خرد ہے جس سے اس نے انسان کو آراستہ کیا۔ تخلیق خرد کو بہت بڑی تخلیق قرار دینے کا مضمون ہمیں دیگر شعرا کے یہاں بھی ملتا ہے اس لیے کہ اسی کی بدولت انسان اشرفِ مخلوقات ٹھہرا، ورنہ قوتِ غضبی اور قوت شہوی تو حیوانوں میں بھی ہے اور قوتِ عقلی سے وہ محروم ہیں۔ بہرحال نظامی دیگر موضوعات کے علاوہ خدا کی یاد میں شب و روز اپنی محویت کی بھی بات اور (مناجات میں) دشمنوں سے بچانے کی دعا کرتا ہے۔ ذرا اس کا لہجہ ملاحظہ ہو، ایک ایک لفظ اس ذات کی ہیبت و عظمت کی عکاسی کرتا نظر آتا ہے:

پرورش آموزِ درون پروران روز بر آرندۂ روزی خوران

داغ نہِ ناصیہ دارانِ پاک تاج دہِ تخت نشینانِ خاک

نخلِ زبان را رطبِ نوش داد دُرِ سخن را صدفِ گوش داد

دَور جنیبت کشِ فرمانِ تست سفت فلک غاشیہ گردانِ تست

عطار، فرید الدین: (ولادت ۵۱۲ اور ۵۳۷/۱۱۱۸۔۱۱۴۲) کے درمیان، وفات ۶۲۷/۱۲۳۰)، صوفی شاعر ہے، اس نے قصاید بھی کہے ہیں اور غزلیات وغیرہ میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ صوفی ہونے کے ناتے اس کے قصائد عام مدح گو شعرا کے قصاید مدحیہ سے ہٹ کر ہیں۔ اس کا فکر و فلسفہ مثنویات میں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اس نے قصیدے میں بھی حمد کہی ہے اور مثنوی کی روایت کے مطابق ہر مثنوی کے آغاز میں بھی ایسے اشعار کہے ہیں۔ دونوں کے انداز و زبان میں وہی فرق ہے جو دونوں اصناف کے لہجے میں ہے۔ قصیدے میں وہ اس ذاتِ باری کی کسی ایک صفت کا ذکر کر کے

"سبحان" کہتااور پھر اس صفت کے ذیل میں کائنات کی مختلف کیفیات و عوامل کی تفصیل و توضیح استعاروں اور تشبیہوں کے رنگ میں دیتاہے اور یہ ایک انوکھا اور دلچسپ انداز ہے۔ اس نے الفاظ کے استعمال میں بھی مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ دیگر شعرا کی طرح اس نے بھی قرآنی تلمیحات سے استفادہ کیا ہے کہ حمد میں یہ استفادہ ناگزیر ہے۔ جس صورت میں وہ حمدیہ اشعار کہتا ہے اس کی بنا پر اسے وحدت الوجودی کہا جاسکتا ہے۔ عطار مختلف تمثیلات کے ذریعے ذات باری کی صحیح اور کماحقہ حمد کہنے میں انسانی عجز کی عکاسی کرتا ہے اور یہ انداز بھی اسی سے مخصوص ہے۔ اس کی تمثیلات سادہ انداز میں ہیں۔ مثنوی میں جب وہ حمد کی طرف آتا ہے تو اس کی خلاقیت کے حوالے سے پیغمبروں کے مختلف معجزے تلمیح کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ مثنوی الٰہی نامہ میں کئی اشعار کا آغاز لفظ "زہے" سے ہوتا ہے اور اس کے بعد کا لفظ ہر شعر میں ہم آواز ہے جیسے زہے عزت، زہے رتبت، زہے حشمت، زہے وحدت وغیرہ، یوں وہ خدا کی مختلف صفات کا ذکر بھی کرتا چلا جاتا ہے اور مذکورہ الفاظ کے حسن صوت سے قاری کو متاثر بھی، اس سے اشعار کی دل کشی میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ مثنوی خسرو نامہ میں عطار نے ادق قسم کی تشبیہات و استعارات سے استفادہ کرتے ہوئے کائنات میں مختلف تخلیقات کے حوالے سے خدا کی حمد کہی ہے:

زہی عزت کہ چندان بی نیازیست   کہ چندیں عقل و جان آنجا بازیست
زہی حشمت کہ گر در جان در آید   ز ہر یک ذرہ صد طوفان برآید
زہی وحدت کو موئی در نگنجد   در آن وحدت جہان موئی نسنجد

- - - -

سبحان خالقی کہ صفاتش ز کبریا   در خاک عجز می فگند عقلِ انبیا
سبحان صانعی، کہ کشاید بہر شبی   از روی لعبتان فلک نیلگوں غطا
سبحان قادری کہ در آئینۂ وجود   بنگاشت از دو حرف دوگیتی کمایشا

مولانا جلال الدین رومی: (ولادت ۱۲۰۷/۶۰۴، وفات ۱۲۷۳/۶۷۲) کی مثنوی، جو اپنی آفاقی شہرت کے باعث کسی تعارف کی محتاج نہیں، مختلف موضوعات کو سمیٹتی ہے، لیکن چونکہ مولانا نے عام مثنوی نگاری سے ہٹ کر ایک نیا انداز اختیار کیا ہے، اس لیے ان کے یہاں حمد بھی (اصطلاحی معنوں میں) نظر نہیں آتی، تاہم مختلف مقامات پر حمد و ثنا کے کئی اشعار بکھری ہوئی صورت میں مل جاتے ہیں۔ اپنے دیوان میں، جسے وہ دیوان شمس کا نام دیتے ہیں (اپنے مرشد شمس تبریزی سے اپنی انتہائی وابستگی کی بنا پر) انہوں نے چند ایک غزلیں کہی ہیں جن میں حمد اور نعت کا رنگ نمایاں ہے۔ مولانا موسیقی کے دلدادہ ہی نہیں اس کے رموز و اسرار سے بھی آگاہ معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ مثنوی میں کئی ایک مقام ایسے آتے ہیں جہاں مولانا نے الفاظ کے اتار چڑھاؤ، الٹ پھیر اور تکرار سے موسیقی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، موضوع خواہ کیسا ہی ہو، چنانچہ حمدیہ غزل میں بھی ان کا یہ انداز کارفرما نظر آتا ہے۔ غزل کی بحر موسیقیت کی حامل ہے، نیز ذوقافیتین ہونے اور بعض حروف کی تکرار سے بھی صوتی حسن میں اضافہ ہوا ہے۔ مولانا نے ایک آدھ شعر میں تمثیل سے بھی کام لیا ہے اور قرآنی تلمیح سے بھی استفادہ کیا ہے:

سازی ز خاکی سیدی بر وئے فرشتہ حاسدے   بے نقد تو جان کاسدی پامال گشتہ مالہا

آغاز عالم غلغلہ پایان عالم زلزلہ   عشقے و شکرے با گلہ آرام با زلزالہا

عراقی: (۶۱۰/۱۲۱۳ ۔ وفات ۶۸۸/۱۲۸۹) بھی صوفی شاعر ہے، اسی لیے اس نے تصوف کی اصطلاحات سے کام لیا اور بیشتر صوفیانہ انداز ہی میں حمد کہی ہے۔ اگر کوئی قرآنی تلمیح لی بھی ہے تو وہ کنائے کی صورت میں ہے، براہ راست یا واضح صورت میں نہیں ہے۔ الفاظ کے دروبست، کہیں ان کی تکرار سے اور کہیں جوشِ بیان سے اس کی حمد میں ایک خاص تاثیر آ گئی ہے۔ عراقی نے مختلف تخلیقاتِ خداوندی کے حوالے سے یہ کہنا چاہا ہے کہ یہ سب کچھ دراصل اس کے اظہارِ ذات کے بہانے ہیں اور یہ کہ "ہمہ اوست" (یہ سب کچھ وہ خود ہی ہے):

نور خود را جلوہ کردہ در لباسِ این و آن   درجہان آوازۂ کون و مکان انداختہ

از فروغ روی خود روی زمین افروختہ   پس بہانہ بر چراغ آسمان انداختہ

سعدی: "الشیخ الامام المحقق، ملک الکلام، افصح المتکلمین ابو محمد مشرف الدین مصلح السعدی الشیرازی" (ولادت ۶۰۶/۱۰-۱۲۰۹ء، وفات: ۶۹۱/۱۲۹۲) کو فردوسی کے بعد بہت بڑا شاعر کہا گیا ہے۔ قصیدہ ہو، غزل ہو، مثنوی ہو، کوئی بھی صنف ہو، اس نے ہر صنف سخن میں اظہارِ جذبات اور بات کہنے کے ڈھنگ کو ایک نیا پن دیا ہے جس میں سادگی و پُرکاری اور تاثیر باہم شیر و شکر ہیں۔ اس کے یہاں جذبے کا خلوص اپنے اوج پر ہے۔ کچھ یہی کیفیت اس کے حمدیہ اشعار میں ملتی ہے۔ چونکہ اسے عربی زبان پر بھی عبور ہے اس لیے وہ غالباً اپنی بات میں زور پیدا کرنے کی خاطر، عربی ٹکڑے بھی ان اشعار میں لاتا ہے اور کہیں پورا شعر ہی عربی میں ہے۔ اس نے قرآنی تلمیحات سے بھی کماحقہ استفادہ کیا ہے۔ لفظوں کے الٹ پھیر سے اپنی فنی مہارت کا بھی ثبوت بہم پہنچاتا اور نیا مضمون بھی پیدا کرتا ہے۔ وہ انسانی معاشرے سے مختلف مثالیں لا کر اور مقابلہ کر کے خدا کی رحمتِ بے پایاں اور دیگر صفات پر روشنی ڈالتا ہے۔ اس قسم کا تمثیلی انداز اسی سے مخصوص ہے، یہ شاید اس کے مزاج کا حصہ ہے کہ بوستان اور بعد میں گلستان میں نظر آتا ہے۔ اس کے قصیدے میں حمد اور مناجات باہم گڈمڈ نظر آتی ہیں۔ مثنوی بوستان میں بھی کچھ اسی قسم کے مضامین آ گئے ہیں، معمولی سے تغیر کے ساتھ، تاہم وہاں اس ذات باری کی صفات کا ذکر قصیدے کے انداز سے ہٹ کر ہے، عربی اشعار و الفاظ نہیں ہیں، یعنی فارسی کی مناسب شُدبُد رکھنے والا بھی اسے سمجھ سکتا ہے:

اقرار می کند دو جہان بریگانگیش   یکتا و پشتِ عالمیاں بردرش دوتا

گوہر ز سنگ، خارہ کند لولو از صدف   فرزندِ آدم از گِل و برگِ گُل از گیا

خداوندِ بخشندۂ دستگیر   کریم خطا بخش و پوزش پذیر

سر پادشاہان گردن فراز   بدرگاہِ او بر زمین نیاز

قطب الدین بختیار کاکیؒ: (وفات ۶۳۳/۱۲۳۵ء)، برصغیر پاکستان و ہند کے مشہور صوفی ہیں۔ کم ہی لوگوں کو ان کی شاعری کا علم ہے۔ ان کا غزلوں وغیرہ پر مشتمل ایک چھوٹا سا دیوان اور ایک مثنوی "می رنگ" کے نام سے چھپ چکی ہے۔ ظاہر ہے ان کی مثنوی اور غزلوں کا موضوع تصوف اور محبوب حقیقی ہی ہو سکتا ہے۔ زبان ان کی سادہ ہے۔ اس ذات باری کی معرفت اور اس کی حقیقت تک رسائی میں انسان کی بے بسی و حیرانی اور اس کے عجز کو سیدھے سادے انداز میں پیش

کیاہے تاہم تاثیر اپنی جگہ ہے۔ مثنوی کا آغاز حسبِ روایت حمد خداوندی سے ہے جس میں انہوں نے خدا کی وحدت، اس کے مشکل کشا ہونے اور اس کی قدرت کاملہ کی باتیں کی ہیں، کہیں کہیں قرآنی آیات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ غزل میں انہوں نے اس آرزو کا اظہار کیا ہے کہ ان کا رُواں رُواں زبان بن جائے، تاکہ ہر زبان باندازِ دگر اس ذات کی صفات بیان کرے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ کسی بھی صورت میں اس کی ثنا کا حق ادا نہیں ہوسکتا:

خواہم کہ برتنم سر ہر مو زبان شود　　تا ہر زبان بوصفِ دگر گویدت ثنا

گر صد ہزار سال ثنا گویدت کسی　　ہرگز ز ابتدا نہ رساند بانتہا

اے تو حلاّلِ جملہ مشکل ما　　نام پاک تو صیقل دل ما

مرہم ریشِ دردمندانی　　کارسازی جمیع خلقانی

شیخ محمود شبستری: (۱۲۸۸/۶۸۷ - ۱۳۲۰/۷۲۰) اپنی مثنوی گلشن راز کی وجہ سے شہرت رکھتے ہیں۔ یہ مثنوی مختلف سوالات کے جواب میں ہے جو ان کے کسی مرید نے انہیں لکھ بھیجے تھے۔ (شیخ کی اس مثنوی کے جواب میں علامہ اقبال علیہ رحمہ نے گلشن راز جدید لکھی ہے جس میں جدید تقاضوں کے پیش نظر اس قسم کے سوالوں کے جواب دیے ہیں)۔ شبستری نے بھی مثنوی کے آغاز میں حمد کہی ہے۔ بعض دیگر شعرا کی مانند انہوں نے بھی تخلیق خرد کا ذکر کیا ہے، اسی طرح تخلیق کائنات میں اس کی قدرت وصناعی کو مختلف لہجوں سے خراج عقیدت پیش کیا ہے:

توانائی کہ در یک طرفۃ العین　　ز کاف و نون برون آورد کونین

چو قافِ قدرتش دم بر قلم زد　　ہزاران نقش بر لوحِ عدم زد

امیر حسینی رکن الدین ہروی مشہور بہ "سادات": (م ۱۳۱۸/۷۱۸) ساتویں، آٹھویں/تیرھویں، چودھویں صدی عیسوی کا مشہور شاعر و عارف ہے، جس نے زندگی کا ایک حصہ خواجہ بہاءالدین زکریا علیہ رحمہ اور ان کے پوتے رکن الدین عالم ملتانی علیہ رحمہ کی خدمت میں بسر کیا۔ اس نے تین مثنویاں لکھی ہیں، جن میں پہلی زادالمسافرین ہے (جس کا یہاں انتخاب دیا گیا ہے)، اس کا موضوع تصوف و معرفت ہے۔ یہ مثنوی لکھنؤ سے شایع ہو چکی ہے لیکن مطبع والوں نے اسے مولانا جامی علیہ رحمہ کے ایک معاصر ملا حسین واعظ کاشفی سے منسوب کیا ہے، جبکہ جدید تحقیق کے مطابق واعظ کی ایسی کوئی مثنوی نہیں ہے اور اس کا تعلق امیر حسینی سے ہے۔ امیر حسینی نے بھی مثنوی کا آغاز حمدِ خداوندی ہی سے کیا ہے۔ اس نے چند ایک قرآنی تلمیحات سے استفادہ کرتے ہوئے زیادہ تر زور اس بات پر دیا ہے کہ انسان اپنی تمام تر خواہشوں یا کوششوں کے باوجود ذات باری کی حقیقت کو جاننے سے عاجز ہے۔ انسان کی اس بے بسی اور عاجزی کو اس نے لفظ "سرگشتہ" سے واضح کیا ہے، اور یہ لفظ وہ تین چار مقامات پر لایا ہے۔ انسان کو مجبورِ محض قرار دیتے ہوئے وہ یہود و آتش پرست کو آتش پرستی وغیرہ میں قابل معافی جانتا ہے اور یوں وہ اس ذات مطلق کی حمد "ہمہ اوست" اور "قادرِ مطلق" کی صورت میں کرتا ہے۔ غالباً صرف اس کے یہاں یہ مضمون ملتا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی جو خلاصۂ موجودات ہیں، "لااحصی" کہتے ہوئے سجدے میں گر گئے ہیں:

از امر تو مفرد و مرکب　　بی علت و آلتی مرتب

ہر طائفہ بگفت و گویی　　واقف نشدہ ز تار مویی
قومی کہ درین طوافگاہ اند　　سرگشتہ دلان لا الہ اند

امیر خسرو: (۱۲۵۳/۶۵۱ - ۱۳۲۵/۷۲۵) برصغیر پاک وہند کے مشہور صوفی فارسی شاعر، جن کی فن مہارت و استادی کو ایران والوں نے بھی تسلیم کیا ہے، حضرت خواجہ نظام الدین اولیا علیہ رحمہ کے مرید وخلیفۂ خاص، نے نظامی گنجوی کے خمسہ کے جواب میں نہ صرف خمسہ لکھا بلکہ تین چار مثنویاں مزید لکھ کر مثنوی گوئی میں اپنا لوہا منوایا۔ انہوں نے تمام مثنویوں کا آغاز حمد اور مناجات سے کیا ہے اور اسی طرح ان کے یہاں حمدیہ قصیدوں سمیت کئی حمدیں آ گئی ہیں۔ وہ قصیدے میں ظاہر و باطن کی تکرار اور حوالے سے خوبصورت حمدیہ مضمون پیدا کرتے ہیں۔ انہوں نے عناصر فطرت کی تخلیق کو مختلف زاویوں اور طریقوں سے بیان کر کے حمد کہنے کا حق ادا کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ تمثیل سے بھی استفادہ کرتے ہیں۔ ایک قصیدے میں "پیدا" کی ردیف لا کر تقریباً سارے قصیدے میں الفاظ "پیدا" اور "ناپید" و "ناپیدا" پر خوب کھیلے ہیں۔ یہ تکرار اور رعایت لفظی کھلنے کی بجائے طبیعت میں ایک خاص اہتزاز پیدا کرتی ہے۔ اگرچہ خسرو بھی تخلیقِ عالم اور ذات باری کے فضل و کرم وغیرہ سے متعلق باتیں کرتے ہیں لیکن جیسا کہ بیان ہوا، ان کے انداز میں ایک انوکھا پن ہے اور یہ باتیں ایسی تمثیلات کے سہارے بیان ہوئی ہیں جو قریب الفہم بھی ہیں اور دلچسپ بھی۔ وہ ایرانی تاریخ کے حوالے لا کر فانی انسان کی فانی عظمت اور اس فنا کے اسباب و علل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مختلف اشیاء (جڑی بوٹیاں، پانی وغیرہ) میں جو تضادات ہیں، کہ کسی کے لیے تو ایک چیز مفید ہے اور دوسرے کے لیے نقصان دہ، ان کے بیان سے ذات خداوندی کی صنعت اور کاریگری کا وصف بیان کرتے ہیں۔ ان کے دوسرے قصاید اور مثنویات میں بعض مضامین کی تکرار باندازِ دگر نظر آتی ہے۔ بعض دوسرے شعرا کی مانند خسرو نے بھی تخلیق خرد کو بہت بڑی تخلیق کہا ہے۔ رعایتِ لفظی سے یوں تو انہوں نے ہر جگہ کام لیا ہے لیکن مثنوی قران السعدین کی حمد میں اس کا کچھ زیادہ ہی اہتمام کیا ہے اور بلاشبہ اس تجنیس اور لفظوں کی تکرار نے ایک خاص دلکشی کے ساتھ ساتھ ترنم کی بھی صورت پیدا کر دی ہے۔ (چونکہ ان کے حمدیہ اشعار زیادہ ہیں، اس لیے ان کی ہر مثنوی اور قصیدے سے تھوڑے تھوڑے شعر انتخاب میں دیے گئے ہیں) یہاں چند اشعار بطور نمونہ:

سپاس آن کردگاری را کہ شد زامرش جہان پیدا　　نہان از دیدۂ پیدا و درچشمِ نہان پیدا
جمالش ازہمہ پنہان و رازش از خرد پنہان　　نشانش درہمہ پیدا و دانش بے نشان پیدا

کوکب آرای آسمانِ بلند　　ہم زمین ساز و ہم فلک پیوند

خطبۂ قدس ست بملکِ قدیم　　بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ای دیدہ کشای دور بینان　　سرمایۂ دہِ تہی نشینان

بدرالدین مخاطب بہ فخر الزمان: (وفات ۱۳۴۴-۵/۷۴۵)، تخلص بدر المشہور بدرِ چاچ (چاچ یا شاش،

تاشقند کا نام جو اس وقت خراسان کے علاقہ فرغانہ کے توابع میں سے تھا)، چاچ کا رہنے والا اور برصغیر کے بادشاہ محمد شاہ بن تغلق شاہ کا مداح تھا۔ اپنی مشکل گوئی کے لیے مشہور ہے۔ اس کے حمدیہ قصیدے میں وہی فنی خوبیاں نظر آتی ہیں جو اس کے مدحیہ قصائد میں ہیں (اور انہیں سمجھنے کے لیے خاصی محنت اور عرق ریزی سے کام لینا پڑتا ہے)، یعنی اس قصیدے میں بھی اس نے مختلف لفظی صنعتوں، تکرار الفاظ، تجنیس، بالخصوص صنعت عدد اور تمثیلات و تلمیحات سے استفادہ کرتے ہوئے ذات باری کے فضل و کرم، عدل اور اس کی صناعی و تدبیر کا ذکر کرتے وقت کسی حد تک مجازی لہجہ اختیار کیے رکھا ہے:

آنچنان پیراستہ پیرایۂ تدبیر او زلف و عارض را کہ گوئی در بہشتی کا فراست

از سخایش ماہرویان را میانِ آفتاب دُرجِ دُرِّ ناب از یک ذرہ یاقوتِ تراست

ابوالعطاملا محمود متخلص بہ خواجو یا خواجوی کرمانی: (۱۲۹۰/۶۸۹۔۷۵۰/۱۳۴۹) نے قصاید و غزلیات کے علاوہ چند ایک مثنویاں بھی کہی ہیں (جن میں سے بعض خمسہ نظامی کے جواب میں ہیں)۔ یہ وہی شاعر ہے جس کی تقلید حافظ نے کی اور اس کا برملا اعتراف بھی کیا۔ حافظ نے صرف تقلید ہی نہیں کی بلکہ اس کے بہت سے مضامین بھی اپنی مہارت سے اپنے کھاتے میں ڈال لیے، لیکن اس استاد کو حافظ کا سا مقام حاصل نہ ہو سکا۔ خواجو نے حمدیہ قصیدے بھی کہے ہیں اور مثنویوں میں بھی حسب روایت آغاز میں حمدیں کہی ہیں۔ اس طرح اس کے یہاں بھی حمدیہ اشعار کی کثرت ہے۔ مراعاۃ النظیر اور دیگر صنایع لفظی سے کام لیتے ہوئے اس نے خدا کی مختلف صفات، اس کی صناعی اور اس کے ازلی ہونے کی باتیں کی ہیں۔ بعض اشعار میں حمد کا انداز اور زور بیان مدحیہ قصیدے کا سا ہے، اور کہیں دنیاوی حسینوں کے حوالے سے اس کی عناصر فطرت کی تخلیق کاری کے حسن کا ذکر کیا ہے۔ مثنویوں میں ذات باری کی کماحقہ حمد بیان کرنے میں انسانی عقل کی بے بسی، خدا کی عظمت و کبریائی اور صناعی کی بات کرتے ہوئے مختلف صنعتوں سے استفادہ کیا ہے البتہ ان میں قصیدے کی سی مشکل گوئی نہیں ہے۔ وہ دونوں اصناف میں قرآنی تلمیحات بھی لایا ہے:

ای غرۂ ماہ از اثر صنعِ تو غرا وی طرۂ شب از دم لطفِ تو مطرا

کبریایش برون ز کبر و ریا ذات پاکش بری ز چون و چرا

خداوندی کہ نامش حرزِ جانست خرد را نامِ او وردِ زبانست

ابن یمین: (وفات ۷۶۹/۸-۱۳۶۷)، زیادہ تر اپنے قطعات کی وجہ سے مشہور ہے، تاہم اس نے چند قصیدے بھی کہے ہیں۔ بعض دیگر شعرا کی مانند اس نے بھی پہلا قصیدہ حمد میں کہا ہے جو صرف سولہ اشعار پر مشتمل ہے، اور ان میں بھی آخری تین اشعار نعت کے ہیں۔ یوں تو اس نے بھی خدا کی صناعی کی مختلف کیفیتوں کو پہلو بدل بدل کر بیان کیا ہے تاہم اس ضمن میں یہ ایک انوکھا مضمون پیدا کیا ہے کہ پرندوں کا شہپر جمادات میں سے ہے لیکن تیری کاریگری نے اسے اڑنے کا آلہ بنا دیا۔ خدا کی اس قدرت و تخلیق کی طرف بیشتر شعرا نے اشارہ کیا ہے لیکن کسی نے بھی اس سلسلے میں جماد کی بات نہیں کی۔ دو ایک قرآنی تلمیحات بھی اس کے قصیدے میں آ گئی ہیں۔ مجاز کے حوالے سے بھی اس نے خدا

کی قدرت و صنعت کی عکاسی کی ہے، اس کے اس قسم کے اشعار میں تغزل کی چاشنی ہے:

بہر شکارِ خرد ز غمزہ و ابرو   دادہ بہر ماہروی تیر و کمان را
می نرسد پا بر آستان جلالت   وقتِ سیاحت خیال و وہم و گمان را

مولانا عبدالرحمٰن جامی: (۸۱۷/۱۴۱۴ ـ ۸۹۸/۱۴۹۳) بہت بڑے صوفی اور عالم، برصغیر میں جن کی زیادہ تر شہرت ان کی نعت گوئی کے سبب ہے۔ جدید دور کے نقادوں نے انہیں حافظ کے بعد ایران کا بڑا شاعر تسلیم کیا ہے۔ نثر و نظم کی کئی ایک کتب ان سے یادگار ہیں۔ انہوں نے بھی نظامی کے خمسہ کا جواب لکھنے کے علاوہ دو اور مثنویاں لکھی ہیں، جنہیں "ہفت اورنگ جامی" کا نام دیا گیا ہے۔ جامی نے چند ایک حمدیہ قصائد بھی کہے ہیں۔ ساتوں مثنویوں کے آغاز میں بھی کافی تعداد میں ایسے اشعار آ گئے ہیں۔

قصدیے میں انہوں نے لفظوں کی بہت صنعت گری دکھائی ہے۔ ایک قصیدے کا پہلا مصرع آیات قرآنی "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" ہے۔ جامی اس کے ایک ایک حرف کی مختلف توضیح کرتے اور اس کی مختلف صورتوں اور کیفیتوں اور فوائد پر روشنی ڈالتے چلے جاتے ہیں۔ ایک مثنوی (تحفۃ الاحرار) کا بھی پہلا مصرع اسی آیت کی صورت میں ہے اور اسی طرح اس کی مختلف توضیحات پیش کی ہیں۔ یہ انداز انوکھا اور دلچسپ بھی ہے اور لفظوں پر کھیلنے کا عمدہ طرز بھی، لیکن مثنویات میں بھی جب جگہ جگہ اسی انداز کی تکرار ہوئی ہے تو وہ (انداز) ایسے قاری کے لیے، جس کی نظر سے ان کا قصیدہ گذرا ہے، یکسانیت کا حامل بن جاتا اور کسی قدر بوریت کا سامان کرتا ہے، ہر چند مضامین کی رنگا رنگی یہاں بھی ہے۔ بہر حال کہیں کہیں تغزل کا بھی رنگ نمایاں ہے۔ جامی حسینانِ عالم کے حسن میں دلکشی اور اس دل کشی کے باعث عشاق کی بے قراری کو اس ذات کے حسن کا سایہ پڑنے سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ کہ یہ عاشق اور معشوق سبھی کچھ وہ خود ہی ہے۔ مثنوی سلامان و ابسال میں لفظ "پردہ" پر کھیلتے ہوئے انہوں نے عجیب عجیب مضامین پیدا کیے ہیں۔ کہیں وہ "خوان" کے لفظ سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے متعلقات کے حوالے سے حمد کہتے ہیں۔

ان کے یہاں بھی کئی ایک قرآنی تلمیحات آ گئی ہیں:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم   اعظم اسماء علیم حکیم
نوزدہ حرفست کہ ہژدہ ہزار   عالم ازو یافتہ فیضِ عمیم

ای خاک تو تاج سربلندان   مجنون تو عقل ہوشمندان

از تو بر عالم فتادہ سایۂ   خوبرویان را شدہ سرمایۂ
بسکہ روی خوب تو با پردہ ساخت   پردہ را از روی تو نتوان شناخت
تابکی در پردہ باشی عشوہ ساز   عالمی با نقش پردہ عشقباز

بابا فغانی: کہ اسی نام اور تخلص سے مشہور ہے۔ (وفات ۱۵۱۶/۹۲۲ یا ۱۵۱۹/۹۲۵)، اپنے دور کے مشہور شعرا میں سے ہے۔ فارسی شاعری کا ایک خاص مکتب، جسے ایرانی نقادوں نے "سبک ہندی" کا نام دیا ہے، بعض کے نزدیک اسی سے شروع ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے مدحیہ قصیدے بھی کہے ہیں تاہم غزل میں اس کا ایک خاص مقام ہے اور اسے اپنے عہد کے شعرا کا سرگروہ تسلیم کیا گیا ہے۔ بعض نقادوں نے اسے "حافظِ خُرد" کے نام سے یاد کیا ہے۔ یہاں اس کی غزل ہی کے حوالے سے اس کی حمد گوئی کی بات کی گئی ہے۔ اس نے حمد میں، جو اس کے دیوان غزلیات کا سر آغاز ہے، غزل کے مزاج کا پورا خیال رکھا ہے۔ محبوب مجازی کے حسن کی مختلف کیفیتوں کی عکاسی کرتے ہوئے اس (ذات باری) کی خلاقی کا حوالہ دیا ہے، کہیں عارفوں کی زبان کی بے بسی اور کہیں اس کی دستگیری کا ذکر کیا ہے۔ آخر میں خود کو سیاہ نامہ مست کہہ کر حمدِ رب جلیل کے بیان میں اپنی عدم لیاقت کا اظہار کیا ہے اور اس لحاظ سے اس کی اس حمدیہ غزل کا مقطع اس کے بھرپور خلوص اور انسانی عجز کا عکاس ہے:

عشق تو جلوہ میدہد خنجر سر زدایے را   تیغ زبان عارفان زنگ گرفتہ ہمچنان

برسر کعبہ رہ دہی رندِ برہنہ پایے را   غایت دستگیریت این کہ چو طائرِ حرم

جمالی دہلوی: (م ۶-۱۵۳۵/۹۴۲)، شیخ فضل اللہ صاحب معرفت شاعر ہے۔ مولانا جامی علیہ رحمہ سے اس کی صحبتیں رہیں۔ اس نے قصاید، ترکیب بند اور غزلیات کے علاوہ مثنوی میں بھی طبع آزمائی کی، اور اپنے کمال فن کا لوہا منوایا ہے۔ خاص طور پر اس کا وہ ترکیب بند بڑے جوش و زورِ بیان کا حامل ہے جس میں اس نے انسانی عظمت اور رہروِ دین کے کمال کی بات کی اور جس کا پہلا شعر ہے:

تفسیر حروف اسم اعظم   مائیم خلاصۂ دو عالم

اس نے اپنی ایک مثنوی "مہر و ماہ" کے آغاز میں جو حمدیہ اشعار کہے ہیں ان میں آسمانی برجوں کے حوالے سے خالق مطلق کی خلاقی کا بیان استعارات و تشبیہات کی زبان میں کیا ہے۔ یہ تشبیہات وغیرہ فطرت کے نزدیک ہیں۔ ان میں کوئی بھی دور از کار نہیں۔ مذکور حوالے سے جس انداز میں اس نے بات کی ہے، اس صورت میں کسی اور شاعر کے یہاں نظر نہیں آئی۔ مثلاً حمد کے آغاز میں وہ کہتا ہے کہ وہ (ذات باری) کبھی تو مشتری (برج کا نام، گاہک) کے ہاتھ میں میزان دے دیتی ہے اور کبھی زحل کا باٹ اس کے پلڑے میں رکھ دیتی ہے، یا یہ کہ وہ دریاے فلک میں حوت (مچھلی) پیدا کرتا اور اس سے آسمان کے نہنگ (مگرمچھ) کی خوراک کا سامان کرتا ہے۔ ان اشعار میں میزان، مشتری اور حوت سبھی آسمانی برجوں کے نام ہیں۔ جمالی نے رعایت لفظی، مراعاۃ النظیر کی طرف خاص توجہ کی اور کہیں کہیں حسنِ تعلیل سے کام لیا ہے:

زمین را دل، بخون آغشتہ ماندہ   ازو کار فلک، سرگشتہ ماندہ

بآخر نقطہ سان بی کار گردید   بدو اندیشہ چون پرگار گردید

مُلا محتشم کاشی یا کاشانی: (وفات ۱۵۸۸/۹۹۶) ایران میں صفوی دور کا مشہور مرثیہ گو شاعر، اس نے قصیدے بھی کہے ہیں۔ اس نے حمدیہ قصیدے میں بھی مدحیہ قصیدے والا انداز اختیار کیا ہے، یعنی وہ پہلے تشبیب کی صورت میں رات اور دن کے طلوع و غروب کی منظر کشی کرتا ہے اور اس حصے میں قصیدے والا زور بیان ہے۔ اس کے بعد وہ گریز کی

طرف آتا ہے۔ وہ قرآنی حوالوں سے اس کی قوت و قدرت کو شاعرانہ انداز میں پیش کرتا ہے۔ اپنے طویل حمدیہ قصیدے میں اس نے تقریباً تمام قرآنی قصص کا ذکر کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے حوالے سے بھی اس نے خدا کی قدرت کی بات کی ہے۔ اس قصیدے کے ساتھ ہی وہ دوسرا قصیدہ شروع کر کے اس میں خدا کی حقیقت تک رسائی کے سلسلے میں انسانی عقل وخرد کی بے بسی اور اس (خدا) کی خلاقی کے مختلف روپ دکھاتا ہے۔ ایک اور حمدیہ قصیدے مین دو متضاد باتوں یا واقعات سے وہ اس کے جلال و جمال کی کیفیت کی عکاسی کرتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی طرح کی دو کشتیوں میں سے ایک کو تو کنارے تک پہنچا دیتا اور دوسری کو طوفان میں پھنسا دیتا ہے یا یہ کہ عشق میں دو متشابہ سالکوں میں سے ایک کو وصل کی نوید سناتا ہے تو دوسرے کو ہجر کی۔ اس قصیدے کے بعض اشعار تغزل کا رنگ لیے ہوئے ہیں:

بقدِ سرو روان داد جنبشی تعلیم ۔۔۔ کہ خجلت قد رعنای سرو بُستان داد
زباغ حسن سیہ نرگسی چون چشم انگیخت ۔۔۔ بآن بلای سیہ خنجری چو مژگان داد

کشود شب سر صندوق آبنوس از صبح ۔۔۔ وز آن نمود زری سکہ اش بنام خدا
اگر نہ سکہ بنام خدا بر او بودی ۔۔۔ چینن روان نشدی دربسیط ارض و سما

ابوالفیض فیضی: (۹۵۴/۱۵۴۷ ـ ۱۰۰۴/۱۵۹۵ـ۶) اپنے دور کے ایک بڑے عالم شیخ مبارک ناگوری کا بیٹا، مشہور مؤرخ و انشاپرداز ابو الفضل کا بھائی اور فارسی کا عظیم شاعر جس نے تقریباً ہر صنف سخن کی طرف توجہ کی اور اس میں اپنی اپج اور تخیل کی بلندی، مضمون آفرینی اور دوسری فنی و معنوی خوبیوں سے فارسی شاعری کے وقیع سرمائے میں اضافہ کیا۔ جہاں اس کے مدحیہ قصیدے زوردار ہیں وہاں حمد میں بھی وہی زور بیان ہے۔ حمدیہ قصیدے میں اس نے کچھ اس انداز سے کام لیا ہے کہ ہر ہر لفظ میں اس ذات حقیقی کے جلال وجبروت کی عکاسی ہوتی ہے۔ چونکہ وہ سبک ہندی کا شاعر ہے (اس طرز شعر گوئی کی خصوصیات میں تمثیل گوئی، مضمون آفرینی اور نازک خیالی خاص طور پر قابل ذکر ہیں) اس لیے اس کے یہاں تمثیل کا رنگ نمایاں ہے۔ یعنی کسی ایک مصرعے میں وہ کوئی بات کرتا ہے اور دوسرے میں کوئی مثال دے کر اس بات یا دعوے کا اثبات کرتا ہے۔ جیسا کہ ایران کے مشہور محقق اور مورخ ادب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے لکھا ہے: انتخاب لفظ میں باریک بینی فیضی کے یہاں ہر صنف سخن میں نظر آتی ہے، یہی کچھ حال اس کی حمدوں کا ہے وہ خواہ قصیدے کی صورت میں ہیں خواہ مثنوی کی صورت میں، لفظوں کا انتخاب اتنا برمحل اتنا زوردار اور اتنا مضمون و معنی کو بلند کرنے والا ہے کہ قاری اس کی سحر آفرینی میں کھو کھو جاتا ہے۔ حمدیہ قصیدے میں اس نے سب سے الگ یہ راہ نکالی ہے کہ وہ یہ کہنے کی بجائے کہ اس نے یہ پیدا کیا وہ پیدا کیا، وہ رحیم ہے رحمان ہے وغیرہ، اس بات کو مختلف صورتوں میں، پوری دل کشی کے ساتھ بیان کرتا چلا جاتا ہے کہ اس کی کنہ ذات تک رسائی عقل انسانی کے بس کی بات نہیں۔ مثلاً ایک جگہ یہ مضمون یوں ادا کرتا ہے کہ تیرے در پر غیرت کا کوتوال اندیشہ (فکر، سوچ) کے چہرے پر حیرت کا طمانچہ رسید کرتا ہے تو اس کی گردن کے پیچھے جہل کا تھپڑ لگاتا ہے۔ مطلب یہی ہے کہ انسانی فکر اس راہ میں عاجز و بے بس ہے۔ دوسری جگہ کہتا ہے کہ میرے ایسے پاؤں نہیں ہیں کہ میں اس "دانا فریب" راہ کو سر کر سکوں (طے کر سکوں) اور

نہ اتنا حوصلہ ہے کہ اس "دانش زدا" (عقل و خرد اور ہوش اڑانے والی) شراب کو سونگھ ہی سکوں۔ غرض یہ مضمون اس کے یہاں اس رنگا رنگی کے ساتھ بڑھتا چلا گیا ہے کہ ہر شعر اپنی جگہ ایک وحدت اختیار کر گیا ہے اور قاری کسی قسم کی یکرنگی محسوس نہیں کرتا۔ کچھ یہی کیفیت اس کی مثنوی میں نظر آتی ہے۔ اس نے خمسہ نظامی کے جواب میں خمسہ لکھنا چاہا، چنانچہ اس کی ان پانچ مثنویوں کا ذکر ملتا ہے۔ مرکز ادوار، سلیمان و بلقیس، نل و دمن، ہفت کشور اور اکبر نامہ، لیکن جیسا کہ ابوالفضل نے ایک جگہ لکھا ہے: بیشتر مثنویاں نامکمل رہیں، تاہم نل ودمن مکمل صورت میں ہے اور یہاں اسی کے حوالے سے بات ہوگی۔ نل و دمن خالصتاً ایک مہابھارتی یعنی ہندو قصہ ہے لیکن فیضی نے فخر الدین گرگانی صاحبِ مثنوی ویس ورامین کی طرح اس ہندوانہ قصے میں بھی مثنوی کی روایت کو برقرار رکھا ہے یعنی آغاز میں حمد خداوندی میں اشعار کہے ہیں۔ ان اشعار میں بھی اس کی وہی فنی و معنوی خوبیاں کارفرما نظر آتی ہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ توحید سے متعلق فیضی نے قصیدے میں بھی باتیں کی ہیں اور مثنوی میں بھی۔ توحید کے بیان میں انسانی ذہن و قلم کی نارسائی کا اظہار ہے۔ اس کے مطابق توحید خداوندی کے بارے میں کچھ کہنا ایسا ہی ہے جیسے چیونٹی پر ہاتھی کی عماری رکھ دی جائے۔ ذات باری کی حقیقت تک رسائی کا راستہ تلوار کی دھار پر ہے اور انسانی پاؤں گویا یہاں تنکا ہیں، پھر ایڑی زخمی اور تلوا سوجا ہوا ہے اس صورت میں کوئی دشتِ الماس میں پاؤں کیونکر رکھ سکتا ہے۔ فیضی نے قرآنی تلمیحات سے کم ہی استفادہ کیا ہے، اس کے شاید ہی کسی شعر میں ایسا کوئی اشارہ آیا ہو۔ ہاں تشبیہات و استعارات اور تمثیلات سے اس نے شعروں کو پوری طرح مزین کیا اور حمد کا حق ادا کر دیا ہے، ان معنوں میں کہ جہاں تک انسانی فکر و تخیل کے بس کی بات ہے:

راہِ کمال ترا حرف و نقطہ ریگ دشت عالم علم تُرا شہر سخن روستا

در رہ ادراک تو ماندہ معطل ز کار جملہ عقول و نفوس، جملہ حواس و قویٰ

فکر تو بدل خیال بگداخت اوج تو زمرغ، بال بگداخت

این رہ بقدم سپرد نتوان گامش بقلم شمرد نتوان

عرفی: (۹۶۳/۱۵۵۶ ۔ ۹۹۹/۱۵۹۱) نے بھی فیضی کی طرح مختلف انداز میں صرف اس بات پر زور دیا ہے کہ اس ذات حقیقی کے اوصاف بیان کرنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ اس ایک موضوع کے لیے اس نے کئی نئے نئے مضمون پیدا کیے ہیں اور دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ان میں کسی قسم کی یکسانی محسوس نہیں ہونے پاتی۔ ذات باری کے انتہائے عفو و کرم کو بھی اس نے انوکھے انداز میں بیان کیا ہے۔ کہتا ہے کہ انسانی طبع کا پرندہ معصیت کی فضا میں پر بھی نہیں کھولنے پاتا کہ تیرا عفو، رحمت کے شاہین کو اس پر چھوڑ دیتا ہے۔ اکثر شعرا نے یہ مضمون سادہ انداز ہی میں پیش کیا ہے کہ وہ بڑا رحیم ہے کریم ہے، گناہ بخشنے والا ہے وغیرہ، لیکن اس ضمن میں عرفی نے اپنی جس طبعی اپج کا مظاہرہ کیا ہے وہ اسی کا حصہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ اس ذات باری سے اپنے عشق کی بھی بات کرتا گیا ہے۔ ایک عاشق کے لیے محبوب سے دوری بہت کربناک ہوتی ہے، وہ اس آگ میں جس طور جل رہا ہوتا ہے اس کی کیفیت کو وہی جان سکتا ہے۔ عرفی نے عشق حقیقی میں اس طرح جلنے کو تمثیل اور استعارے کی زبان میں یوں ادا کیا ہے کہ عشق گویا ایک دستر خوان ہے جس پر سے وہ ایک لقمہ اٹھاتا ہے، اس

لقمے سے ایک ریزہ گرتا ہے، وہ ریزہ دوزخ اپنے منہ میں ڈال لیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں عشق کی تپش کے آگے دوزخ کی آگ بھی ہیچ ہے۔

کائنات میں جو رنگا رنگی اور جو ہر روز کا تغیر و تبدل ہے، اس کو بھی عرفی نے حمد کا ایک موضوع بناتے ہوئے انوکھے طرز میں بیان کیا ہے۔ آگے چل کر وہ پھر عشق کے حوالے سے بات کرتا اور اس (عشق) کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو "غم کی نئی دُلہنوں" سے تشبیہ دیتا ہے اور ایسی تشبیہ دینا عرفی ہی کا کام ہے۔ کہیں وہ صنعتِ تضاد سے کام لے کر اپنی بات میں زور پیدا کرتا ہے اور کہیں مُراعاۃ النظیر سے استفادہ کرتے ہوئے تغزل کی چاشنی بھی پیدا کرتا ہے اور موضوع کی شدت کو بھی برقرار رکھتا ہے۔ حمد کے لیے اس نے جس قافیہ و ردیف کا انتخاب کیا ہے وہ اس سے پہلے عراقی اپنے حمدیہ قصیدے میں برت چکا ہے اور بعد میں غالب نے اسے اپنایا ہے۔ اس ردیف و قافیہ میں جو صوتی طنطنہ اور دبدبہ ہے قاری اسے محسوس کیے اور اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس ایک لفظ (انداختہ) کو عرفی نے کئی معنوں میں برتا ہے اور ہر معنی اپنی جگہ ایک بھرپور ابلاغ کا حامل ہے۔

عرفی کی شاعری کا ایک نمایاں وصف اس کا فخریہ ہے۔ حمد ہو، نعت ہو، مدح ہو، وہ اس کے اظہار سے باز نہیں رہ سکتا۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ وہ مقام و محل کے مطابق اس کا اظہار کرتا ہے جس میں کسی قسم کی گستاخی کا پہلو نہیں نکلتا اور یہی اس کی استادی و مہارت کی دلیل ہے۔ مثلاً ایک حمدیہ قصیدے میں (جو ہمارے انتخاب میں شامل ہے) اس نے اپنی شہرت کا سبب نغمۂ توحید کے الاپنے کو قرار دیا ہے، یعنی نغمۂ توحید کی بھی بات کر دی اور اس طرح شاعری میں اپنی شہرت کا بالواسطہ ذکر کر کے فخریہ بھی کہہ ڈالا:

هر کجا تاثیر غم را داده ئی اذنِ عموم | شادیِ راحت نشان را ناتوان انداختہ
درثنایت چون کشایم لب که برقِ ناکسے | منطقم را آتش اندر خانمان انداختہ
وصفِ صنعت کزلب هر ذره می ریزد برون | نطق را در معرضِ عقد اللسان انداختہ

مولوی شرف الدین بخاری: کے سالہائے ولادت و وفات معلوم نہ ہو سکے اور نہ اسکے بارے میں کوئی معلومات ہی دستیاب آ سکیں۔ بہر حال یہ وہ شخصیت ہے جس کا یہ شعر ہمارے یہاں بے حد مشہور اور تقریباً ہر مسجد کی دیوار کی زینت بنا ہوا ہے:

روزِ محشر کہ جان گداز بود | اولین پُرسش نماز بود

اس شعر کا تعلق اس کی مختصر سی مثنوی "نام حق" سے ہے جو ایران میں شایع ہو چکی ہے اور یہاں اسی کے چند اشعار کے حوالے سے بات کرنا مقصود ہے۔ جیسا کہ شاعر کے نام اور خود مثنوی کے نام سے واضح ہے وہ ایک مذہبی شخصیت ہے اور غالباً باقاعدہ شاعر نہیں، تاہم اس نے مثنوی کے آغاز میں چند حمدیہ اشعار کہے ہیں جن میں سادہ انداز میں اس کی مختلف صفات کا ذکر ہے اور یہ کہ کائنات کی ہر شے کیا بلندی اور کیا پستی سب اسی کی تخلیق ہے۔ اس کی طاعت ہمیں دل و جان سے کرنی چاہیے۔

محمود لاہوری: (ولادت ۹۳۷/۱۵۳۰، وفات بعد از ۱۰۰۸/۱۶۰۰) صاحب دیوان شاعر ہے۔ اس کا دیوان حال

ہی میں پیکجز لمیٹڈ لاہور نے شایع کیا ہے۔ علاوہ ازیں اسکی دو مثنویاں بھی "عاشق و معشوق" اور "ہفت کشور" حلیۂ اشاعت سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ محمود نے بھی فارسی مثنوی کی روایت کو نبھایا ہے اور حمد میں کئی ایک اشعار کہے ہیں۔ محمود، جیسا کہ مرتبِ مثنویات محمود دکتر محمد بشیر حسین (اب مرحوم) نے لکھا ہے، درویش منش اور صوفی قسم کا شاعر تھا۔ اپنی اول الذکر مثنوی کی حمد کا آغاز اس نے صنعت براعت الاستہلال سے کیا ہے اور ہفت کشور کا آغاز لفظ "ہفت" پر کھلنے سے۔ اگرچہ اس نے بھی دیگر شعرا کی مانند خدا کی خلاقی اور دیگر صفات کے بارے میں اپنے انداز خاص میں خیال آرائی کی اور انسانی عقل کو اس ذات کی حقیقت تک رسائی کے سلسلے میں بے بس اور عاجز بتایا ہے تاہم مختلف صنایع لفظی کے بکثرت استعمال کی بناپر (اور یہ صورت حال بعض دیگر شعرا کے یہاں بھی نظر آتی ہے) قاری کچھ یوں محسوس کرتا ہے جیسے حمد کا موضوع اس جذبے سے عاری رہا ہے جس کی یہاں ضرورت تھی اور یوں شاعر حمد کے معاملے میں "کارروائی" ڈالتا معلوم ہوتا ہے، یعنی اگرچہ وہ اس ذات حقیقی کی عظمت و کبریائی اور خلاقی کی باتیں اور تعریف تو کرتا ہے لیکن صنایع بدایع کے چکر میں الجھ کر اپنے خلوص جذبہ میں کسی حد تک رخنہ ڈال لیتا ہے۔ بہر حال محمود لاہوری نے اپنی بساط کے مطابق دونوں مثنویوں میں حمد کہہ کر روایت کی پاسداری بھی کی ہے اور خدا کی ذات سے اپنی وابستگی کا اظہار بھی کیا ہے:

ای کہ از جنّ و انس و وحش و طیور   ہفت کشور تو کردہ ای معمور

ہفت کشور پُر از فسانۂ تست   ہفت گنبد پُر از ترانۂ تست

نظیری، محمد حسین: (وفات ۱۰۲۱/۱۶۱۲) نے قصاید بھی کہے ہیں، لیکن اس کی زیادہ تر شہرت غزل کے باعث ہے۔ اس کے دیوان کے آغاز میں دو ایک حمدیہ غزلیں ہیں، جن میں ذات حقیقی کے لطف و کرم اور بخشش و عطا کا ذکر بعض پیغمبران کرام علیہم السلام سے متعلق واقعات کے حوالے سے کیا ہے۔ اس کی حمد و ثنا بیان کرنے میں انسانی عقل و دانش کی بے بسی کی بات کی ہے اور آخر میں عرفی کی طرح بالواسطہ فخریہ کہا ہے۔ کہتا ہے کہ توحید حق کی بناپر نظیری کے کلام کو بلندی ملی ہے:

درویش و بادشہ بوجود تو قایم اند   خورسند کردہ ای تو عزیز و ذلیل را

نفزودہ بر رسوم مقدر بحسن سعی   وز معصیت نہ کاستہ رزقِ کفیل را

ظہوری، مولانا نورالدین محمد: (وفات ۱۰۲۶/۱۶۱۷) کا تعلق ترشیز (خراسان۔ ایران) سے تھا لیکن اس کا زیادہ تر وقت برصغیر میں (جنوبی ہند) بیجاپور کے عادل شاہیوں کے دربار میں گذرا۔ اس دور کے عظیم شاعروں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ اس نے قصاید کے علاوہ غزلوں اور مثنوی میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ ساقی نامہ اس کی مشہور مثنوی ہے۔ اس کے آغاز میں جو حمد کہی ہے اس میں اس نے ساقی کے حوالے سے ایسے الفاظ، تراکیب، استعارات اور تشبیہات سے کام لیا ہے جن کا تعلق شراب و جام سے ہے۔ جیسے شراب، جام، تاک، انگور، خم، نغمہ، مستی، رند، مست، مطرب، قلقل، خرابات وغیرہ، اور یوں اس نے صنعت مراعاۃ النظیر سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے اور صنعت براعۃ الاستہلال سے بھی۔ یہ حمد کا انوکھا انداز ہے، بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے کھینچ تان کے موضوع کو نبھایا ہوگا، لیکن اس نے مہارت و استادی کی بناپر ایسا موقع نہیں آنے دیا اور حمد گوئی کا حق ادا کرنے کی کماحقہ کوشش کی ہے۔ اس حمد میں تغزل کی بھی چاشنی

ہے۔ ملاحظہ ہو کس طرح وہ اس موضوع کو آگے بڑھاتا ہے۔ اس کے بقول اس کی ذات نے سورج کو جام کی شکل دی اور شام کی صراحی میں جو شفق کی شراب ہے وہ اسی کی طرف سے ہے، اسی طرح یہ مضمون بھی لایقِ ملاحظہ ہے کہ امید کی تاک (انگور کی بیل) کی شاخ میں نمی اسی کی پیدا کردہ ہے:

پیِ شب نشینانِ بزم طرب پُر از نُقل اختر کند خوان شب

شقایق ازا نست سرخوش مدام کہ دارد شراب ہوائش بجام

میرزا جلال اسیر: (وفات ۱۰۴۹/۱۶۳۹) سبک ہندی کا نمایندہ شاعر ہے۔ وہ مضمون آفرینی میں اس قدر کھو گیا ہے کہ شعریت سے بالکل بے نیاز ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایرانی نقاد اس کے بارے میں کوئی اچھی رائے نہیں رکھتے۔ بہر حال اپنے حمدیہ قصیدے میں اس نے دونوں طرف توجہ کر کے اسے پر تاثیر بنانے کی سعی کی ہے۔ اس میں وہ الجھاؤ، ابہام اور پیچیدگی، جو اس کی غزلیات اور قصائد کا خاصا ہے، دیکھنے میں نہیں آتی۔ البتہ مختلف صنائع بدایع کا استعمال اچھے انداز میں کیا ہے۔اس نے بھی کنہ ذات تک رسائی میں انسانی عقل و دانش کی بے بسی کی عکاسی علامت و استعارہ اور تمثیل کی صورت میں کی ہے اور یہ انداز بیان دلچسپ بھی ہے اور پر کشش بھی۔ مثلاً اس مضمون کو یوں پیش کرنا کہ تیرے میکدے میں افلاطون کا ادراک خالی صراحی کی صورت اور تیری انجمن میں مغز خرد کی حالت صراحی کے منہ پر روئی کی سی ہے، یعنی دونوں بیکار شے ہیں۔ اور یہ مضمون بھی نیا اور صنعت حسن تعلیل کا ایک اچھا نمونہ ہے، کہ اگر وہ شب و روز تیرے ذکر میں مشغول نہیں ہے تو پھر دریا کے ہاتھ میں بلبلوں کی یہ تسبیح کیسی ہے، آخر میں اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ یہ سب عشق ہی کے طفیل ہے کہ اس کائنات کو وجود عطا ہوا:

یک محرم راز تو چہ معشوق و چہ عاشق یک جلوۂ حسن تو چہ یوسف چہ زلیخا

از جام تو بے ہوش چہ دیوانہ چہ عاقل در وصف تو خاموش چہ نادان و چہ دانا

ابوالبرکات منیر لاہوری: (وفات ۱۰۵۴/۱۶۴۴) عالمگیری دور کا ایک ممتاز نثر نگار اور شاعر ہے۔ اس کی ایک چھوٹی سی مثنوی "مثنوی در صفت بنگالہ" پاکستان کے ادارۂ مطبوعات نے شائع کی ہے، جس میں اس نے بنگال کی آب و ہوا اور موسموں وغیرہ پر اظہار خیال کیا ہے۔ حسب رواج اس کے آغاز میں چند اشعار حمد کے بھی ہیں، جن میں اس نے مختلف عناصر فطرت کے ساتھ ساتھ انسانی عقل کے بھی حوالے سے مختلف حمدیہ مضمون پیدا کیے ہیں۔ اگرچہ اس نے مختلف صنائع بدایع مثلاً حسن تعلیل، تضاد اور مراعاۃ النظیر وغیرہ سے کام لیا ہے تاہم اس کے اشعار میں الجھاؤ نہیں ہے اور شعر سادہ و رواں ہیں۔ تشبیہات و استعارات بھی فطرت کے نزدیک ہیں۔ اس نے نئے مضامین پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، جیسا کہ ایک جگہ کہتا ہے کہ سمندر اس کے عشق میں اس قدر بے تاب ہو گیا کہ اس نے اس کے در پر کنڈی کو بھنور سے کھٹکھٹایا۔ اسی طرح یہ کہ اس کے عشق کے باعث ابر کا معاملہ کٹھن ہو گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے دل میں مسلسل شعلہ رہتا ہے۔ مختلف عناصر فطرت کے حوالے سے یوں تو بیشتر شعرا نے بات کی ہے، تاہم مضمون تقریباً ہر ایک نے نئے نکالنے کی سعی کی ہے:

فلک زاستادگانِ بار گاہش زمین ز افتادگانِ خاک راہش

ہوا دارِ نسیم لطفِ او گُل پریشان گشتہ سوداش سنبل

حاجی محمد جان: متخلص بہ قدسی، (ولادت ۹۸۹۔۹۹۰/ ۸۲،۱۵۸۱ء، وفات ۱۰۵۶/۱۶۴۶ء) شاہجہان کے دربار کا ملک الشعرا جسے شاہجہان نے چند مرتبہ، عام انعامات سے ہٹ کر، بڑے بڑے انعاموں سے نوازا، مثلاً کبھی کسی قصیدے پر اسے سونے میں تولا گیا اور جو رقم بنی وہ خود اسے ادا کر دی گئی اور کبھی کسی قصیدے پر اس کا منہ سات مرتبہ قیمتی جواہر سے پُر کیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں آئے دن کسی نہ کسی بہانے اور کسی نہ کسی موقع پر اسے انعام و اکرام سے نوازا جاتا رہا۔ شاید یہی وجہ ہے (اس قسم کے انعامات تو بعض دوسرے مدح گو شعرا کو بھی ملے ہیں لیکن انہوں نے حمد میں کم از کم ایسا انداز نہیں اپنایا جس کا ذکر یہاں مقصود ہے) کہ قدسی حمد میں بھی اپنے ممدوح کو نہیں بھولا۔ اس نے حمد کا یہ انوکھا بلکہ حیران کن انداز اختیار کیا ہے کہ وہ خدا کی خلاقی کی تعریف کرتے ہوئے اس کی تان اپنے ممدوح پر توڑتا ہے۔ مثلاً یہ کہ تو ایسا خلاق ہے کہ تو نے شاہجہان کو ایسا بنایا، تو نے دنیا کو "کن فکان" سے وجود عطا کیا اور اس دنیا کو شاہجہان سے زینت بخشی۔ غرض اس مثنوی کے تمام حمدیہ اشعار اسی ٹون (Tone) کے حامل ہیں، بالفاظِ دیگر شاعر نے ایک تیر سے دو شکار کھیلنے کی ایسی کوشش کی ہے جس سے اصل موضوع غتربود ہو کے رہ گیا ہے۔ اس کی ایک اور مثنوی ظفر نامۂ شاہجہانی میں بھی حمد کا پہلا شعر اسی ڈھب کا ہے:

بنام خدایی کہ داد از شہان جہاں پادشاہی بشاہ جہان

(اس خدا کے نام پر جس نے بادشاہوں میں سے شاہجہان کو دنیا کی بادشاہی عطا کی)۔

یوں معلوم ہوتا ہے جیسے شاہجہان کا بھوت ہر وقت شاعر کے سر پر سوار رہا ہے۔ اس کے صرف چند حمدیہ اشعار، محض نمونے کے طور پر، انتخاب میں شامل کیے گئے ہیں۔

مخفی رشتی: بھی اسی دور کا شاعر ہے، بعض تذکرہ نگاروں نے مخفی ملکہ نور جہاں کا تخلص بتایا ہے اور بعض نے اورنگ زیب عالمگیر کی بیٹی زیب النسا کا۔ بہر حال ہمارے انتخاب میں جو چند اشعار حمدیہ غزل کے اس نام سے شامل ہیں، ان کا تعلق اس مخفی سے ہے جس کا تعلق ایران کے ایک شہر رشت سے ہے۔ اس کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہیں۔ اس کا دیوان برصغیر میں شائع ہو چکا ہے۔ مخفی نے اپنے دیوان کے آغاز میں دو غزلیں حمد میں کہی ہیں جن میں اس نے اس ذات کے لطف و کرم، رحمت اور اس ذات سے اپنے عشق و وابستگی کی بات کی اور یہ نیا مضمون پیدا کیا ہے کہ اگر ہماری بندگی میں انتہائی معمولی سی بھی نیاز (عاجزی) قبول ہو جائے تو حضرتِ سلیمانؑ کی مانند دیو ہمارے حکم سے بھی سرتابی نہ کرے۔ ان اشعار میں حمد اور مناجات کا رنگ ملا جلا ہے۔

محمد اکرم غنیمت کنجاہی: (وفات ۱۱۰۰/۹۔۱۶۸۸)، اس دور کا اور سبک ہندی کا ایک نمایاں شاعر ہے۔ یوں تو اس کا دیوانِ غزلیات بھی ہے، جو شائع ہو چکا ہے لیکن اس کی شہرت کا زیادہ دار و مدار اس کی مثنوی پر ہے جس کا پہلا شعر صنعت براعت الاستہلال کا عمدہ نمونہ ہے۔ (اس مثنوی میں شاہد نامی لڑکے کی داستان ہے):

بنام شاہدِ نازک خیالان عزیز خاطر آشفتہ حالان

غزل میں اس کا جو عام رنگ ہے، مضمون آفرینی وغیرہ، وہ حمد میں بھی بعینہ کار فرما ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ غزل کے ان اشعار میں وہ جاذبیت نظر نہیں آتی جو اس موضوع کے لیے ضروری ہے البتہ مثنوی کے آغاز میں اس نے جو حمدیہ اشعار کہے ہیں ان میں مضمون آفرینی کے ساتھ ساتھ شعریت بھی ہے اور زور بیان بھی، نیز اخلاص و جاذبیت کا عنصر بھی

نمایاں ہے۔ جیسا کہ ملاحظہ ہوا، اس مثنوی کا پہلا شعر (مذکورہ بالا) ہی بولتا ہوا ہے۔ اس کے تمام اشعار مختلف صنایع کے حامل ہیں اور یہ صنایع کچھ اس انداز میں برتے گئے ہیں کہ طبیعت پر گراں گذرنے کی بجائے اہتزاز کا باعث بنتے ہیں، پھر ان میں کسی حد تک تغزل بھی موجود ہے:

دلِ مجروح، عشقش را مقام ست   مَیِ او را شکستِ شیشہ جام ست

برای مستی دیوانۂ او   بود چشم بتان می خانۂ او

میرزا داراب بیگ جویا: کے خاندان کا تعلق تو ایران کے شہر تبریز سے تھا لیکن برصغیر میں وہ کشمیر آکر سکونت پذیر ہو گیا۔ یہیں جویا کی ولادت ہوئی، (وفات ۱۱۱۸/۱۷۰۶)، تاہم اسے جویا تبریزی ہی لکھا جاتا ہے۔ جویا کو فارسی زبان پر جو دسترس حاصل ہے اس کا باعث ایرانی اساتذۂ فن کے آگے اس کا زانوے تلمذ تہ کرنا ہے، پھر گھر کے ایرانی ماحول نے بھی اس کی زبان نکھارنے میں مدد کی۔ بہرحال جویا کی کلیات شایع ہو چکی ہے جس میں قصاید، مراثی، غزلیات اور رباعیات وغیرہ شامل ہیں۔ اب تک جتنے شعرا کا حمدیہ کلام ہمارے سامنے آیا ہے اس میں، رومی کی ایک غزل کے سوا، کہیں بھی وہ زوردار ردیف نہیں ہے جو جویا کے حمدیہ قصیدے کی ہے، یعنی "لاالٰہ الا اللہ"۔ گویا جویا نے اس قرآنی آیت (یا آیت کے ایک ٹکڑے) کی مسلسل تکرار سے حمد گوئی کا حق ادا کرنے کی سعیِ بلیغ کی ہے۔ اس حمد میں اس نے ثنا کہنے میں اپنے عجز کی بات کرتے ہوئے اس کے لطف و کرم کو درد کفر کی دوا بتایا ہے۔ قصیدے کے آخر میں اس نے اس بات کا شکر ادا کیا ہے کہ "لاالٰہ الا اللہ" راہ نجات میں ہمارا رہنما ہے اور یہ کہ اسے ہولِ قیامت کا کوئی خوف نہیں کہ لا الٰہ الا اللہ اس روز اس کا انیس ہو گا۔ جویا کا انداز بیان سادہ ہے۔ تشبیہات و استعارات اور صنایع بدایع پر زور دینے کی بجائے اس نے پُر تاثیر لہجے کو اپنایا ہے اور یہی اس کے اس قصیدے کی نمایاں خوبی ہے:

رہاندہ است دل خلق را ز ظلمت کفر   فروغِ شمع ہُدا لا الٰہ اِلا اللہ

بکام آنکہ ز ذکرش نگشت شیرین کام   بریخت زہر فنا لا الٰہ الا اللہ

مغلیہ حکمران نہ صرف خود ادب دوست، ادب پرور اور ادب آفریں اور تخلیق کار تھے بلکہ ان کے حکام و اعمال بھی اسی قسم کی صفات سے متصف تھے۔ چنانچہ اس دور میں کئی حاکم ایسے ملتے ہیں جنھوں نے شعر گوئی یا نثر میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ انھی میں سے ایک نواب احمد یار خان متخلص بہ یکتا ہے۔ (وفات ۱۱۴۷-۵/۱۷۳۴) جو ٹھٹھہ کا صوبہ دار تھا۔ چند غزلوں کے علاوہ مثنوی "ہیر رانجہ" اس سے یادگار ہے۔ اس مثنوی میں، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، پنجاب کا مشہور عشقیہ قصہ منظوم کیا گیا ہے۔ یکتا کی زبان میں چاشنی ہے۔ اس نے مثنوی کے آغاز میں جو حمد کہی ہے اس میں عناصر فطرت کے حوالے سے ذات باری کی عظمت کا گیت گایا ہے۔ وہ کسی ایک عنصر فطرت کو لیتا اور اس کی اُس ذات حقیقی سے وابستگی کو مختلف پیرایوں میں بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ یکتا نے زیادہ تر صنعتِ حسن تعلیل سے کام لیا ہے جس سے اس کے کلام میں ایک خاص دل کشی پیدا ہو گئی ہے۔ وہ "باقاعدہ" شاعر نہیں ہے لیکن اس نے اپنی خداداد صلاحیت اور شعری ذوق کی بنا پر شعری لطافتوں کا خیال رکھا ہے اور حمد میں زور پیدا کرنے کی کوشش کی ہے:

آن زبانی کہ موجۂ خون است   شعلۂ نورِ حمدِ بیچون است

چرخ سرگشتۂ ز سودایش   بستہ زنجیر کہکشان پایش

اخگرِ مہر را چنان بشکست | کہ شرارِ کواکب از وی جست

نواب آصف جاہ بہادر آصفی: (عالمگیر ثانی کا وزیر اعظم) کا تعلق بھی مذکورہ بالا جماعت سے ہے۔ آصفی کی ایک مثنوی، اور غالباً یہی ایک مثنوی اس سے یادگار ہے، "شیرین و خسروِ آصفی" چھپ چکی ہے۔ اس نے بھی مثنوی کی مروجہ روایت کو نبھایا، یعنی اس غیر مسلم قصے کا آغاز بھی حمد و ثنا سے کیا ہے۔ آصفی نے بھی چند ایک مقامات پر عناصر فطرت کے حوالے سے بات کی ہے۔ انسان کی تخلیق کو دل کش ترکیب قرار دے کر خالق کے حسنِ صنعت کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ پھر عقل و خرد کو بھی ایک بہت بڑی تخلیق کہا ہے کہ اسی کی بدولت انسان اشرف مخلوقات ہے۔ یہ مضمون اس سے قبل بعض عظیم شعرا کے یہاں بھی نظر آتا ہے، البتہ ہر ایک نے اپنے اپنے طرز بیان میں اسے ادا کیا ہے۔ آصفی نے اس ضمن میں کہا ہے کہ اس ذات نے عقل کے سر پر تاجِ سروری رکھا اور خرد کو چھوٹے بڑے پر برتری عطا کی۔ وہ خدا کی قہاری کی نسبت اس کی غفاری کی شدت کو اس انوکھے مضمون میں پیش کرتا ہے کہ جب اس کا قہر اس کے عفو کی اطاعت کرتا ہے تو شفاعت بیکاری کے باعث خجل ہو کے رہ جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ذات خداوندی اس قدر مغفرت و بخشش فرمانے والی ہے کہ شفاعت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ آصفی کے بیان میں بھی سادگی اور تاثیر ہے:

کریمے بر درِ دلہا نشستہ | درستی بخش دلہاے شکستہ
زفیضش کیمیاے مہر زر پاش | باندیشہ رہِ نادیدہ آموز

قفیر اللہ آفرین لاہوری: (وفات ۱۱۵۴/۱۷۴۱) اپنے دور کا ایک نمایاں شاعر ہے۔ ایران کے مشہور محقق اور مورخ ادبیات ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اس کی شاعری کو سراہا اور کہا ہے کہ وہ زبان آوری، خیال بندی اور مضمون آفرینی میں چیرہ دست تھا۔ اس کا دیوان تو شایع نہیں ہوا البتہ پنجاب کی مشہور لوک داستان ہیر رانجھا، جسے اس نے فارسی کا روپ دیا ہے، شایع ہو چکی ہے۔ اس مثنوی کے آغاز میں حمدِ رب جلیل ہے جس میں اس نے صنعت براعتہ الاستہلال کے علاوہ بعض دیگر صنایع بدایع سے کام لیا ہے۔ مضمون آفرینی اور خیال بافی میں وہ بعض جگہ بہت دور نکل گیا ہے جس کے سبب مفہوم سمجھنے میں دِقت ہوتی ہے۔ حمد کے آخر میں اس نے خداے پاک کی مختلف صفات گنوا کر ایک طرح سے ان کی وضاحت کی ہے۔ بعض تراکیب اس نے نئی تراشی ہیں جیسے گریۂ سرمہ آلود، شیر مستِ گداز وغیرہ۔

بنامِ چمن سازِ ناز و نیاز | کہ خارِ نیازش بود سروِ ناز
اگر شعلۂ شوق او بر شود | رگِ کوہ بالِ کبوتر شود

فارسی زبان و ادب نے صدیوں برصغیر پر حکمرانی کی ہے۔ یہ صرف دربار سرکار کی زبان نہیں رہی بلکہ اپنی شیرینی، لطافت اور اپنے بیش قیمت ادبی سرمائے کی بدولت اس نے دانشور تو الگ رہے، عام خواندہ لوگوں کو بھی اپنی زلفِ گرہ گیر کا اسیر بنائے رکھا۔ اس زبان و ادب کی عوامی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ہر چند یہ خالصتاً مسلمانوں کی زبان تھی، لیکن ہندووں اور سکھوں نے بھی اسے شوق اور رغبت سے نہ صرف اپنایا بلکہ اس میں اپنے قلم کے جادو بھی جگائے، چنانچہ برصغیر کی ادبی تاریخ میں بہت سے ہندووں کا نام آتا ہے جنھوں نے شعر گوئی یا نظم و نثر دونوں میں خوب نام پیدا کیا، (یہاں اس کی تفصیل کا مقام نہیں)، اور تو اور سکھوں کے زمانے میں بھی فارسی زبان

سرکار دربار کی زبان رہی۔ ان کی درباری تاریخ فارسی میں لکھی گئی اور انگریزوں وغیرہ ان کے جو بھی معاہدے ہوئے وہ بنیادی طور پر فارسی ہی میں لکھے گئے اور بعد میں انہیں انگریزی میں ڈھالا جاتا رہا۔

اس ساری تمہید سے مقصود یہ ہے کہ ہندو اور سکھ فارسی شعرا نے اس ادب کی تمام روایات کو بعینہ اپنایا۔ انہوں نے حمد میں بھی طبع آزمائی کی اور نعتیں بھی لکھیں، اور یہ سب مسلم ثقافت سے متاثر ہونے کا بھی نتیجہ تھا۔ بہرحال ہمارے اس موضوع سے متعلق اسوقت کسی غیر مسلم کی جو مطبوعہ چیز دستیاب ہے وہ مثنوی "نامۂ عشق" ہے، جسے ۱۲ ویں/۱۸ ویں صدی میں اندرجیت سنگھ منشی نے تصنیف کیا۔ منشی، نواب عبدالصمد خان سے اور لاہور اور ملتان کے چھوٹے درباروں سے وابستہ رہا۔ اس نے فارسی مثنوی کی روایت برقرار رکھتے ہوئے آغاز میں حمد کہی ہے۔ (اس مضمون سے متعلق انتخاب میں اس مثنوی کے شروع کے چند اشعار شامل کیے گئے ہیں)۔ اگر مثنوی پر مصنف کا نام درج نہ ہو تو یہ پتا نہیں چل سکتا کہ یہ کسی غیر مسلم کی تصنیف ہے۔ منشی کو زبان پر پورا عبور ہے۔ سادگی کے باوجود اس کے اشعار تاثیر کے حامل ہیں۔ اس نے اپنے دور کی مروجہ ادبی روایتوں کو نبھانے کی سعی کی ہے۔ اس کے یہاں مضمون آفرینی تو ہے لیکن وہ دور کی کوڑی نہیں لاتا۔ فطرت سے قریب تشبیہات و استعارات سے کام لیتا ہے۔ اس نے حسنِ تعلیل کے بعض اچھے نمونے پیش کیے ہیں۔ مثلاً اس کے اس مضمون میں یہ صنعت انوکھے پن کی حامل ہے کہ سرو آزاد اس کی راہ میں گام زن تھا، حیرت کے باعث پھر وہ جہاں کھڑا ہوا، کھڑا رہ گیا۔ اس نے مختلف عناصر فطرت کا ذکر کر کے یہ بتایا کہ فلاں چیز اس کی فلاں چیز کا ایک ذرہ ہے، جیسے درخشاں آفتاب اس کے نور کا ایک ذرہ ہے اور بحر اخضر اس کے بحر کا ایک قطرہ ہے۔ اس طرح وہ بہشت، گل اور ستاروں وغیرہ کے حوالے سے اس کی عظمت اور مختلف صفات کو حمد کا موضوع بناتا ہے:

سحر از صبح خیزانِ جنابش — شب از زنگی غلامانِ رکابش

ز بحر فیضِ او شبنم گہربار — سمن چوپشتِ ماہی زو درم دار

شیخ محمد علی: متخلص بہ حزیں کا تعلق ایران سے تھا لیکن اواسط عمر میں وہ برصغیر چلا آیا جہاں وہ بنارس میں ۱۱۸۰/۶۶-۱۷ میں فوت ہو گیا۔ اسے اپنی زبان و شاعری پر بہت ناز تھا جس کی بنا پر یہاں کے ہم عصر شعرا سے اس کی خاصی ٹھنی رہی۔ اس نے ہر صنف سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ اپنے دور کے ممتاز شعرا میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ مدحیہ قصاید میں اس نے جس شکوہ الفاظ سے کام لیا اور طمطراق کا انداز اپنایا ہے وہ انداز اس کے حمدیہ قصیدوں میں بھی نظر آتا ہے۔ صنایع لفظی کی طرف اس کی خاص توجہ ہے۔ قصیدے میں اس نے اشراقیوں اور مشائیوں کے حوالے سے علم اور عقل و دانش کی اس ذات کی حقیقت تک رسائی میں بے بسی اور عجز کی بات کی ہے۔ قرآنی اقتباسات اور تلمیحات سے بھی بعض مقام پر استفادہ کیا ہے۔ مثنوی چمن و انجمن میں چونکہ اس نے عشقیہ داستان بیان کی ہے اس لیے حمد میں بھی اس نے اسی حوالے سے مضمون پیدا کیے ہیں اور مختلف صنایع سے کام لیا ہے بالخصوص تضاد، براعۃ الاستہلال، مراعاۃ النظیر وغیرہ۔ کہیں کہیں نئی ترکیب سے اس نے زور بیان میں شدت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جیسے دوزخ شرر۔ مثنوی صفیر دل میں اس نے براہ راست حمد کہنے کی بجائے اس بات پر زور دیا ہے کہ وہ قلم کو حمد کے لیے تیار کر رہا ہے کہ اس سے اسے (قلم کو) وہ پرچم الٰہی بنائے گا، سیاہی بہت زیادہ خوشبودار ہو جائے گی۔ اور یہ کہ سخن کے سر پر حمد کا تاج رکھ کر وہ زبان کو حمد کی معراج تک

پہنچائے گا۔ یہ سارے اشعار ایک طرح کی بالواسطہ حمد ہیں اور اب تک جتنے شعرا کے حمدیہ اشعار سے بحث ہو چکی ہے ان میں کسی کے یہاں بھی اس قسم کا بالواسطہ انداز نہیں ہے:

غیر نفی غیرت یکتای ہمتاستی   نقش لا در چشم وحدت بین من الّاستی

چشمۂ چشم ترا لای حجاب انباشته است   ورنه خود جانِ جهانرا دیدهٔ بیناستی

چو خورشد از آن آتشِ سینه سوز   نفس راکنم صبح گیتی فروز

بنام آنکه آذر را چمن ساخت   دل دوزخ شرر را انجمن ساخت

حبیب قاآنی: (ولادت ۱۲۲۲/۸_۱۸۰۷، وفات ۱۲۷۰/۱۸۳۴)، آخری دور کا عظیم فارسی شاعر ہے، جس کے بارے میں نہ صرف براؤن بلکہ تقریباً سبھی ایرانی نقادوں کا کہنا ہے کہ اس کے کلام میں جس قدر موسیقیت اور ترنم ہے اس قدر فارسی کے کسی دوسرے شاعر کے کلام میں شاید ہی ہو۔ اسی ترنم و موسیقیت اور زبان پر حیرت انگیز قدرت نے قاآنی کے کلام کو تازگی و شگفتگی، دلکشی اور تاثیر عطا کی ہے۔ اگرچہ اس نے غزلیات اور دوسری اصناف سخن مین بھی طبع آزمائی کی ہے تاہم وہ زیادہ تر قصیدے کا شاعر ہے۔ حمد میں بھی اس نے قصیدے ہی کو اظہارِ جذبات کا وسیلہ بنایا ہے۔ جیسا کہ دوسرے شعرا کے کلام میں ملاحظہ ہوا، تقریباً سبھی نے قرآنی تلمیحات، خدا کی صفات اور اس کی صناعی کے حوالے سے اس کی حمد کہی ہے اور یہ سب براہ راست انداز میں ہے۔ قاآنی نے ایک نیا انداز نکالا ہے۔ وہ گفتگو کا ایک ماحول پیدا کر کے خدا کی زبان سے اس کی مختلف صفات بیان کرتا اور ساتھ ہی اپنی برائیوں (یعنی انسانی خامیوں اور لغزشوں) کا ذکر کرتا چلا جاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اے فلاں! تو مجھے خبیر بھی کہتا ہے اور خود کام بھی الٹے کرتا ہے۔ اگر تو مجھے بصیر جانتا ہے تو پھر گناہ کیوں کرتا ہے۔ یہ طویل قصیدہ، جو اس کی کلیات کا پہلا قصیدہ ہے، گویا انسانی خطاؤں اور اس ذات حقیقی کی صفات کی فہرست ہے۔ بلاشبہ یہ سب سے انوکھا انداز ہے۔ زبان پر اس کی گرفت اس قصیدے میں بھی نمایاں ہے۔ اس قصیدے کے صرف چند اشعار نمونے کے طور پر شامل انتخاب کیے گئے ہیں:

دوشم ندا رسید ز درگاه کبریا   کی بنده کبر بهتر ازین عجز بی ریا

خوانی مرا خبیر و خلافِ تو آشکار   دانی مرا بصیر و خطای تو برملا

اسد اللہ خان غالب: (وفات ۱۲۸۵/۹_۱۸۶۸) کو اس کی اردو شاعری کی بنا پر شہرت ملی جبکہ وہ اس کی فارسی شاعری کے ہم سنگ نہیں اور خود غالب کو اس کا احساس ہے جس کا اظہار اس کے اس مشہور فارسی شعر میں نظر آتا ہے:

فارسی بین تا به بینی نقشهای رنگ رنگ   بگذر از مجموعه اردو که بی رنگِ منست

(میری فارسی شاعری دیکھو تا کہ تم رنگ رنگ کے نقش دیکھ سکو، میرے اردو کلام کی بات چھوڑو کہ وہ تو بے رنگ ہے)۔

فارسی شاعری میں غالب کا اپنا ایک مقام ہے۔ حقیقت میں برصغیر کے مشہور فارسی مکتبِ شعر "سبک ہندی" کا وہ آخری شاعر ہے۔ یہ فارسی شاعری کا مکمل دور زوال ہے۔ گرامی اور چند دیگر شعرا نے بعد میں فارسی شاعری میں طبع آزمائی کی، لیکن ایک تو ان کی تعداد بہت ہی کم ہے دوسرے ان کے کلام میں کچھ زیادہ جان نہیں۔ رہے علامہ اقبال تو ان کا

معاملہ سب سے الگ ہے، جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ بہر حال غالب کے کلام میں سبک ہندی کی تمام خوبیاں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ شکوہ بیان، مضمون آفرینی وخیال بافی، تمثیل، تشبیہات واستعارات اور ترکیبات میں جدت و تازگی، یہ سب خوبیاں اس کے قصاید میں بھی ہیں اور غزلیات میں بھی۔ چنانچہ حمد کے معاملے میں بھی اس کے یہاں یہی صورت حال ہے۔ اس نے اس سلسلے میں عام روایت کی تقلید نہیں کی، یعنی اس کی کلیات میں پہلا قصیدہ حمدیہ نہیں۔ پہلا قصیدہ حمدیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ شاعر نے روایت کو نبھانے کی کوشش کی یا دوسرے لفظوں میں تکلف سے کام لیا ہے اور اس میں جذبے کو شاید دخل نہیں۔ اور غالب نے، ممکن ہے اسی احتمال ے پیش نظر، ایسی ردیف اختیار کی جو اس کے مجموعۂ کلام میں خاصی آگے جاکر آتی اور ایک زوردار کیفیت کی حامل ہے۔ اس کی حمد میں، جیسا کہ بیان ہوا، قصیدے کا سا طمطراق، شکوہ بیان اور زبان کی دل کشی ہے۔ اس نے براہ راست حمد کہنے کی بجائے استعاروں، کنایوں اور علامتوں کی صورت میں کہی ہے۔ کہیں کہیں اس نے قرآنی تلمیحات سے پیغمبروں (علیہم السلام) کے معجزوں کے بیان کی صورت میں، استفادہ کیا ہے۔ ایک حمدیہ قصیدہ کہنے کے بعد اس نے "دوغزلہ" کی مانند ساتھ ہی دوسرا قصیدہ غزل کی شکل میں پیش کیا ہے۔ اس میں اگرچہ رنگ و انداز غزل کا ہے لیکن لفظیت وہی قصیدے والی ہے، مضامین غزل کے ہیں لیکن تقریباً ہر شعر کی تان اس ذات باری کی صنعت وخلاقی پر ٹوٹتی ہے اور یوں یہ عشقیہ غزل بھی بن گئی ہے اور حمدیہ بھی، اور یہ بلاشبہ انوکھا انداز ہے۔ دو ایک مضمون ملاحظہ ہوں۔ کہتا ہے کہ اس خاطر کہ معشوق، عاشق کی دل آزاری میں حریص ہو، اس ذات نے اس کے دل میں "الاماں" کے سماع کا ذوق ڈال دیا ہے۔ یا یہ کہ جب غم سخت گرفت کرے تو دلدار کا شکوہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس ذات نے آسانی کی خاطر آسمان کی بنیاد رکھ دی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس (غالب) نے کئی جگہ محذوفات سے کام لیا ہے اور یہی محذوفات اس کے کلام کو دلکش بنانے میں ممد ثابت ہوئے ہیں:

اے ز وہم غیر، غوغا درجہاں انداختہ   گفتہ خود حرفی و خود را درگمان انداختہ

دیدہ بیرون و درون از خویشتن پُروانگہی   پردۂ رسم پرستش درمیان انداختہ

دجلۂ در ساغر معنی طرازان ریختہ   رشحۂ در کاسۂ دریا و کان انداختہ

گرامی جالندھری: نے حمدیہ غزل کہی ہے لیکن اس کا صرف پہلا شعر حمد کی طرف اشارہ کرتا ہے، باقی اشعار میں انسان کے فانی ہونے اور دوسرے معاملات و کیفیات کی عکاسی ہے۔ علامہ اقبال کا اپنا خاص انداز ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں جو کچھ کہا ہے وہ بالواسطہ ہے اور حمد کے مروجہ انداز سے ہٹ کر ہے۔

یہ تھا فارسی شاعری میں حمد کا مختصر جائزہ۔ جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، بعض شعرا نے اس موضوع کی طرف توجہ ہی نہیں کی، اور کچھ کا کلام میسر نہ آسکا۔ بہر حال اس وقت جو کچھ میسر آیا ہے اس سب کا نچوڑ کچھ اس طرح ہے کہ شعرا نے حمد کہنے میں اپنی سی کوشش کی ہے۔ فن شعر میں اپنی مہارت و استادی کو وہ پوری طرح بروے کار لائے ہیں۔ ان کی شاعری کی جو فنی و معنوی خوبیاں ہیں وہ ان کی کہی ہوئی حمدوں میں بھی موجود ہیں۔ مضامین سب کے یہاں تقریباً

یکساں ہیں لیکن ہر ایک کے اپنے اپنے انداز نے ان میں تنوع پیدا کر دیا ہے۔ مثلاً زیادہ تر شعرا نے قرآنی تلمیحات کے حوالے سے حمد کہی ہے۔ ہر ایک کے یہاں اکثر تلمیحات ایک سی ہیں لیکن ہر شاعر نے اپنے تخیل، اپنے جذبے اور زور بیان کے بل بوتے پر ان کو الگ الگ رنگ دے دیا ہے۔ بعض شعرا، بالخصوص قدما میں سے بعض نے عقل و دانش کی تخلیق کو خدا کی بہت بڑی تخلیق کہا ہے، اس کے باوجود اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی دانش و خرد کے بس کی بات نہیں کہ وہ کنہ ذات تک رسائی پا سکے۔ کہیں توحید کے بیان پر زور ہے کہ وہ ایسی ذاتِ واحد و یکتا ہے جس کا کوئی ثانی نہیں اور صرف وہی عبادت کے لائق ہے۔ پھر اس ذات باری کی مختلف صفات کے حوالے سے حمد کہی گئی ہے۔ صفات مثلاً رحیم، کریم، غفار، ستار وغیرہ کی گویا تفسیر کرتے ہوئے، اس کی رحمت کو جوش میں لانے کے لیے، اپنی خطاؤں اور لغزشوں کا ذکر کیا ہے۔ صوفی شعرا نے اپنے انداز میں حمد کا حق ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض شعرا نے حمد میں بھی تغزل کی چاشنی پیدا کی ہے۔ قدما کے یہاں سادگی بیان ہے اس لحاظ سے کہ تشبیہات و استعارات اور ترکیبات وغیرہ میں تازگی، تو ہے لیکن کلام ہر طرح کے ابہام سے پاک ہے۔ بعد میں عربی زبان کا عمل دخل بڑھنے سے اور شعر میں مختلف علوم و فنون کی اصطلاحات کے استعمال نے شعر کو دقیق اور مشکل بنا دیا تاہم حمد میں یہ صورت حال کہیں کہیں نظر آتی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ یہاں کوئی دنیوی حاکم مخاطب نہیں جس پر اپنے علم و فضل اور تخلیق وصناعی کی دھاک بٹھا کر بڑے بڑے انعاموں کی توقع کی جا سکے۔ یہاں تو انہیں خالق کائنات اور سلطان السلاطین کے حضور اپنا نذرانۂ عقیدت پیش کرنا ہے جس کے لیے جذبے کا خلوص بنیادی ضرورت ہے اور لفاظی و صناعی کو ثانوی حیثیت حاصل ہے۔ بہر حال اس انتخاب میں ہمیں دونوں باتیں ساتھ ساتھ ملتی ہیں۔

برصغیر کے فارسی شعرا نے یہاں کے مزاج کے مطابق مشکل پسندی، مضمون آفرینی، خیال بافی، تمثیل گوئی اور اسی قسم کی دوسری معنوی و فنی خوبیوں کو اپنایا، اس طرز کو ادبی اصطلاح میں "سبک ہندی" کا نام دیا گیا ہے۔ ایرانی شعرا کی عظمت اپنی جگہ، لیکن یہاں کے مزاج کو پیش نظر رکھا جائے تو ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں کہ جس زور کی حمدیں یہاں کے بعض شعرا، بالخصوص فیضی، نے کہی ہیں اور ان میں اس ذات باری کی عظمت اور ہیبت ودبدبہ کو جس طرح لفظوں میں اجاگر کیا ہے وہ ایرانی شعرا کے یہاں کم دیکھنے میں آتا ہے۔۔۔ یہاں یہ بات پھر دہرا دی جائے کہ یہ دعویٰ محض یہاں کے مزاج کے حوالے سے ہے، بصورت دیگر ایرانی شعرا کی حمدیں بھی اپنی جگہ خاص وقعت کی حامل ہیں جس کی طرف اپنے اپنے مقام پر اشارہ کیا گیا ہے۔ حمد گوئی میں سب سے زیادہ حصہ مثنوی گو شعرا کا ہے جنھوں نے باقاعدہ اس کی روایت کا آغاز کیا اور اپنی ہر مثنوی کا آغاز حمد ہی سے کیا۔

مثنوی زلیخا فردوسی

بنام خداوند ہر دو سرائے — کہ جاوید باشد بہر دو سرائے
سفید و سیاہ جہان آفرید — مکین آفرید و مکان گسترید
بقدرت کند زندہ مرمردہ را — بہ بار آورد شاخ پژمردہ را
یک و فرد و جبار و حیّ و صمد — نہ شبہ و نہ ہمتا نہ جفت دولد

توانا مراد را ہمیشہ شناس — مراد را ثنا و مراد را سپاس
سرشتست تا روز حشر و حساب — بسنگ اندر آتش بابر اندر آب

— دونوں جہانوں کے آقا کے نام سے، جوہر دو جہاں میں باقی و قائم ہے۔
— اس نے دنیا میں سفید و سیاہ (نور و تاریکی وغیرہ) کو پیدا کیا، مکین کی تخلیق کی اور مکان کو پھیلایا۔
— وہ اپنی قدرت سے مردے کو زندہ کرتا اور مردہ شاخ سے پھل لاتا ہے۔
— وہ واحد و یکتا ہے، جبار ہے، زندہ ہے، بے نیاز ہے، نہ اس کا کوئی ثانی ہے، نہ ہمتا اور نہ اس کی کوئی آل اولاد ہے۔
— اے صاحب ہوش تو اسے ہمیشہ پہچان اور اسی کی مدح و ثنا کرتا رہ۔
— اس نے روزِ محشر اور روزِ حساب تک پتھر میں آگ اور بادل میں پانی سمو دیا ہے۔

بدان جائی کہ جنبش گشت پیدا
و زان جنبش زمانہ شد ہویدا
مکان را نیز حدّ آمد پدیدار
میان ہر وان اجسام بسیار
نفرمائی کہ آراید سرائی
بدین سان ؟ جز حکیمی پادشاہی
کہ قوت را پدید آورد بی یار
بہستی نیستی را کرد قہار
خداوندی کہ فرمانش روائی
چنین دارد ہمی در پادشاہی

نخستین جوہر روحانیان کرد — کہ او را نز مکان و نز زمان کرد
برہنہ کرد صورت شان زمادت — سراسر رہنمایان سعادت
بنور خویش ایشانرا بیاراست — و زیشان کرد پیدا ہر چہ او خواست
نخستین آنچہ پیدا شد ملک بود — وزان پس جوہری کرد آن فلک بود
وزیشان آمد این اجرام روشن — بسان گل میان سبز گلشن
بھین شکلیست ایشان را مدور — چنان چون بھترین لونی منور
چو صورتہای ایشان صورتی نیست — کہ ایشانرا نہیب و آفتی نیست

نہ یکسانند ہموارہ ہمقدار — بدیدار و بکردار و برفتار
اگر بی اخترستی چرخ گردان — نگشتی مختلف اوقات کیہان

نبودی این علتہای زمانی — کزو آید نباتی زندگانی
چو این مایہ نبودی رستنی را — نبودی جانور روی زمی را
وگر بی آسمان بودی ستارہ — جہان پرنور بودی ہاموارہ
فروغ نور ظلمت را ز دودی — پس این کون و فساد ما نبودی
وگرنہ کردہ بودی چرخ مایل — بدین سان لختکی میل معدل
نبودی فصلہای سال گردان — نہ تابستان رسیدی نہ زمستان
بزرگا کامگارا کردگارا — کہ چندین قدرتش بنمود مارا
چنان کش روز قدرت بی کرانست — عطا و بخشش و جودش چنانسند
چو خود قدرت نمای جاودان بود — مرو را جود و قدرت بی کران بود
بقدرت آفرید اندازہ گیری — ز دادار جہان قدرت پذیری
چوایزد را دہشہای کران است — پذیرفتن مرد را ہمچنان است
پذیرد آفرینشہا ز دادار — چو از سکہ پذیرد، مہر دینار
مثال او بزر ماند کہ از زر — کند ہر گونہ صورت مرد زرگر
چو ایزد خواست کردن این جہان را — کزو کون و فسادست این و آن را
ہمی دانست کاین آن گاہ باشد — کہ از کاہش فزودِ ماہ باشد

— اس جگہ سے جہاں جنبش (حرکت) ظاہر ہوئی، اوراس جنبش سے زمانہ وجود میں آیا
— مکاں کی بھی حد ظاہر ہوئی، ان دونوں کے درمیان بہت سے اجسام ہیں
— تو نہ فرمائے گا (نہ پوچھے گا) کہ کون سرائے (کائنات) کو سوائے ایک حکیم اور بادشاہ کے اور کون سجاتا ہے؟
— کس نے قوت کو ساتھی کے بغیر ظاہر کیا (اور) وجود کے لیے نیستی کو تیار بنایا
— وہ خداوند جس کی فرماں روائی بادشاہی میں اس طرح جاری ہے
— اس نے پہلے پہل روحانیوں کا جوہر خلق کیا جس کا نہ تو مکان سے کوئی تعلق رکھا اور نہ زمان سے
— اسنے ان کی صورت کو مادے سے برہنہ کیا، وہ سراسر خوش بختی کے رہنما ہیں
— انہیں اس نے اپنے نور سے آراستہ کیا اور پھر ان سے جو کچھ اس نے چاہا پیدا کیا
— سب سے پہلے جو پیدا ہوا (ظاہر ہوا) وہ فرشتہ تھا، اس کے بعد جو جوہر تیار کیا وہ آسمان تھا

-- پھر ان سے یہ روشن اجرام ظاہر ہوئے بالکل اس طرح جیسے سبز گلشن میں پھول ہوں
-- ان کی بہترین مدور (گول) شکل ہے جس طرح بہترین چمکدار موتی ہو
-- ان کی صورتوں کی مانند کوئی اور صورت نہیں ہے، کیونکہ ان کو کسی قسم کا خوف اور آفت نہیں ہے
-- وہ مقدار میں، نظر آنے میں اور کردار و رفتار میں ہمیشہ یکساں نہیں ہیں
-- اگر گردش کرنے والے آسمان پر ستارے نہ ہوتے تو زمانے میں مختلف اوقات (دن، رات) نہ ہوتے
-- یہ زمانی اسباب بھی نہ ہوتے جن کی بدولت نباتی زندگی قائم ہے
-- اگنے والی اشیا (فصلیں، پودے وغیرہ) کے لیے یہ سرمایہ نہ ہوتا تو روے زمین پر کوئی بھی جاندار نہ ہوتا
-- اور اگر آسمان کے بغیر ہی ستاروں کا وجود ہوتا تو دنیا میں ہر وقت روشنی ہی رہتی
-- نور کی چمک تاریکی کو مٹادیتی اور پھر ہمارا یہ کون و فساد (وجود میں آنا اور بگاڑ پیدا ہونا، مٹنا) نہ ہوتا
-- اور اگر اس نے جھکا ہوا آسمان نہ بنایا ہوتا اس طرح کا ٹھیک ٹھاک جھکاؤ، تو
-- سال میں موسموں کی گردش نہ ہوتی، نہ موسم گرما ہوتا نہ سرما
-- وہ بڑی عظمت والا ہے، کامگار ہے، کردگار ہے کہ جس نے ہمیں اپنی اتنی قدرتوں کا نظارہ کروایا
-- جس طرح اس کا روزِ قدرت بے کراں ہے اسی طرح اس کی بخشش و عطا اور سخا بے کراں ہے
-- چونکہ وہ خود ہمیشہ ہمیشہ کا قدرت نما ہے، اسی لیے اس کی قدرت و سخا بے کراں ہے
-- اس نے اپنی قدرت سے اندازہ گیری پیدا کی (ہر چیز کو ایک خاص حد اور اندازے سے پیدا کیا) تو خدائے عادل کی قدرت کو تسلیم کر
-- چونکہ خدا کی عنایتیں بے کراں ہیں اس لیے اس کو ماننا بھی اسی طور ہے
-- خدا کی طرف سے تخلیقات کا عالم ویسا ہی ہے جیسے سکے سے دینار مہر قبول کرتا ہے
-- اس کی مثال زر (سونے) کی ہے کیونکہ زرگر سونے سے ہر طرح کی صورت (شے) بناتا ہے
-- جب خدا نے اس جہان کی تخلیق کرنا چاہی، جس سے این و آں کے لیے کون و فساد (بننا اور بگڑنا، وجود میں آنا اور تباہ ہو جانا) ہے
-- تو اسے یہ علم تھا کہ یہ اس وقت ہوگا جب کاہش (گھٹنا) سے چاند کا بڑھنا ہوگا

در توحید باری

بنام کردگار پاک داور ‌ ‌ ‌ که هست از وهم و عقل و فکر برتر
همو اول همو آخر ز مبدا ‌ ‌ ‌ نه اول بوده و نی آخر او را
خرد حیران شده از کنه ذاتش ‌ ‌ ‌ منزه دان ز اجرام و جهاتش
کجا او را بچشم سر توان دید ‌ ‌ ‌ که چشم جان تواند جان جان دید
ورای لامکانش آشیانست ‌ ‌ ‌ چگویم، هرچه گویم بیش از انست
صفات و ذات او هر دو قدیمست ‌ ‌ ‌ شدن واقف درو سیر عظیمست
بپای ما چه ره شاید بریدن ‌ ‌ ‌ بدین مرکب کجا شاید رسیدن
بجیب عجز عقلم سر فرو بُرد ‌ ‌ ‌ که باشم من که یارم نام او برد
نیارم نام او بردن نیارم ‌ ‌ ‌ من این سرمایه در خاطر ندارم
زبان از یاد توحیدش زبونست ‌ ‌ ‌ که از حد و قیاس ما برونست
نگویم صانع هفت و چهار اوست ‌ ‌ ‌ و لیکن عقل را پروردگار اوست
چه مقدار آفتاب و آسمان را ‌ ‌ ‌ بدو منسوب نتوان کرد آن را
چرا گوئی زر و لعل و جواهر ‌ ‌ ‌ ز خاک و آب و سنگ او کرد ظاهر
نبات از گل تو گوئی او برآورد ‌ ‌ ‌ نشاید این چنین او را صفت کرد
که روح نامیه این کار دارد ‌ ‌ ‌ گل و شمشاد و سرو او نی نگارد
تو عقل و جان ز حق دان سیم وزر چیست ‌ ‌ ‌ مکن صورتپرستی پا و سر چیست
دگر باره تو گوئی صورت ما ‌ ‌ ‌ همه ز آب منی کرده است پیدا
مگو زین سان ازیرا کاین صنایع ‌ ‌ ‌ شد از تاثیر اجرام و طبایع
سپهر و عنصر و روح نما را ‌ ‌ ‌ خدا خوانی چنین کفر است مارا
مکن در صنع مصنوعات ره گم ‌ ‌ ‌ جو جو روید و گندم ز گندم
که آن جان آفرین دانندهٔ راز ‌ ‌ ‌ ندارد در خدائی هیچ انباز
تو گوئی کفر و توحیدش کنی نام ‌ ‌ ‌ خبر نا یافته ز آغاز و انجام
بدین مایه خرد ای خام نادان ‌ ‌ ‌ چرا خوانی همی خود را مسلمان
اگر برحق ازین سان ظن بری تو ‌ ‌ ‌ ز ترسا و جهودان کمتری تو
نگوید اینچنین جز گبر گمراه ‌ ‌ ‌ ازین گفتار با استغفر الله
خداوند جهان دانای قاهر ‌ ‌ ‌ یکی دان و یکی زو گشت ظاهر

در توحید باری سبحانہ تعالیٰ

-- کردگار اور پاک داور کے نام سے جو عقل و فکر اور خیال سے برتر ہے۔
-- ازل سے وہی اول اور وہی آخر ہے۔ اس سے پہلے نہ کوئی تھا اور نہ بعد میں ہوگا۔ (اس کا نہ اول ہے اور نہ آخر)
-- عقل اس کی ذات کی حقیقت سے متعلق حیران ہے۔ تو اسے اجرام اور جہات سے پاک جان
-- بھلا اسے چشم سر (ظاہری آنکھ) سے دیکھنا کیونکر ممکن ہے، کیونکہ جانِ جاں کو تو چشمِ جاں (باطن کی آنکھ، بصیرت) ہی سے دیکھا جا سکتا ہے
-- لامکان سے ماورا اس کا ٹھکانا ہے۔ (اس کے بارے میں) میں کیا کہوں، جو کچھ کہوں گا وہ اس سے بڑھ کر ہے
-- اس کی صفات اور ذات دونوں قدیم (ازلی) ہیں۔ اس سے آگاہی پانا اور واقف ہونا ایک بہت بڑا سفر ہے
-- ہم اپنے ان پاؤں سے کس طرح یہ راستہ طے کر سکتے ہیں، اس سواری سے وہاں تک رسائی کیونکر ممکن ہے
-- میری عقل نے عجز کے دامن میں سر چھپا لیا کہ میں کون ہوں جو اس کا نام لے سکوں
-- میں (عقل) اس کا نام نہیں لے سکتی، نہیں لے سکتی، میرے دل میں یہ سرمایہ نہیں ہے
-- زبان اس کی توحید کے بیان میں عاجز اور بے بس ہے، کیونکہ وہ ہمارے وہم و قیاس سے بالا ہے
-- میں نہیں کہتا کہ وہ (صرف) ہفت و چہار (ہفت، مراد سات آسمان، چہار مراد چار عناصر) کا خالق ہے لیکن (بہر حال) عقل کا ہی پروردگار ہے
-- آفتاب اور آسمان کی مقدار ہی کیا ہے، اسے (انہیں) اس سے نسبت نہیں دی جا سکتی
-- تو یہ کیوں کہتا ہے کہ زر و لعل اور جواہر اس نے مٹی، پانی اور پتھر سے ظاہر کیے
-- تو یہ کہتا ہے کہ اس نے مٹی سے نبات اگائی، اس کی اس قسم کی صفت نہیں کرنی چاہیے
-- کیونکہ یہ تو روحِ نامیہ کا کام ہے، گل، شمشاد اور سرو کو وہی سجاتی ہے
-- تو عقل اور روح کو حق کا (عطیہ) جان، سیم و زر کیا چیز ہے، تو ظاہر پرستی مت کر یہ پاؤں اور سر کیا ہیں
-- پھر تو کہتا ہے کہ اس نے ہماری صورت ساری آب منی سے پیدا کی ہے
-- اس قسم کی باتیں نہ کر کیونکہ یہ صنایع تو اجرام اور طبایع کی تاثیر کا نتیجہ ہیں
-- تو آسمان، عناصر اور روحِ نمو کو خدا کہتا ہے۔ ایسی بات ہمارے نزدیک کفر ہے
-- تو مصنوعات کی تخلیق میں راستہ نہ کھو بیٹھ، ایسی بات ہمارے نزدیک کفر ہے
-- تو مصنوعات کی تخلیق میں راستہ نہ کھو بیٹھ۔ جو سے جو پیدا ہوتا ہے اور گندم سے گندم پیدا ہوتی ہے
-- کیونکہ اس جان آفریں اور علام الغیوب کا خدائی میں کوئی شریک نہیں ہے
-- تجھے آغاز اور انجام کی کچھ خبر نہیں (اسی لیے) تو کفر کی بات کرتا اور اسے توحید کا نام دیتا ہے

-- اس معمولی سے عقل کے ساتھ اے خام نادان توخود کو مسلمان کیوں کہتا ہے

-- اگر حق کے بارے میں تو اس قسم کا گمان کرے گا تو تُو نصاریٰ اور یہودیوں سے بھی کمتر ہوگا

-- آتش پرست بھی اس قسم کی باتیں نہیں کرتا، ان باتوں سے اللہ کی پناہ ہے

-- دنیا کائنات کے مالک، زبردست دانا (جاننے والا) کو واحد جان (اور یہ کہ) اس سے ایک ہی ظاہر ہوا

قصیدۂ انوری

مقدری نہ بآلت، بقدرت مطلق — کند ز شکل بخاری چو گنبد ازرق

نہ خشت و رشتۂ معمار را درو بازار — نہ چوب و تیشۂ نجار را درو رونق

بحکمتی کہ خلل اندرو نیابد راہ — ز مہر و ماہ کشاید دران مکان بیرق

حصار برشدہ بی آب و گِل ولیک بصنع — بگرد او زدہ از بحر بیکران خندق

در و بحکم روان کردہ ہفت سیارہ — زلطف دادہ وطن شان دوازدہ جوسق

چہ ظن بری کہ بخود برشد آسمان بلند — گہی ز گردش او روشنی و گاہ غسق

جز او بصنع کہ آرد چو عیسیٰ و آدم — جز او بلطف کہ آرد چو موسیٰ ز علق

کہ برفرازد ہر بامداد رایت صبح — کہ برکشاید ہر شب بقیۂ صبح شفق

کہ پاشد از دہن ابر برصدف لولو — کہ پوشد از اثر صنع در چمن قرطق

گہی ذلیل کند قوم فیل را از طیر — گہی ہلاکتِ نمرود را گمارد بق

تراست ملک و توئی ملک دار و مملکت بخش — ترا سزاست خدائی بہر زمان الحق

بباغ بلبل بر یاد تو کشادہ زبان — بشاخ فاختہ از ذوق تو گرفتہ سبق

دوات در طلب آب لطف تو دل خون — قلم زہیبت نام بزرگ تو سرشق

ز مار مہرہ بر آری زا برمروارید — ز کاہ عنبر سارا ز آب و گِل زنبق

یکی جریدۂ اعمال خود نکردم کشف — ہزار کس را کردم بمدح مستغرق

کنون کہ عذر گناہان خویش خواہم گفت — زدیدہ خون بچکد بربدن بجای عرق

-- وہ ایسا قادر ہے جو کسی اوزار سے نہیں اپنی قدرت مطلقہ سے نیلے گنبد (آسمان) جیسی دھوئیں والی شکل بناتا ہے

-- اس میں نہ تو اینٹ اور معمار کے دھاگے کو کوئی دخل ہے اور نہ لکڑی اور بڑھئی کے تیشے ہی کو اہمیت حاصل ہے

-- ایسی حکمت سے، جس میں کسی خلل کو راہ نہیں، وہ اس مکان (آسمان) میں سورج اور

چاند کے پرچم لہراتا ہے

-- کسی مٹی گارے کے بغیر حصار بلند (تعمیر) کیا گیا ہے لیکن اسنے اپنی کاریگری سے اس کے گرد بحر بیکراں کی خندق بنادی ہے

-- اس (آسمان) میں اس نے حکم سے سات سیارے رواں کیے اور مہربانی سے ان کا ٹھکانا بارہ برجوں میں بنایا

-- تیرا کیا خیال ہے کہ آسمان اپنے آپ ہی بلند ہو گیا، اس کی گردش سے کبھی تو روشنی ہوتی ہے اور کبھی اندھیرا ہوتا ہے

-- اس کے بغیر اور کس کی خلاقی عیسیٰ اور آدمؑ جیسی ہستیاں لاتی ہے۔ اس کے سوا کس کا لطف و کرم خون کے لوتھڑے سے موسیٰ جیسی شخصیت وجود میں لاتا ہے

-- کون ہے جو ہر صبح سویرے صبح کا پرچم بلند کرتا ہے، کون ہے جو ہر شام، دن کے شکار کے لیے شفق کو کھول دیتا ہے

-- کون ہے جو بادل کے منہ سے سیپی پر موتی چھڑکتا ہے، کون خلاق کے اثر سے چمن میں کرتہ پہنتا ہے

-- کبھی وہ قوم فیل کو پرندوں (ابابیل) سے ذلیل کراتا ہے اور کبھی نمرود کی ہلاکت کے لیے مچھر کو مقرر کرتا ہے

-- سلطنت تیرے ہی لیے ہے، تو ہی سلطنت دار اور حکومت عطا کرنے والا ہے۔ بلاشبہ ہر زمان خدائی کے لائق تو ہی ہے

-- باغ میں بلبل تیری یاد میں زبان کھولتی ہے۔ شاخ پر فاختہ تیرے ذوق کا سبق لیتی ہے

-- دوات تیرے لطف و کرم کے پانی کے حصول میں دلخوں ہے۔ قلم کا سر تیرے باعظمت نام کی ہیبت سے چر گیا ہے

-- سانپ سے تو مہرہ نکالتا ہے، بادل سے موتی، گھاس سے خالص عنبر نکالتا ہے اور آب و گل سے سوسن

-- میں نے ہزاروں کو مدح میں مستغرق کردیا لیکن اپنے اعمال کی کتاب کبھی نہ کھولی

-- اب جبکہ میں اپنے گناہوں کا عذر معذرت کرنے والا ہوں تو میرے بدن پر پسینے کی بجائے آنکھوں سے خون ٹپک رہا ہے

مناجات

ای ہمہ ہستی ز تو پیدا شدہ   خاک ضعیف از تو توانا شدہ

زیر نشین علمت کائنات   ما بتو قائم چو تو قائم بذات

آنچہ تغییر نپذیرد توئی
واںکہ نمردست و نمیرد توئی

ماہمہ فانی و بقا بس تراست
ملک تعالی و تقدس تراست

خاک بفرمان تو دارد سکون
قبہ خضرا تو کنی بیستون

تاکرمت راہ جہان بر گرفت
پشت زمین بار گران بر گرفت

گر نہ ز پشت کرمت زادہ بود
ناف زمین از شکم افتادہ بود

عقد پرستش ز تو گیرد نظام
جز بتو برہست پرستش حرام

ہر کہ نہ گویای تو خاموش بہ
ہر چہ نہ یاد تو فراموش بہ

ساقی شب دستکش جام تست
مرغ سحر دستخوش نام تست

مناجات

-- اے (ذات پاک) تمام ہستی تیری ہی پیدا کردہ ہے، ناتواں خاک تجھ ہی سے توانا ہوئی

-- کائنات علم کی زیر نشیں ہے۔ ہم تجھ سے اسی طرح قائم ہیں جس طرح تو ذات سے قائم ہے

-- جس چیز کو تغیر نہیں وہ تیری ہی ذات ہے، جو نہیں مرا اور نہ مرے گا تو ہی ہے

-- ہم سب فانی ہیں اور بقا صرف تجھے ہی ہے۔ عظمت و تقدس کی سلطنت تیرے ہی لیے ہے

-- خاک تیرے فرمان سے سکون کی حامل ہے۔ سبز گنبد (آسمان) کو تو نے ستون کے بغیر کھڑا کر رکھا ہے

-- جب تیرے کرم نے دنیا کی راہ لی تو پشتِ زمین نے بارگراں اٹھا لیا

-- اگر وہ تیرے کرم کی پشت سے پیدا نہ ہوئی ہوتی تو زمین کی ناف شکم سے گر گئی ہوتی

-- پرستش کی لڑی تجھ ہی سے نظام پکڑتی ہے (پروئی جاتی ہے) تیرے سوا باقی سب کی پرستش حرام ہے

-- جو کوئی تیرا نام لینے والا نہیں اس کا خاموش رہنا ہی بہتر ہے اور جسے تیری یاد نہیں اس کا فراموش ہو جانا ہی اچھا ہے

-- رات کا ساقی تیرے جام کا دست کش اور مرغ سحر تیرے نام کا دستخوش (مطیع) ہے

خردنامہ

خرد ہر کجا گنجی آرد پدید
ز نام خدا سازد آنرا کلید

خدای خرد بخش بخرد نواز
ہمان ناخردمند را چارہ ساز

نہان و آشکارا درون و برون
خرد را بدرگاہ او رہنمون

برازندہ سقف این بارگاہ
نگارندہ نقش این کارگاہ

ز دانستنش عقل را ناگزیر
بزرگی و دانائیش دلپذیر

یکی کزدوئی حضرتش ہست پاک ‏ نہ از آب و آتش نہ از بادو خاک

ہمہ آفریدست در ہفت پوست ‏ بدو آفرین کافریننده اوست

مثنوی خردنامہ

— خردجہاں کہیں بھی کوئی خزانہ ظاہر کرتی ہے تو خدا کے نام کو اس کی کلید بناتی ہے

— وہ خدا جو خرد بخش اور خردنواز ہے اور وہی خرد سے عاری (انسانوں) کا کارساز ہے

— نہاں اور آشکارا، اور درون وبروں (سبھی عناصر) اس کی بارگاہ تک خرد کی رہنمائی کرنے والے ہیں

— وہ اس بارگاہ کی چھت کا بنانے والا اور اس کائنات کے نقش ونگار سجانے والا ہے

— عقل کے لیے اس کا جاننا ضروری ہے۔ اس کی عظمت اور دانائی دلپذیر ہے

— ایسا واحد و یکتا جس کی بارگاہ دوئی سے پاک ہے اور وہ (چہار عناصر) آب و آتش، باد و خاک سے بھی نہیں (بنا)

— اس نے سب کچھ سات چھلکوں میں پیدا کیا، آفرین (حمد) اسی کے لیے ہے کیونکہ وہ آفریننده (پیدا کرنے والا) ہے

دیوان --- فریدالدین عطار نیشاپوری

مرتبہ سعید نفیسی

سبحان خالقی! کہ صفاتش ز کبریا ‏ در خاک عجز می فگند عقل انبیا

گر صد ہزار قرن ہمہ خلق کاینات ‏ فکرت کنند در صفت عزت خدا

آخر بعجز معترف آیند کای الہ ‏ دانستہ شد کہ ہیچ ندانستہ ایم ما

جائی کہ آفتاب بتابد ز اوج عز ‏ سرگشکیست مصلحت ذرۂ ہوا

آنجا کہ بحر ناتناہیست موج زن ‏ شاید کہ شبنمی نکند قصد آشنا

و آنجا کہ کوس رعد بغرد ز طاس چرخ ‏ زنبور در سبوی نوا چون کند ادا؟

حق را بحق شناس، کہ در قلزم عقول ‏ می در کشد نہنگ تحیر من و ترا

چون آب نقش می نپذیرد، قلم بسوز ‏ در آب شوی لوح دل از چون واز چرا

چون نیست آفتاب حقیقت نشان پذیر ‏ ای کم ز ذرہ، ہست نشان دادنت خطا

عقلی کہ می برد قدح دُردیش ز دست ‏ کی آورد بمعرفت کرد گار پا؟

سبحان صانعی، کہ گشاید بھر شی | از روی لعبتان فلک نیلگون غطا
از زیر حقہ مہرۂ انجم کند پدید | زان مہر ہا بحقہ ازرق دہد ضیا
شب را زاختران ہمہ دندان کند سفید | چون زنگیی، کہ خندہ زنان افتد از قفا
در دست چرخ مصقلۂ ماہ نو نہد | تا اختران آینہ گون را دہد جلا
در پای اسپ شام کشد اطلس شفق | در جیب ترک صبح نہد عنبر صبا
گوی کہ آفتاب مگر ذرہ ذرہ کرد | برکہکشان ز ریزۂ مرجان و کہربا

-- وہ خالق پاک ہے جس کی صفات نے، عظمت کے باعث، انبیا علیہم السلام کی عقل کو خاک عجز پر ڈالا ہے
-- اگر کائنات کی تمام مخلوق ہزاروں لاکھوں برس تک خدا کی عزت کی صفت کے بارے میں غور و فکر کرتی رہے،
-- تو بھی وہ آخر کار اپنے عجز کے باعث اس بات کی معترف ہوگی کہ اے معبود! ہم نے یہ جانا کہ ہم نے کچھ نہیں جانا۔
-- جس مقام پر آفتاب عزت کی بلندی سے چمک رہا ہو وہاں ذرۂ ہوا کی مصلحت، سرگشتگی ہے، (انسان کا اس تک رسائی کا سوچنا دیوانگی ہے)
-- جس مقام پر بے کراں سمندر موجزن ہو وہاں شبنم کے لیے مناسب ہے کہ وہ تیرنے کا ارادہ نہ کرے
-- اور جس جگہ آسمان سے بجلی کی کڑک کا ڈھول نعرہ زن ہو وہاں بھڑ کی آواز کیونکر بلند ہو سکتی ہے
-- حق کو حق سے پہچان کیونکہ عقلوں کے سمندر میں حیرانی کا مگرمچھ تجھے اور مجھے کھینچتا ہے
-- جب پانی نقش کو قبول نہیں کرتا (نقش نہیں بن سکتا) تو مُو قلم کو جلا دے اور چون و چرا سے دل کی تختی پانی میں دھو ڈال
-- جب آفتابِ حقیقت کا کوئی نشان نظر آنے والا ہی نہیں تو تجھے، جو ذرے سے کمتر ہے، اس کا نشان بنانا خطا ہے
-- وہ عقل جسے تلچھٹ کا پیالہ بے خود کر دیتا ہے وہ بھلا اس کردگار کی معرفت کی طرف قدم کیونکر اٹھا سکتی ہے
-- پاک ہے وہ خالق جو ہر رات آسمان کی گڑیاؤں کے چہرے سے نیلے رنگ کا پردہ اتار دیتا ہے
-- ڈبیا کے نیچے سے ستاروں کے مہرے باہر لاتا ہے، پھر ان مہروں سے نیلی ڈبیا کو روشنی عطا کرتا ہے
-- ستاروں سے رات کے سب دانت سفید کر دیتا ہے اس حبشی کی مانند جو ہنستے ہنستے لوٹ پوٹ ہو جائے
-- آسمان کے ہاتھ میں ماہِ نو کا مصقلہ (برش) رکھتا ہے تاکہ آئینہ صفت ستاروں کو جلا دے
-- شام کے گھوڑے کے پاؤں میں شفق کی اطلس ڈالتا اور تُرکِ صبح کے دامن میں صبا کی عنبر بکھیر تا ہے

— تیرے خیال میں ممکن ہے آفتاب نے کہکشاں پر مرجان و کہربا کے ریزوں کو ذرہ ذرہ کر رکھا (بکھیر رکھا) ہو

- - -

منطق الطیر

آفرین جان آفرین پاک را — آنکہ جان بخشید مشت خاک را
عرش را بر آب بنیاد او نہاد — خاکیان را "عمر برباد" او نہاد
آسمان را در "زبردستی" بداشت — خاک را در غایت "پستی" بداشت
آن یکے را جنبش مدام داد — دین وگر را دائما آرام داد
آسمان چون خیمہء برپائے کرد — بے ستون کرد و باوجش جائے کرد
کرد در شش روز ہفت انجم پدید — وز دو حرف امر نہ طارم پدید
دام تن را مختلف احوال کرد — مرغ جان را خاک در دنبال کرد

— تعریف ہے جان پیدا کرنے والی پاک ذات کی جس نے مشتِ خاک کو جان عطا کی
— عرش کی بنیاد اس نے پانی پر رکھی، خاکیوں (انسانوں) کی عمر اس نے ہوا پر رکھی (فانی)
— آسمان کو بالادستی (بلندی) سے نوازا، خاک کو انتہائی پستی میں رکھا
— اس ایک کو تو مسلسل حرکت دی اور اس دوسری (زمین) کو مسلسل سکون سے نوازا
— آسمان کو خیمے کی مانند کھڑا کیا، اسے ستون کے بغیر رکھا اور اوج پر اس کا مقام بنایا
— چھ روز میں اس نے سات ستارے اور "کن" کے دو حرفوں سے نو آسمان بنائے
— اس نے جسم کے جال کے مختلف احوال کیے، روح کے پرندے کے پیچھے خاک کو لگا دیا

- - -

پند نامہ عطار

(اس میں منظوم ترجمہ ساتھ ہی ہے)

حمد بے حد مر خدائے پاک را — آنکہ ایمان داد مشتِ خاک را
حمد بے حد کے ہے قابل وہ خدا — جس نے مشتِ خاک کو ایمان دیا

آنکہ در آدم دمید او روح را ‌ ‌ داد از طوفان نجات او نوح را

بند آدم میں کیا ہے روح کو ‌ ‌ دی ہے طوفان سے رہائی نوحؑ کو

آنکہ فرمان کرد قہرش باد را ‌ ‌ تا سزائے کرد قوم عاد را

دی اجازت قہر سے جو باد کو ‌ ‌ کر دیا برباد قوم عاد کو

آنکہ لطفِ خویش را اظہار کرد ‌ ‌ با خلیلش نار را گلزار کرد

لطف سے اپنے خلیلؑ اللہ پر ‌ ‌ کر دیا آتش کو گلشن سر بسر

آن خداوندی کہ ہنگامِ سحر ‌ ‌ کرد قومِ لوطؑ را زیر و زبر

حکم سے اس کے ہوئی وقتِ سحر ‌ ‌ قوم لوط اک بارگی زیر و زبر

سوی او خصمی کہ تیرا نداختہ ‌ ‌ پشتہءِ کارش کفایت ساختہ

مارا دشمن نے جو تیر اس کی طرف ‌ ‌ ایک پشہ نے کیا اس کو تلف

آنکہ اعدا را بدریا درکشید ‌ ‌ ناقہ را از سنگِ خارا برکشید

غرق دریا لشکرِ کافر کیا ‌ ‌ سنگ سے اک ناقہ کو ظاہر کیا

چون عنایت قادرِ قیوم کرد ‌ ‌ در کفِ داؤد آہن موم کرد

مہر وہ ہے قادرِ معبود میں ‌ ‌ موم آہن ہو کفِ داؤدؑ میں

با سلیمانؑ داد مُلک و سروری ‌ ‌ شد مطیع خاتمش دیو و پری

کی سلیمان کو عنایت سروری ‌ ‌ ہو گئے زیرِ نگین دیو و پری

از تنِ صابر بکرمان قوت داد ‌ ‌ ہم ز یونسؑ لقمہءِ باحوت داد

بھر دیا کیڑوں سے صابر کا بدن ‌ ‌ لقمہ ماہی کیا یونسؑ کا تن

قصیدہ سعدی

شکر و سپاس و منت و عزت خدایرا ‌ ‌ پروردگار خلق و خداوند کبریا

دادار غیب دان و نگہدارِ آسمان ‌ ‌ رزاق بندہ پرور د. خلاق رہنما

اقرار میکند دو جہانِ بر یگانگیش ‌ ‌ یکتا و پشت عالمیان بروش دو تا

گوہر ز سنگ خارہ کند لولو از صدف ‌ ‌ فرزند آدم از گل و برگ گل از گیا

باری ز سنگ چشمہ آب آورد پدید ‌ ‌ باری ز آب چشمہ کند سنگ ذرہ سا

گاہی بصنع، ماشطہ بر روی خوب روز ‌ ‌ گلگونہ شفق کند و سرمہ دجا

دریای لطف اوست وگرنہ سحاب کیست ‌ ‌ تا بر زمین مشرق و مغرب کند سخا

ارباب شوق در طلبت بیدلند و ہوش — اصحاب فہم در صفتت بیسرند و پا
شبہای دوستان ترا انعم الصباح — وانشب کہ بیتو روز کند اظلم المسا
یاد تو روح پرور و وصف تو دلفریب — نام تو غمزدای و کلام تو دلربا
بی سکۂ قبول تو نقد عمل دغل — بی خاتم رضای توسعی امل ہبا
جائیکہ تیغ قہر برآرد مہابتت — ویران کند بسیل عرم جنت سبا
شاہان بر آستان جلالت نہادہ سر — گردنکشان مطاوع و کیخسروان کذا
گر جملۂ عذاب کنی ور عطا دہی — کس رامجال آن نہ کہ آنچون واین چرا
یا رب بنسل طاہر اولاد فاطمہؓ — یا رب بخون پاک شہیدان کربلا
یا رب بصدق سینہ پیران راست رو — یا رب بآب دیدۂ مردان آشنا
دلہاے خستہ را ز کرم مرہمے فرست — ای اسم اعظمت در گنجینۂ شفا
گر خلق تکیہ برعمل خویش کردہ اند — مارا بس ست رحمت و فضل تو متکا
یا رب خلاف امر تو بسیار کردہ ایم — امید ہست از کرمت عفوِ ما مضے
چشم گناہگار بود بر خطاے خویش — مارا ز غایت کرمت چشم با عطا

سعدی

— اس خدا کا شکر و سپاس اور احسان ہے جو مخلوق کا پروردگار اور صاحب عظمت آقا ہے
— وہ غیب دان عادل اور آسمان کا محافظ ہے، وہ بندہ پرور رزاق اور رہنما خالق ہے
— دونوں عالم اس کی یکتائی کا اقرار کرتے ہیں۔ وہ یکتا ہے اور اہل عالم کی کمر اس کے در پر دوتا (جھکی ہوئی) ہے
— سخت پتھر سے موتی اور سیپی سے گوہر نکالتا ہے۔ اس نے اولاد آدم کو مٹی سے اور پھول کی پتی کو گھاس سے بنایا
— کبھی تو پتھر سے پانی کا چشمہ نکالتا ہے اور کبھی چشمے کے پانی سے پتھر کو ریزہ ریزہ کر دیتا ہے
— کبھی تو وہ آرایش گری کی صنعت سے دن کے خوبصورت چہرے پر شفق کی سرخی لگاتا ہے اور کبھی تاریکی کا سرمہ
— لطف و کرم کا سمندر تو وہ ہے، بادل کون ہے (اس کی کیا حیثیت ہے) جو مشرق و مغرب کی زمین پر سخاوت کرے
— ارباب عشق تیری طلب میں بے دل اور بے سدھ، اصحابِ فہم تیری صفت (بیان کرنے میں) بے سروپا (عاجز) ہیں
— تیرے دوستوں کی راتیں عمدہ دنوں پر منتج ہوں اور جو رات تیرے بغیر دن میں ڈھلے وہ انتہائی تاریک رات ہو

-- تیری یاد روح پرور اور تیرا وصف دل فریب ہے، تیرا نام غم دور کرنے والا اور تیرا کلام دل ربا ہے

-- تیری قبولیت کے سکے کے بغیر عمل کی نقدی کھوٹی اور تیری رضا کی مہر کے بغیر آرزو کی کوشش گرد و غبار ہے

-- جس جگہ تیرے قہر کی تلوار ہیبت لاتی ہے وہاں شدید بارش کے طوفان سے سبا کے باغ کو ویران کر دیتی ہے

-- بادشاہ تیری عظمت و جلال کے آستانے پر سر رکھے ہوئے اور گردن کش (باغی، نافرمان) مطیع اور بڑے بڑے شہنشاہ بھی اسی طرح (یعنی مطیع) ہیں

-- اگر تو کسی پر عذاب نازل کرے یا کسی کو بخشش سے نوازے تو کسی کو بھی اس کی مجال نہیں ہے کہ وہ چون و چرا کرے

-- یارب پاک اولادِ فاطمہ (رضی اللہ عنہا) کی نسل کے طفیل، یا رب کربلا کے شہیدوں کے خون پاک کے صدقے

-- یارب راست روپیروں کے صدقِ سینہ کے صدقے، یارب مردان آشنا کے آنسوؤں کے طفیل

-- زخمی دلوں کے لیے اپنے کرم سے مرہم بھیج، اے (ذات باری) کہ تیرا اسم اعظم شفا کا خزانہ ہے

-- اگر لوگوں کو اپنے عمل پر بھروسا ہے تو ہمیں تیرے فضل و رحمت کا سہارا ہے

-- یاالٰہی ہم تیرے حکم کے بہت خلاف چلے ہیں ہمیں تیرے کرم سے امید ہے کہ ہماری گذشتہ خطائیں معاف ہوں گی

-- گناہگاروں کی نظر اپنی خطا پر ہے، ہماری نظر تیرے انتہائی کرم کے باعث تیری رحمت و بخشش پر ہے

مثنوی می رنگ بختیار کاکی

نیست موجود بی تو موجود ے — نیست غیر از تو ہیچ معبود ے
اے تو حلاّل جملہ مشکلِ ما — نامِ پاکِ تو صیقل دلِ ما
مرہم ریش درد مندا نی — کارسازی جمیع خلقا نی
آمدہ ہر چہ از عدم بوجود — صانع آن توئی و خواہی بود
ہست در وصف تو زبانہا لال — نیست کس رابگفت گوی مجال

ای بذاتت نبرد راہ کسے | گرچہ میخواند در شہود بسے
ذات پاکت چوہست بی مانند | زان سبب نام تو صمد خوانند
قدرتِ کامل تو بی ضرر است | حیف زان دل کہ از تو بی خبر است
ہمہ بر سِرّ وحدت تو گواہ | سر تسلیم خود نہادہ براہ

-- تیرے وجود کے بغیر اور کوئی موجود نہیں ہے تیرے بغیر کوئی معبود نہیں ہے
-- اے کہ تو ہماری مشکلات حل فرمانے والا ہے تیرا پاک نام ہمارے دلوں کا صیقل ہے
-- تو دردمندوں کے زخموں کا مرہم ہے تمام مخلوق کا کارساز ہے
-- جو کچھ بھی عدم سے وجود میں آیا ہے اس کا خالق تو ہی ہے اور تو ہی ہو گا
-- تیرے وصف میں زبانیں گنگ ہیں، کسی کو بھی (اس ضمن میں) بات کرنے کی مجال نہیں ہے
-- اے کہ تیری ذات تک کسی کو راہ نہ ملی، اگرچہ اس نے شہود میں بہت کچھ پڑھا۔
-- چونکہ تیری ذات پاک لاشریک ہے اس لیے تجھے "صمد" کہتے ہیں
-- تیری قدرت کامل بے ضرر ہے اس دل پر افسوس ہے جو تجھ سے بے خبر ہے
-- سبھی تیری وحدت کے راز کے گواہ ہیں اور (اس) راہ میں سر تسلیم خم کیے ہوئے ہیں

مثنوی گلشن راز

شیخ محمود شبستری

بنام آنکہ جانرا فکرت آموخت | چراغ دل ز نور جان بر افروخت
ز فضلش ہر دو عالم گشت روشن | ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
توانائی کہ در یک طرفتہ العین | زکاف و نون برون آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد | ہزاران نقش بر لوحِ عدم زد
از آن دم گشت پیدا ہر دو عالم | وز آن دم شد ہویدا جانِ آدم
در آدم شد پدید این عقل و تمیز | کہ تا دانست ازان اصل ہمہ چیز
چو خود را دید یک شخص معین | تفکر کرد تا خود چیستم من
زجزوی سوی کلّی یک سفر کرد | و ز آنجا باز بر عالم گذر کرد
جہان امر و خلق از یک نفس شد | کہ ہم آندم کہ آمد باز و پس شد
ولی آنجایگہ آمد شدن نیست | شدن چون بنگری جز آمدن نیست

باصل خویش راجع گشت اشیا همه یک چیز شد پنهان و پیدا
تعالی اللہ قدیمی کو بیک دم کند آغاز و انجامِ دو عالم
جہان امر و خلق اینجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اند کی شد

-- اس کے نام سے جس نے جان کو فکر اور سوچ سکھائی اور دل کے چراغ کو نورِ جاں سے روشن کیا
-- اس کے فضل (یا نور) سے دونوں عالم روشن ہوگئے، اس کے فیض سے خاک آدم گلشن بنی
-- وہ ایسا صاحبِ قوت و قدرت ہے جس نے پلک جھپکتے میں کاف اور نون (کُن: ہو جا، قرآنی تلمیح) سے دونوں عالم پیدا کردیے
-- جب اس کی قدرت کے قاف نے قلم پر پھونکا تو لوحِ عدم پر ہزاروں نقش بنا ڈالے
-- اس پھونک سے دونوں عالم وجود میں آئے اور اسی دَم سے جانِ آدم ظاہر ہوئی
-- آدم میں عقل و تمیز پیدا ہوئی جس سے وہ ہر شے کی اصل کو جاننے کے لائق ہوا
-- جب اس نے خود کو ایک معین ذات دیکھا تو اس نے اس بات پر غور کیا کہ میں خود کون ہوں
-- (چنانچہ) ایک جزو سے اس نے ایک کُل کی طرف سفر کیا اور وہاں سے پھر کائنات پر گذر کیا
-- جہانِ امر و خلق ایک نفس (پھونک، سانس، دَم) سے اس طرح ظاہر ہوا کہ جس لمحے آیا اسی لمحے لوٹ گیا
-- لیکن وہ جگہ آنے جانے کی نہیں، جب تو دیکھے تو جانا، آنے کے سوا نہیں ہے
-- اشیا اپنے اصل کی طرف رجوع ہوئیں، پنہاں اور ظاہر دونوں ایک ہی چیز ہوگئے
-- سبحان اللہ وہ ایسا قدیمی (ازلی) ہے جو ایک ہی دم میں دونوں عالموں کو ایجاد اور ختم کردیتا ہے
-- امر اور خلق کا جہان یہاں ایک ہی ہوگیا، ایک (وحدت) بہت (کثرت) اور بہت تھوڑا ہوگیا

قصیدہ

امیر خسرو

سپاس آن کردگاری را کہ شد ز امرش جہان پیدا نہاں از دیدۂ پیدا و در چشم نہاں پیدا
گمانہا گم شدہ دروی یقینِ کم یقیناں ہم کہ در صدق یقین ست و نہ در کذب گمان پیدا
جمالش از ہمہ پنہان و رازش از خرد پنہاں نشانش در ہمہ پیدا و دانش بے نشاں پیدا
نہ در تنقیح رموزش در برچرخ و ملک روشن نہ تحقیق کمالش در ضمیر انس و جان پیدا
نہ روحست او کہ باجسام گویم خارج و داخل نہ جسم ست او کہ باشد ہمچو جسم او را مکان پیدا
بقدرت کردہ جان پیدا کہ ناپیداست پیوستہ زہی حکمت کہ بااین وصف حکمت کردہ جاں پیدا

چگونہ از بزرگی در زمین و آسمان گنجد — بزرگے کو کند از خود زمین و آسماں پیدا

کمانِ چرخ پیدا کردہ تیر چرخ ہم اینک — ز بہر کشتنِ ماکردہ این تیر و کماں پیدا

بچشم عقل بیں تا چیست چرخ و انجم و عنصر — چنین محکم کہ یارد کرد زینساں پیکران پیدا

فراز طبع آتش از دخان آراستہ تختے — پس آنگہ کردہ دو سلطان بران تخت دخان پیدا

معمائیست کا نرا کس نیارد خواند جز عارف — ہراں نقشی کہ کرد است او بلوحِ کن فکان پیدا

کسے کش معرفت باشد زبانش آن سخن گوید — اگر بربام ہست آبے شود از ناوداں پیدا

تو ہم درخویش بیں از چرخ و از انجم چہ میگوئی — کہ ہم درتست دو کون و مکان و لامکان پیدا

معانی رموزِ کم کہ نہ دریاست دروے گم — معبر کے تواند کرو آن راترجماں پیدا

نہ ہر کس کو دو حرفے خواندہ باشد ز امرکن داند — نہ عمقِ بحر ملاح آرد از پاے روان پیدا

وجودے کرد پیدا باز ناپیدا چہ سراست این — چنین بہر چہ پنہاں کرد چون کرد آنچناں پیدا

نہ خالی گشتہ عالم زانچہ گشتہ ہر زمانی کم — نہ پرگشتہ زمانہ زانچہ گشتہ ہر زماں پیدا

چو مردم از جو و گندم زیدنے از زر و گوہر — فریب ابلہان را کردہ سرخ و زرد کاں پیدا

چو وحشی را کسے نے برنشیند بے علف ریزد — خس و خاشاک گرداند ر بیاباں بہرشاں پیدا

مگر آنکس کہ ناپیداست ناپیداست رزق او — وگرنہ فضل او کردست رزق ہمکناں پیدا

دہ و داد از ویست اما ز بہر خلق صورت بیں — ببذل و عدل کردہ حاتم و نوشیرواں پیدا

قصیدہ

— اس کردگار کی تعریف ہے جس کے حکم سے کائنات پیدا ہوئی، جو ظاہری آنکھوں سے مخفی اور مخفی (باطن کی) آنکھ میں ظاہر ہے

— اس کے سلسلے میں وہم وخیال گم ہوگئے اور کم یقینوں کے یقین بھی، کیونکہ وہ توصدقِ یقین میں (موجود) ہے جھوٹے وہم و گمان میں نہیں

— اس کا جمال سب سے پوشیدہ اور اس کا بھید خرد سے مخفی ہے۔ اس کا نشان سب میں ظاہر اور دانش (جاننا) نشان کے بغیر ظاہر ہے

— نہ تو تنقیح (تفتیش، کھوج) میں اس کے رموز آسمان اور فرشتوں پر روشن ہیں، نہ اس کے کمال کی حقیقت انس و جاں کے باطن میں واضح ہے

— نہ تو وہ روح ہے جو میں یہ کہوں کہ وہ اجسام کے ساتھ خارج یا داخل ہوتی ہے، نہ وہ جسم ہے کہ جسم کی طرح اس کا مکاں (ٹھکانہ) ظاہر ہو

— اس نے اپنی قدرت سے جان کو پیدا کیا جو دائم ناپید (مخفی) ہے، اس حکمت کے کیا کہنے کہ اس وصف حکمت کے ساتھ اس نے جان کو پیدا کیا

-- وہ اپنی عظمت کے باعث زمین و آسمان میں کیونکر سما سکتا ہے، جو ایسا صاحب عظمت ہے کہ اس نے خود زمین و آسماں کو پیدا کیا ہے
-- اس نے آسمان کی کمان پیدا کی اور تیر فلک بھی، ہمارے مارنے کے لیے اس نے یہ تیر و کمان پیدا کیے
-- ذرا عقل کی آنکھوں سے دیکھ کہ آسمان، ستارے اور عناصر کیا ہیں، اس قسم کے محکم پیکر اور کون بنا سکتا ہے
-- اس نے طبع آتش (عنصر آتش) کے اوپر دھوئیں کا ایک تخت سجایا، اس کے بعد دھوئیں کے اس تخت پر دو سلطان بٹھا دیے
-- ہر وہ نقش جو اس نے "کُن فکاں" کی تختی پر بنایا ہے ایک ایسا معما ہے جسے عارف کے سوا کوئی نہیں پڑھ (جان) سکتا
-- جسے معرفت حاصل ہے اسی کی زبان ایسی بات کرتی ہے۔ اگر چھت پر پانی ہے تو وہ پرنالے سے ظاہر ہو جاتا ہے
-- تو اپنے ہی اندر جھانک، یہ آسمان اور ستاروں کی کیا بات کرتا ہے، کیونکہ خود تیرے اندر کون و مکاں اور لامکاں موجود ہیں
-- رموزِ "کم" (---- اگر کم زَبر کے ساتھ ہو تو بمعنی اندازہ، کتنا، کیسے، غالباً یہ لفظ "کُن" ہے) کہ جس میں نو سمندر گم ہیں، کے معنی کوئی مفسّر کیونکر تلاش کر سکتا ہے۔
-- ہر کوئی، جس نے دو حرف پڑھ لیے ہر "کُن" سے آگاہ نہیں ہو سکتا، سمندر کی گہرائی کو ملاح اپنے چلتے پاوں سے نہیں پا سکتا
-- اس نے ایک وجود پیدا کیا پھر اسے ناپید کر دیا، یہ سب کیا ہے (کیا بھید ہے)، اسے اس نے کس لیے پوشیدہ کیا جب اس نے اس قسم (کے وجود) کو پیدا کیا
-- نہ تو دنیا اس چیز سے خالی ہوئی جو ہر لمحے کم ہو رہی ہے اور نہ اس چیز سے پر ہو رہی ہے جو ہر لمحے وجود میں آ رہی ہے
-- جب انسانوں کی زندگی جَو اور گندم سے وابستہ ہے، زر و گوہر سے نہیں، تو اس (ذات) نے نادانوں کے فریب کی خاطر کان میں سرخ و زرد (ہیرے موتی) پیدا کر دیے
-- چونکہ کوئی چارا ڈالے بغیر کسی رَم کرنے والے جانور پر بیٹھ نہیں سکتا اس لیے اس نے ان (جانوروں) کے لیے بیاباں میں خس و خاشاک (گھاس چارا) پیدا کیا
-- غالباً وہ شخص ناپید ہے جس کا رزق ناپید ہے، وگرنہ اس کا فضل تو ہر کسی کے لیے رزق پیدا کرتا ہے
-- اگرچہ داد و دہش اور انصاف اس کی طرف سے ہے تاہم ظاہر پر نظر رکھنے والی خلق کے لیے اس بخشش و عدل میں حاتم و نوشیرواں (جیسے سخی اور منصف) پیدا کیے

قرآن السعدین

امیر خسرو

نور فزاے بصر دور بین — دیدہ کشای دل عبرت گزین
فکرت صاحب خردان خاکِ او — معترف عجز در ادراک او
دل متحیر کہ چہ داند ورا — روح درین گم کہ چہ خواند ورا
زہرہ ندارد خردِ سُست خیز — تاکند اندیشہ درین راہ تیز
رخش علل در رہش افگندہ سُم — علت و معلول درو ہر دو گم
ہستی ما نزد خرد اندکیست — وان ہمہ بانیستی ما یکیست
من کہ ہمہ ہستی من نیستی ست — ہستی بی نیست ندانم کہ چیست
نیستی از ہستی او سُست دست — ہست بود نیست شود ہر چہ ہست
ثابت مطلق بصفاتِ احد — زندہ و باقی بہ بقاے ابد
حکمت و حکمش کہ ندارد زوال — ہم زخلل خالی و ہم از خیال
کرد خرد وحدت اورا سجود — ثانی ازو ممتنع اندر وجود
آنکہ نگنجد بخیال و صور — چون و چرا کی کند آنجا گذر
پاک ز آلودگی آب و خاک — پاک تر از ہرچہ بگویند پاک
نی کس ازو زادہ و نی او ز کس — زادن و نازادنِ ما زوست و بس
دیدن او ہست ز مردم دردغ — تاہم ازو دیدہ نیابد فروغ
بستہ مکانرا بجہات و صفات — ہم زمکان فارغ و ہم از جہات

قرآن السعدین خسرو

— وہ دور بیں بصر کا نور بڑھانے والا اور عبرت گزیں دل کی آنکھیں کھولنے والا ہے
— اربابِ خرد کی فکر اس کی خاک (اور) اس کی معرفت میں اپنے عجز کی معترف ہے
— دل حیران ہے کہ اسے کیا جانے، روح اس میں گم ہے اسے کیا کہے
— سُست اٹھنے (چلنے) والی خرد کا اتنا حوصلہ نہیں جو وہ اس راستے میں اپنی فکر کو تیز کر سکے
— علتوں (علل و اسباب) کے گھوڑے نے اس کی راہ میں سُم گرا دیے ہیں (چلنے سے عاجز ہے)، علت

و معلول دونوں اس میں گم ہیں

-- ہماری ہستی خرد کے نزدیک تھوڑی سی ہے اور وہ (بھی) ساری ہماری نیستی کے ساتھ یکساں ہے

-- میں کہ میری ساری ہستی، نیستی ہے، مجھے کیا علم کہ وہ ہستی جسے نیست (فنا) نہیں ہے، کیسی ہے

-- نیستی اس کی ہستی کے آگے بودی ہے۔ وہ ہست (باقی) ہے باقی جو کچھ ہست (موجود) ہے وہ نیست ہو جائے گا

-- اس کی ذات مطلق باقی ہے احد کی صفات کے ساتھ، وہ زندہ اور باقی ہے بقائے ابد کے ساتھ

-- اس کا حکم اور حکمت، جسے زوال نہیں ہے، خلل سے بھی بری ہے اور خیال سے بھی

-- خرد نے اس کی وحدت کو سجدہ کیا، اس کا ثانی وجود میں ممکن نہیں ہے

-- وہ ذات جو خیال اور صورتوں میں نہیں سماتی وہاں چون و چرا (کیوں اور کیسا) کا گذر ممکن نہیں

-- وہ آب و خاک (عناصر اربعہ) کی آلودگی سے پاک ہے اور جس قدر بھی کہا جائے اس سے بھی زیادہ پاک ہے

-- نہ تو اس نے کسی کو جنا اور نہ کوئی اس سے جنا گیا، ہمارا پیدا ہونا اور نہ ہونا صرف اس کے ہاتھ میں ہے (لم یلد ولم یولد کی تلمیح)

-- لوگوں کا یہ دعویٰ جھوٹا ہے کہ وہ اسے دیکھتے ہیں، جب تک اس سے آنکھوں کو روشنی میسر نہ آئے (ایسا ممکن نہیں)

-- اس نے مکاں کو جہات اور صفات سے باندھ رکھا ہے (اور خود) مکاں سے بھی فارغ ہے اور جہات سے بھی

مثنوی مجنون و لیلیٰ

امیر خسرو

ای دادہ بدل خزینہ راز	عقل از تو شدہ خزینہ پرداز
ای دیدہ گشای دور بینان	سرمایہ دہ تہی نشینان
ای تو بہ بہین صفت سزاوار	نام تو گرہ گشای ہر کار
ای بندہ نواز بندگی دوست	زان تو جہان ز مغز تا پوست
ای بیش ز دانش خردمند	فرمان تو نطق را زبان بند
ای باز کن در معانی	برما بکلید آسمانی
ای قدرت تو بچیرہ دستی	از نیست پدید کردہ ہستی
ای جلوہ گر بہارِ خندان	بیناکن چشم ہوشمندان

ای نور ده چراغ عالم | مردم کن آدمی و آدم
عالم ز توشد بحکمت آباد | حکمت زتو یافت آدمی زاد

-- اے (ذات باری) تونے دل کو رازوں کا خزانہ عطا کیا، عقل تجھ سے خزینہ پرداز ہی

-- تو دوربیں لوگوں کی آنکھیں کھولنے والا، تہی نشیں (خالی ہاتھ لوگوں) کو سرمایہ دینے والا ہے

-- توبڑی سے بڑی صفت کے لائق ہے، تیرا نام ہر کام کا گرہ کشا ہے

-- اے بندہ نواز، بندگی کو پسند کرنے والے، یہ کائنات، گٹھلی سے چھلکے تک، سب تیری ہی ہے

-- اے کہ توکسی خردمند کی دانش سے کہیں بڑھ کر ہے۔ تیرا فرمان نطق (گویائی، زبان) کا زباں بند ہے

-- اے (ذات باری) توہم پر آسمانی کلید سے معانی (حقیقت) کا در کھولنے والا ہے

-- اے کہ تیری قدرت نے اپنی مہارت و چابکدستی سے عدم سے وجود کو پیدا کیا

-- اے کہ تومسکراتی بہار کو جلوہ گر کرنے والا اور ارباب ہوش کی آنکھ کو بینا کرنے والا ہے

-- اے کہ تونے جسم میں جان ڈالی، تیرے سوا جو کوئی بھی ہے وہ تیرا بندہ (غلام) ہے

-- توچراغ کائنات کو روشنی دینے والااور آدمی اور آدم کوانسان بنانے والا ہے

-- دنیاکو تونے حکمت آباد بنایا تجھ ہی سے آدمی زاد کو حکمت ملی

مثنوی ہشت بہشت

ای کشاینده خزانۂ جود | نقش پیوندِ کار گاهِ وجود
کوکب آرایِ آسمانِ بلند | هم زمین ساز وهم فلک پیوند
بودنی را همیشه بود از تو | بودِ نابود را وجود از تو
آدمی کیست خاک بیسر و پای | کوبداند خدای راچو خدای
سخن آنجا که از خدادانیست | لاف دانش دلیل نادانیست
آنکه خودراشناخت نتواند | آفریننده را کجا داند
مور کافتدمیان دریا بار | کی رسد از شناوری بکنار
عقل کو صد هزار رنگ آمیخت | از خجالت بپایِ پس بگریخت
ساختی از قضا جریدۂ راز | بستی از حرف کاف نونش طراز
لای توحید اژدهاست بپای | که خدلیان خورد بغیر خدای
اندران لای معرفت پیشه | لام الف گشته پای اندیشه

کی کسے چونتو پایدار بود بندہ کے آفرید گار شود

-- اے کہ تو جُود و سخا کے خزانے کو کھولنے والا اور کارگاہِ وجود کو نقش عطا کرنے والا ہے
-- آسمانِ بلند کو ستاروں سے سجانے والا، زمین کو بھی بنانے والا اور آسمان پیوند بھی ہے
-- وجود ہمیشہ تجھ سے ہست ہوا (وجود میں آیا) نیستی کا وجود تیرے وجود سے ہے
-- انسان کہ ایک بے سر و پا خاک ہے، کون ہے، جو خدا کو کماحقہ جان سکے
-- جہاں خداوانی کی بات ہے وہ محض لافِ دانش اور دلیل نادانی ہے
-- جو خود کو نہیں پہچان سکتا وہ خالق کو کیونکر پہچانے گا
-- جو چیونٹی دریا میں گر جائے وہ تیر کر کیونکر کنارے تک پہنچ سکتی ہے
-- عقل، جس نے ہزاروں رنگ آمیزیاں کیں، خجالت کے باعث الٹے پاؤں بھاگی
-- تو نے قضا سے راز کا صحیفہ تیار کیا، اسے کاف نون (کُن: ہو جا، تخلیق کائنات) سے سجایا
-- توحید کا "لا" (لاالہ الا اللہ) ایسا کھڑا اژدہا ہے جو خدا کے علاوہ جتنے خدا (جھوٹے خدا، بت وغیرہ) ہیں انہیں کھا جاتا ہے
-- اس معرفت پیشہ "لا" کے اندر لام الف فکر کا پاؤں بن گیا ہے
-- کب کوئی تیری مانند پایدار (باقی رہنے والا) ہو سکتا ہے، بندہ کب آفریدگار (خالق) ہو سکتا ہے

قصیدہ بدر چاچ

حمد آن سلطانِ عالم را کہ عالم پرورست
اُنس او در راہ ایمان اِنس و جان را رہبرست

عالم ایجاد او را در نظام کائنات
اہتمام نہ عرض در عہدہ یک جوھرست

دایہ مہرو را بہر بلوغ سہ پسر
خوابگاہِ چارزن در زیر این نہ شوہرست

درسیاستگاہِ قہرش برفضائی کائنات
قطب را دائم جنازہ بر سر سہ دخترست

صبح خندان لب ز سہم تیغ قہرش ہر سحر
باگریبان دریدہ زیر نیلی چادرست

پادشاہ پادشاہان جان نگارانس و جان
آنکہ نامش برزبان از آب حیوان خوشترست

از برای تشنگانِ راہ مہرش آفتاب
برسراین نہ خم فیروزہ زرین ساغرست

بر در عز تجلی و جمال کبریاش
عاشقان را عقد مروارید برطشت زرست

چہرہ زیبای انسان را بر گار قدر
در شبستان عدمگاہ ازازل صورتگرست

آنچنان آراستہ مشاطہ تقدر او
چشم و ابرو را کہ گوئی درہلالی اخترست

آنچنان پیراستہ پیرایۂ تدبیر او	زلف و عارض را کہ گوئی در بہشت کافرست
حاجبان پیوستہ در محراب زان رو آورند	ترکِ مستی را کہ طفل ہندوش اندر برست
از سخایش ماہرویان رامیانِ آفتاب	دُرجِ درناب از یک ذرہ یاقوت ترست
سبزہ زار آسمان را در پناہِ عدل او	مرتع آہوی مادہ سینۂ شیر نرست
طوطی پران گردون در ہوایش چرخ زن	دانہ جمع آرش سحر عنقای زرین شہپرست
آنکہ روزبار عامش در فضای ہر دو کون	حاجب دارالجلال خاص او پیغمبرؐ ست

-- اس سلطانِ عالم کی حمد ہے جو عالم کو پالنے والا ہے ایمان کی راہ میں اس کا اُنس انس و جان کا رہنما ہے

-- نظام کائنات میں اس کے عالم ایجاد کے لیے نو عرضوں کا اہتمام ایک جوہر کے ذمے ہے

-- اس کی مہر و محبت کی دایہ کے لیے، تین بیٹوں (جمادات، نباتات، حیوانات) کی بلوغت کی خاطر چار بیویوں (عناصر اربعہ) کی خوابگاہ ان نو شوہروں (نو آسمان) کے نیچے ہے

-- اس کے قہر کی سیاست گاہ (سزا دینے کی جگہ) میں کائنات کی فضا پر قطب کا جنازہ ہمیشہ تین بیٹیوں کے سرپر رہتا ہے (قطب، بنات النعش کو بھی کہتے ہیں جو سات ستاروں پر مشتمل ہے، جنازہ یعنی چارپائی یعنی بنات کے چار ستارے اور تین بیٹیاں باقی کے تین ستارے)

-- ہنستے مسکراتے ہونٹوں والی صبح اس کے قہر کی تلوار کے خوف سے، اپنے پھٹے ہوئے گریبان کے ساتھ نیلی چادر کے نیچے ہے (رعایت لفظی، دریدہ گریبان روشنی کی وجہ سے کہا ہے)

-- وہ بادشاہوں کا بادشاہ اور انس و جان کا جان نگار (روح آراستہ کرنے والا) ہے، ایسی ذات جس کا نام زبان پر آب حیات سے بھی زیادہ خوش مزہ ہے

-- اس کی محبت کی راہ کے پیاسوں کے لیے آفتاب ایک زرین ساغر ہے جو فیروزہ کے نو مٹکوں (آسمانوں) کے اوپر رکھا ہے

-- اس کی تجلی کی عزت اور کبریائی کے جمال کے در پر عاشقوں کی مروارید کی لڑی (آنسو) طشت زر (رخسار) پر ہے

-- وہ قضا و قدر کی پرکار سے انسان کے حسین چہرے کی صورتگری ازل سے عدمگاہ کی شبستان میں کررہا ہے

-- اس کی تقدیر کی مشاطہ نے چشم و ابرو کو اس طرح آراستہ کیا ہے جیسے کسی ہلال میں ستارہ ہو

-- اس کی تدبیر کے پیرائے (طرز، زیور) نے زلف و عارض کو اس طرح پیراستہ کیا (سجایا) ہے جیسے بہشت میں کافر ہو (زلف بمعنی کافر اور عارض بمعنی بہشت)

-- حاجب (دربان یہاں مراد ابرو) اس لیے مسلسل ایک مست تُرک (چشم) کو محراب میں لاتے ہیں کہ اس کے پہلو میں ایک طفل ہندو (سیاہ لڑکا مراد آنکھ کی پتلی) ہوتا ہے

-- اس کی بخشش و عطا سے ماہ رویوں کے آفتاب کے درمیان (آفتاب یعنی رخسار) ایک ذرہ یاقوتِ تر (ہونٹ) کی بنی ہوئی ڈبیا میں خالص موتی (دانت) ہیں

-- اس کے عدل کی پناہ میں آسمان کے سبزہ زار کی آہوے مادہ (ہرنی، مراد آفتاب) کی چراگاہ شیر نر (مراد برج اسد) کا سینہ ہے

-- آسمان کا اڑتا ہوا طوطا اسکی آرزو میں رقصاں ہے۔ زرین شہپر والا عنقا (آفتاب) اس کے لیے صبح کو دانے (ستارے) جمع کرنے والا ہے

-- وہ ایسی ذات ہے جس کے بارِ عام کے دن، ہر دو جہانوں کی فضا میں، اس کے خاص دارالجلال کے حاجب پیغمبرؑ ہیں

کمال نامہ

علم افراز عالم ملکوت	مشعل افروز طارمِ جبروت
قادری کو منزہ است از عیب	صانعی کو مقدس است از ریب
عقل قاصر زکنہ آلایش	وہم عاجز زدرک نعمایش
کبریایش برون زکبر و ریا	ذات پاکش بری زچون و چرا
مشعلِ دیدہ نور ازو دیدہ	روضۂ سینہ حور ازو دیدہ
کوہ در راہِ او کمر بندی	صبح از مہر او شکرخندی
خلعتِ جان بانس و جان دادہ	و آبِ حیوان بخضر جان دادہ
مرکبِ باد را بفصل بہار	در دمِ صبح کردہ عنبر بار
نوبتِ رعد برسحاب زند	زخمۂ برق بر رباب زند
ابرِ لطفش چو در نثار شود	باغ بتخانۂ بہار شود
تیغ خور را زشب قراب کند	چرخ را ناوک از شہاب کند

-- وہ عالم ملکوت کا علم بلند کرنے اور جبروت کے بالاخانے کی مشعل روشن کرنے والا ہے

-- وہ ایسا قادر ہے جو عیوب سے پاک ہے، ایسا خالق ہے جو ہر شک سے بری ہے

-- عقل اس کی نعمتوں کی حقیقت کا احاطہ کرنے سے قاصر اور وہم اس کی نعمتوں کے ادراک سے عاجز ہے

-- اس کی کبریائی، تکبر اور ریا سے باہر ہے اس کی ذات پاک چون وچرا سے پاک ہے

-- آنکھوں کی مشعل نے نور اس سے دیکھا (پایا) سینے کے روضہ (باغ) نے حور اس سے دیکھی
-- پہاڑ اسکی راہ میں کمربستہ اور صبح اس کی محبت سے مسکرا رہی ہے (کمر پہاڑ کی بلندی، وسطی حصے اور تنگ وادی کو بھی کہتے ہیں)
-- انس و جان کو اس نے جان کی خلعت عطا کی اور خضر جان کو آب حیات سے نوازا
-- ہوا کی سواری کو موسم بہار میں صبح کے وقت اس نے عنبر بار (خوشبو برسانے والی) کیا
-- وہ کڑک کی نوبت بادل پر بجاتا اور برق کی مضراب رباب پر چلاتا ہے
-- جب اس کے لطف و کرم کا بادل موتی نچھاور کرنے والا ہو تو باغ بہار کا بت خانہ بن جاتا ہے
-- وہ سورج کی تلوار کو رات کی نیام میں ڈالتا اور آسمان پر شہاب سے تیر افگنی کرتا ہے
-- صبح کو آتشیں پرچم عطا کرتا اور قمر کو نیلی قبا بخشتا ہے

- - -

گوہر نامہ

بنامِ نام بخشِ نام داران	گدای درگہِ او شہر یاران
بر افروزندہءِ ایوانِ زرکار	کہ خار از خازہ آرد خیری از خار
نہد در کاخِ مینا تختِ جمشید	نہد بر فرقِ گردون تاجِ خورشید
بہ بندد روزِ روشن چشمِ انجم	کند روشن بمردم چشمِ مردم
عروسانِ سپہری را تتق بند	خداوندانِ عالم را خداوند
جہانداری کہ ملکش بی زوال است	جلال و کبریایش لایزال است
خداوندی کہ نامش حرزِ جانست	خرد را نام او وردِ زبانست
جہان مستغرقِ دریای جودش	دو عالم صورت و معنی وجودش
ہمہ مخلوقِ او از مور تا مار	ہمہ مصنوعِ او از نور تا نار

-- نام داروں کو نام (ناموری) عطا کرنے والے کے نام سے، شہریار (بادشاہ) جس کے در کے گداگر ہیں
-- وہ زرکار ایوان کو منور کرنے والا ہے جو خاز (گندھی ہوئی مٹی) سے خارا (سخت پتھر) اور خار سے خیری (گل شب بو) نکالتا ہے
-- کاخ مینا (شیشے کے محل) میں وہ جمشید (حضرت سلیمانؑ) کا تخت رکھتا اور آسمان کے سر پر خورشید کا تاج رکھتا ہے

-- روز روشن میں وہ ستاروں کی آنکھیں بند کر دیتا ہے اور مردم (آنکھ کی پتلی) سے مردم (لوگوں) کی آنکھیں روشن کرتا ہے

-- آسمانی دلہنوں کے لیے سراپردہ تیار کرتا ہے۔ وہ دنیا کے آقاؤں کا آقا ہے

-- وہ ایسا جہاندار ہے جس کی سلطنت کو زوال نہیں، اس کا جلال اور کبریائی لافانی ہیں

-- وہ ایسا مالک و آقا ہے جس کا نام حرز جاں ہے۔ خرد کی زبان پر اس کا نام جاری ہے

-- کائنات اس کی سخاوت و بخشش کے سمندر میں غرق ہے دونوں عالم، صورت (ظاہری و فانی چیز) ہیں، اس کا وجود معنی (حقیقت) ہے

-- چیونٹی سے لے کر سانپ تک سبھی اس کی مخلوق ہے، نور سے نار تک سبھی اس کی صنعت گری ہے

لیلیٰ و مجنون

ای خاک تو تاج سربلندان	مجنون تو عقل ہوشمندان
خورشید زتست روشنی گیر	بی روشنی تو چشمۂ قیر
بر چشمۂ قیر اگر بتابی	گیرد فلکش بہ آفتابی
ای دست مقربان آگاہ	از دامن عزت تو کوتاہ
در راہ تو عقل فکرت اندیش	صد سال اگر قدم نہد پیش
نا آمدہ از تو رہنمائی	دور است کہ رہ برد بجائی
ہر رہ کہ در آشنائی تست	از پرتو رہنمائی تست
ای ہستی بخش ہرچہ ہستست	کس بی تو زنیستی نرستست
فرمان ترا دراز دستی	بر عالم نیستی و ہستی
ای از خم کاف و حلقۂ نون	صد نقش بدیع دادہ بیرون
آن نور کہ از شکاف کافست	پیدا کن قاف تا بقافست
بی نقطۂ نون نگشتہ دایر	بر مرکز ہستی این دوایر
ہر بحر کرم کہ صرف کردی	از چشمۂ این دو حرف کردی
ای در یکی و یگانگی فرد	باتو نفس از یگانگی سرد
رقام ازل بکلک تقدیر	قسام ابد بہ تیغ تدبیر
دیباچہ نویس دفتر عقل	رخشانی بخشش گوہر عقل

پرکار زن محیط افلاک	بر مرکز تنگ عرصۂ خاک
یاری گر ہر ز یار ماندہ	ہمراہ ہر از دیار ماندہ
تسکین دہ درد بیقراران	مرہم نہ داغ دلفگاران
دباغ ادیم لاجوردی	صباغ خزان چہرہ زردی
از طلعت دلبران طناز	برطلعت خویش برقع انداز
خار افگن راہ ست رایان	خارا کن سد تیز پایان
بگذشت زحد جنایت من	تا خود چہ شود نہایت من
گر بگدازی گناہ کارم	ور بنوازی امید وارم
بنگر بامید واری من	بگذر زگناہکاری من

-- اے کہ تیری خاک سربلندوں کے لیے تاج ہے۔ارباب دانش کی عقل تیری دیوانی ہے

-- خورشید تجھ سے روشنی حاصل کرنے والا ہے۔ تیری روشنی کے بغیر وہ تاریکی کا چشمہ ہے

-- تو اگر قیر (سیاہ رال، تارکول) کے چشمے پر چمکے تو آسمان اسے آفتاب سمجھ لے

-- اے کہ باخبر مقربوں کا ہاتھ تیرے دامن عزت تک پہنچنے سے قاصر ہے

-- تیری راہ میں غور و فکر کرنے والی عقل اگر سو برس تک قدم آگے بڑھاتی رہے

-- تو بھی جب تک اسے تیری رہنمائی میسر نہ آئے (اس کے لیے) ناممکن ہے کہ وہ کسی جگہ تک پہنچ پائے

-- جو راہ بھی تیری آشنائی میں ہے وہ تیری رہنمائی کے پرتو ہی سے ہے

-- اے کہ تو ہر موجود کو وجود عطا کرنے والا ہے، کوئی بھی تیرے بغیر نیستی سے نہیں بچا

-- تیرے فرمان کو عالم وجود و عدم پر بالادستی حاصل ہے

-- اے کہ تو نے کاف (ک) کے خم اور نون (ن) کے حلقے سے (لفظ کُن کی طرف اشارہ ہے) سیکڑوں انوکھے نقش بنائے ہیں

-- وہ نور جو کاف کے شگاف سے ہے، قاف سے قاف تک (تمام دنیا) کو ظاہر کرنے والا ہے

-- نون کے نقطے کے بغیر یہ دائرے (افلاک) مرکز ہستی پر نہیں گھومے

-- جو بھی بحر کرم تو نے صرف کیے ان دو حرفوں (کُن) کے چشمے ہی سے کیے

-- اے کہ تو یگانگی اور وحدت میں فرد ہے تیرے ساتھ یگانگی (یکتائی، لاثانی ہونا) کی سانس سرد ہے

-- تو تقدیر کے قلم سے ازلی لکھنے والا اور تدبیر کی تلوار سے قسام (بہت تقسیم کرنے والا) ابد ہے

-- تو دفتر عقل کا دیباچہ نویس اور گوہر عقل کو درخشانی عطا کرنے والا ہے

-- تو عرصۂ خاک (زمین) کے تنگ مرکز پر افلاک کے دائرے کا پُرکار زن ہے

-- تو سبز زیتوں کی سبزی سے کوہ و صحرا کے جبوں کو سجانے والا ہے
-- ہر دوست سے بچھڑنے والے کی مدد کرنے والا اور ہر وطن سے دور رہنے والے کے ہمراہ ہے
-- تو بیقراروں کے درد کو سکون عطا کرنے اور دل فگاروں کے زخم پر مرہم رکھنے والا ہے
-- تو لاجوردی (نیلے) ادیم (چرم، مراد آسمان) کا چمڑا کمانے والا اور زرد چہرے والی خزاں کا رنگریز ہے
-- ہر نگار (حسین) کے رخسار کو آراستہ کرنے (حسین بنانے) والا اور دلوں کو زخمی کرنے والے جنوں تیر کا نشانہ بنانے والا ہے
-- سست تدبیر انسانوں کی راہ میں کانٹے بکھیرنے اور تیز چلنے والوں کی رکاوٹیں دور کرنے والا ہے
-- میرے گناہ حد سے بڑھ گئے ہیں، کیا معلوم میری انتہا کیا ہو
-- اگر تو پگھلا دے، تو میں گنہگار ہوں (میرے گناہوں کی یہی سزا ہے) اور اگر بخش دے تو میں امیدوار ہوں
-- میری امیدواری کو دیکھ اور میری گناہگاری سے درگذر فرما

قصیدہ

جامی

بسم اللہ الرحمان الرحیم	اعظم اسماء علیم حکیم
محترمان حرم انس را	تازہ حدیثے است ز عہد قدیم
نوزدہ حرفست کہ ہژدہ ہزار	عالم ازو یافتہ فیض عمیم
بسم بہ حرف است کہ گوید بسم	حرز تو در ورطۂ امید و بیم
ارۂ سینش بہ دندانہ کرد	فرق عدو را ز سیاست دو نیم
چشمۂ میمش ز زلال حیات	میکند احیاے عظام رمیم
ہر الفش را پی جادو و شان	شیوۂ اعجاز عصاے کلیم
شاہد معنی چو زلامش نہاد	طرہ شبرنگ بروے چو سیم
مشاطۂ خامہ ز تشدید ساخت	شانۂ آن طرۂ عنبر شمیم
ہست دو "رے" در وے ہر یک درے	ھۂ آن در دل عرش عظیم
غنچۂ حالیش نکشادہ دہان	باتو کند عدۂ ریاض نعیم
بہر تو نون دامن رحمن گرفت	می طلبد رحمت فیض رحیم

از برکاتِ حرکاتش رودہ سالک رہ بر نہجِ مستقیم

-- "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" اس علیم و حکیم کے اسما میں سب سے بڑھ کر ہے

-- حرمِ اِنس کے مقیموں کے لیے عہد قدیم سے یہ حدیث تازہ ہے (یعنی بسم اللہ ---)

-- یہ (بسم اللہ) اُنیس حرف ہیں جن سے اٹھارہ ہزار جہانوں نے عام فیض پایا ہے

-- "بسم" کے تین حرف ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ نام تیرے (انسان کے) لیے امید و بیم کے بھنور میں تعویذ ہے

-- اس کے "س" کی آری نے تین دندانوں سے دشمن کے سر کو سیاست (سزا دینے) کی خاطر دو ٹکڑے کر دیا

-- اس کی "میم" کا چشمہ زندگی کے آبِ مصفا و شیریں سے بوسیدہ ہڈیوں کو نئی زندگی دیتا ہے

-- اسکے ہر "الف" میں جادوگروں کے لیے عصائے کلیمؑ کے معجزے کا انداز ہے

-- شاہدِ معنی نے جب اس کے "لام" سے چاندی ایسے چہرے پر شب رنگ زلفیں ڈالیں

-- تو قلم کی مشاطہ نے اس عنبر جیسی خوشبو والی زلفوں میں تشدید کی کنگھی کی

-- اس میں موجود دو "رے" میں سے ہر ایک، ایک موتی ہے جس کی ڈبیا عرش عظیم کے دل (وسط) میں ہے

-- اس کے "ح" کی کلی منہ کھولے بغیر، تجھ سے نعمتوں کے باغ کا شمار کرتی ہے

-- تیری خاطر "ن" نے رحمٰن کا دامن تھاما ہے وہ اس رحیم کے فیض کی رحمت کا طالب ہے

-- اس کی حرکات کی برکات سے سالکِ راہ سیدھی ڈگر پر چلتا ہے

مثنوی سلامان

ای بیادت تازه جان عاشقان	ز آب لطفت ترزبان عاشقان
از تو بر عالم فتاده سایهٔ	خوبرویان را شده سرمایهٔ
عاشقان افتادهٔ آن سایه اند	مانده در سودا از آن سرمایه اند
تا زلیلی سرِ حسنش سر نزد	عشق او آتش بمجنون در نزد
تا نشد عذرا ز تو سیمین عذار	دیدهٔ وامق نشد سیماب بار
گفت وگوی حسن از تست وبس	عاشق و معشوق نبود جز توکس
ای بپیشت حسن خوبان پردهٔ	تو پرده روی پنهان کردهٔ

بسکہ روی خوب تو باپردہ ساخت	پردہ راز روی تو نتوان شناخت
تا بکی در پردہ باشی عشوہ ساز	عالمی با نقش پردہ عشق باز
وقت شد کین پردہ گشائی زپیش	خالی از پردہ نمائی روی خویش
در تماشای خودم بیخود کئی	فارغ از تمیز نیک و بدکئی
عاشقی باشم بتو افروختہ	دیدہ را از دیگران بر دوختہ
گرچہ باشم ناظر از ہر منظری	چو تو در عالم نہ بینم دیگری
جلوہ گر در صورت عالم توی	خردہ دان در کسوت عالم توی

-- اے کہ تیری یاد سے عاشقوں کی جان تازہ اور تیرے لطف وکرم کے پانی سے ان کی زبان تر ہے

-- تیرا سایہ عالم پر پڑا ہے (یہ سایہ) حسینوں کا سرمایہ بنا ہے

-- عاشق اس سائے کے افتادہ (پڑے ہوئے) اور اس سرمائے سے سودا (جنون) میں پڑے ہوئے ہیں

-- جب تک لیلا کی طرف سے اس کے حسن کے بھید نے سر نہیں اٹھایا اس وقت تک اس کے عشق نے مجنوں کو آگ نہیں لگائی

-- جب تک عذرا تجھ (تیرے حسن کے سائے) سے سیمیں عذار نہیں ہوئی، وامق کی آنکھیں سیماب بار (پارا برسانے والی) نہیں ہوئیں

-- حسن سے متعلق گفتگو بس تجھی سے ہے، تیرے سوا عاشق اور معشوق اور کوئی نہیں ہے

-- اے کہ حسینوں کا حسن تیرے آگے ایک پردہ ہے (اور) تو نے پردے میں چہرہ چھپا رکھا ہے

-- تیرے حسین چہرے نے اس قدر پردے سے موافقت کرلی ہے کہ پردے کو تیرے چہرے سے پہچانا نہیں جاسکتا (دونوں میں فرق ممکن نہیں)

-- کب تک تو پردے میں ناز و ادا کرے گا ایک دنیا نقش پردہ سے عشق کر رہی ہے

-- اب وقت آگیا ہے کہ تو یہ پردے سامنے سے ہٹا دے، پردے کے بغیر اپنا چہرہ دکھائے

-- اپنے جلوے میں مجھے بے خود کردے نیک و بد کی تمیز سے مجھے آزاد کردے

-- میں ایک ایسا عاشق ہوں جو (تیرے عشق میں) جل رہا ہے اور جس نے دوسرے (حسینوں سے) آنکھیں بند کر رکھی ہیں

-- اگرچہ میں ہر منظر کا ناظر ہوں (تاہم) دنیا میں میں تیرے سوا اور کسی کو نہیں دیکھتا

-- صورتِ عالم میں تو ہی جلوہ گر ہے، دنیا کے لباس میں خردہ دان (نکتہ دان، خردہ: رزیہ، عیب) تو ہی ہے

سجۃ الابرار

میکنم از نم این آب حیات	زندگی بخش دل اہل نجات
تر زبان خلمۂ مشک افشانرا	تا معطر کند این عنوانرا
نافۂ آہوی تاتارست این	فحۂ طبلۂ عطار است این
خوش نفس غنچۂ باغ قدم است	تازہ رس میوۂ شاخ کرم است
بر رخ عقل در غیب گشاد	لوح برنامۂ لاریب گشاد
نقش ہرلوحہ کہ این حرف وفاست	طالبانرا در فردوس نماست
خرم آنکس کہ ازین درچو بیافت	بوی فردوس بفردوس شتافت
نیست فردوس جز اسرار شگرف	کہ بود درج درو حرف بحرف
نتوانی کہ زنی از بی دم	تا نہ بندی لب از آغاز بہم
یعنی ای کردہ بدین نام پسند	لبت از ہرچہ جز این نام ببند

— میں (بسم اللہ) کے آب حیات، جو اہل نجات کے دل کو زندگی بخشنے والا ہے، کی نمی سے

— مشک افزا قلم کی زبان کو تر کر رہا ہوں تا کہ وہ اس عنوان کو معطر کر دے

— یہ تاتار کے ہرن کا نافہ ہے یہ عطار کی ڈبیا کی لپٹ ہے

— قدیم باغ کا یہ خوش نفس غنچہ ہے، شاخ کرم کا تازہ پکا ہوا پھل ہے

— اس نے عقل کے رخ پر غیب کا دروازہ کھولا، "لاریب" کے نامہ پر لوح کو کھولا

— یہ حرف وفا جو ہر لوح کا نقش ہے، طالبوں کے لیے فردوس نما (جنت دکھانے والا) دروازہ ہے

— وہ شخص مبارک ہے جس نے اس در سے جب فردوس کی خوشبو پائی تو فردوس کی طرف بھاگا

— بہشت طرفہ اسرار کے سوا کچھ نہیں جس میں حرف بحرف درج ہے

— تو اس وقت تک حرف "ب" کے بارے میں دم نہیں مار سکتا (نہیں بول سکتا) جب تک تو آغاز ہی سے لب باہم بند نہ کرے (ب بولتے وقت دونوں ہونٹ مل جاتے ہیں)

— اس کا مطلب یہ ہے کہ اے اس نام کو پسند کرنے والے، اس نام کے علاوہ اور جتنے نام ہیں ان سے ہونٹ بند کر لے

اردو میں حمدیہ شاعری

اردو میں حمد کی روایت دوسری اصناف ادب کی طرح فارسی اور عربی سے آئی۔ قدیم و جدید معروف و غیر معروف شعراء نے عقیدت کے گہرے جذبات اور توحیدی شعور کے ساتھ، گوناگوں نعمتوں کا شکریہ ادا کرنے کے لئے اپنے خیالات کو حمد کی صورت میں بارگاہ حضرتِ احدیت جل شانہ میں پیش کر کے اس پاکیزہ صنف ادب میں گرانقدر اضافے کیے۔ یہاں تغزل کے دلفریب عکس، نازک خیالیوں کے دلربا نمونے اور محاسن کلام کے دلکش استعمالات ملتے ہیں۔ عہد حاضر میں یہ اردو شاعری کی ایک باقاعدہ صنف بن چکی ہے۔

عربی اور فارسی کی حمدیہ شاعری کا انتخاب پیش کرنے کے بعد اب اردو شعرا کے حمدیہ کلام کا یہ متوازن اور نمائندہ انتخاب قارئین کے لئے ہدیہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ان شعرا کی سعی کو مشکور فرمائے۔ جو حضرات آئندہ کاوش فرمائیں ان کے لئے بھی یہی دعا ہے۔

ادارہ

راجا رشید محمود

مُحمّد قلی قطب شاہ

حمد

بندا ہوں گنہ گار خُدا میرا گنہ بخش
مُجہ لُطف کیرا فیض خدا منج کوں سدا بخش

مُجہ لطف تھے موجود ہوا جیو ہستی میں
اپ رحم کے نوراں سوں میرے دِل کوں جِلا بخش

دھریا ہے دو جگ پر توں میا عام ولیکن
اپ مہر کے آدھار سوں منج فیض خدا بخش

منج جیو کے پھُل بن کوں کر اپ شوق سوں تازہ
منج نین کے درپن کوں اپس مُکھ تھے صفا بخش

یک جیب سوں کرتا ہوں تجے شکر ہزاراں
بھی شکر کرن منج کوں توں توفیق نوا بخش

منج بخت کے تارے کوں سدا رکھ توں جھلکتا
مُنج عیش کے سُورج کوں سو دن دن توں ضیا بخش

صدقے نبی کے قطب کوں اپ لطف میا تھے
دُکھ درد سب ہی دور کر ہور سکھ شفا بخش

نام مصنف: مُحمّد قلی قطب شاہ
وفات: ۱۰۲۰ ہجری / ۱۶۱۱ء
نام کتاب: کلیات مُحمّد قلی قطب شاہ
مرتبہ: ڈاکٹر سیدہ جعفر
مطبع و شہر:
سن طباعت: ۱۹۸۵ء

قاضی محمود بحری

○

ای جو تجھ تے جلوہ گر لو جیو ہور یو تن ہوا
تن ہوا جنوں جیو کوں یوں جیو تجھ درپن ہوا

جیو کوں ماٹی میں سٹ اس من کوں نچایا سو تجہ
آدمورت پرورش پانے کوں من معدن ہوا

تن کوں کھو اس من میں من ہو نا یکا یک صفت نیں
جیو اپنے جیو کوں ماٹی ملایا من ہوا

من نہ تھا لگ جیو کے جینے کوں انمن تھا تمام
جیو کے انکھیاں کوں ای من بیت من انجن ہوا

یعنی اپنے پر سوں دیکھیا آپنے پیتم کے تیں
یو اُسے دُولا بھیا ہور او اسے دُولن ہوا

تو ترا شاہد سواد باقی ہی سو کسوت سنگات
گر نسا گر پنتل گہ گھوڑ گہ گلشن ہوا

اب جگچھ ہی سو نہ ماٹی ہی نہ من ہی نا پران
تھا امانت تگ سو اپنے وقت پر تامن ہوا

گرچہ رویت بجے بدل روتے ہیں ہر ہر گھر کے لوگ
پیو کا دیدار منج کوں پیر کا درسن ہوا

آج کل مَی معرفت پینے کوں ای بحری تجے
یوچ من ساقی بھیا ہور یوچ تن برتن ہوا

نام مصنف: بحری گوگی (قاضی محمود بحری) وفات: ۱۱۳۰ ہجری / ۱۷۱۸-۱۷۱۷ء
نام کتاب: کلیاتِ بحری طبع و شہر: نولکشور لکھنؤ
سن طباعت: ۱۹۳۹ء

کرامت علی شہیدی

○

حسن سخن ہو وصف جمالِ اُس جمیل کا
گلگو نہ جس کا اسم رخ قال و قیل کا

اُس خور کے دائرہ میں عیاں نقطۂ سپہر
رُوئے عزیز مصر میں ہے خال نیل کا

سُرمہ بنائے گر نہ ترا عشوہ طور کو
مفتوں نہ ہو کوئی کسی چشمِ کحیل کا

گر مغبچوں میں تو نہ ہو مرجاں کا بن کے ہار
گردن پہ ان کی خوں نہ ہو تیرے قتیل کا

تصویرِ ایک آئنہ انواع مختلف
کس وجہ میں محور نہ ہوں ہر شکیل کا

کُل واجب الوجود تو جز ممکن الوجود
مفہوم متحد ہے عدیم و عدیل کا

نقطے کے انبساط سے ہو خط و سطح و جسم
مبدأ وہ ہے عمیق و عریض و طویل کا

ہفت آسماں ہیں تجھ سے حصارِ پناہ خاک
خامی عزیز سے ہی فزوں تر ذلیل کا

تیرا اشارہ گر نہ ہو طیرِ ضعیف کو
کب ہو حریف لشکرِ اصحابِ فیل کا

جنت اُگائے نار سے تیری بہارِ فصل
تخمِ شرر سے جیسے گلستاں خلیل کا

طائر کو جا نہیں ترے قصرِ جلال پر
سایہ میں اُس کے ہوش اُڑے جبرئیل کا

دریائے فیض سے ترے قطرہ ہوا نہ صرف
چشمہ بہشتیوں پہ کھلا سلسبیل کا

مرضی سے اپنی کوئی ہو یاں تشنہ لب ہلاک
سیل کرم کو حکم ہے آبِ سبیل کا

کم ہمتی ہے جبر نہ کر اختیار تو
کیوں ہے کریم پر تجھے شبہہ بخیل کا

صحرا میں قدر ریگ کو، شکر کو یاں نہیں
کر تو علاج اپنے مزاجِ علیل کا

بیگاہ کب روانہ ہوا کاروانِ عقل
نور افق میں جلوہ ہے صبحِ رحیل کا

سیاح اُس طریق کا رہ ساق عرش تک
آگے قدم نہ رکھ کہ نشاں کم ہے میل کا

اُسکے حریم قدس میں پہنچے نہ منتہی
پایاں نہیں ہے اس کے مکاں کی فصیل کا

جامہ بھی جا کے قلزمِ عرفاں میں تر نہ ہو
موسیٰ کی قوم کو ہے گذر رودِ نیل کا

سیمرغ قاف میں بھی کسی کا نہیں شکار
موٹے ہو آئے پی کے بہت دودھ چیل کا

عارف کا وہم و فہم بھٹکتا پھرے درے
ساحت پرے ہے حضرتِ ربِ جلیل کا

ہر وہ ہزار عالمِ قدرت کا تاجدار
کم مایہ مشتری ہے متاعِ قلیل کا

دار القضا میں تیری حکومت کے اے کریم
منسوخ ہے رواج سند اور دلیل کا

جھوٹے پڑیں گے نامۂ اعمال روزِ حشر
جب عفو عام کام کرے گا دکیل کا

حرص و طمع سے کیوں نہ شہیدی ہو بے نیاز
تکیہ ہے اس فقیر کو کیسے کفیل کا

نام مصنف: کرامت علی خان شہیدی — وفات: ۱۷۳۷ء — نام کتاب: دیوان شہیدی
مطبع و شہر: نولکشور لکھنؤ — سن طباعت: ۱۸۸۴ء

شاہ ولی گجراتی

○

کیتا ہوں ترے نام کو میں وردِ زباں کا
کیتا ہوں ترے شکر کو عنواں بیاں کا

جس گرد اوپر پاؤں رکھیں تیرے رسولاں
اوس گرد کو میں کحل کروں دیدۂ جاں کا

مجھ صدق طرف عدل سے اے اہلِ حیا دیکھ
تجھ علم کے چہرے پہ نہیں رنگ گماں کا

ہر ذرۂ عالم میں ہے خورشید حقیقی
یوں بوجھ کے بُلبل ہے ہر اک غنچہ دہاں کا

کیا بیم ہے آفاتِ قیامت ستی اس کو
کھایا ہے جو کوئی تیر تجھ ابروئے کماں کا

جاری ہوئے آنسو مرے یوں سبزۂ خط دیکھ
اے خضر قدم سیر کر اس آبِ رواں کا

کہتا ہے ولی دل ستی یہ مصرعِ رنگیں
ہے یاد تری مجھ کو سبب راحتِ جاں کا

نام مصنف: شاہ ولی گجراتی
وفات: ۱۷۴۲ء
نام کتاب: دیوان ولی
مطبع و شہر: نولکشور لکھنؤ
سن طباعت:

انعام اللہ یقین

کون کرسکتا ہے اُس خلاقِ اکبر کی ثنا — نارسا ہے شان میں جس کے پیمبر کی ثنا
سر برآ اِس مُنھ سے ہوسکتی ہے کب نعتِ رسُول — یا ابوبکرؓ و عمرؓ عثمانؓ و حیدرؓ کی ثنا
یہ زباں قابل ہے کب اِس بات کے جو کیجیے — حضرت زہراؓ کی اور شبیر و شبّر کی ثنا
نام حمد اور مدح کا لینا مجھے انصاف نیں — کی ہے ساری عمر، ترکانِ ستمگر کی ثنا

جوں نماز اپنے پہ صبح و شام لازم کر یقین
حضرتِ استاد یعنی شاہِ مظہر کی ثنا

نام مُصنّف :- انعام اللہ یقین — المتوفی :- ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۵ء — نام کتاب : دیوان یقین
مطبع و شہر :- مطبع ندارد حیدرآباد (دکن) — سِن طباعت : ندارد

خواجہ میر درد دہلوی

مقدور کسے ہے ترے وصفوں کے رقم کا — حقّا کہ خداوند ہے تُو لوح و قلم کا
جس مسندِ عزت پہ کہ تُو جلوہ نُما ہے — کیا تاب گزر ہووے تعقّل کے قدم کا
ہے خوف اگر جی میں تو ہے تیرے غضب میں — اور دل میں بھروسا ہے تو ہے تیرے کرم کا
بستے ہیں ترے سایہ میں سب شیخ و برہمن — آباد ہے تجھ سے ہی تو گھر دیر و حرم کا

مانندِ حباب، آنکھ تو اَے درد! کُھلی تھی
کھینچا نہ پر اِس بحر میں عرصہ کوئی دم کا

مصنّف : خواجہ میر درد — المتوفی : ۱۷۷۵ء — نام کتاب : دیوان خواجہ میر درد (نقشِ اوّل)
مرتبہ : ڈاکٹر فضل امام — مطبع : اپکار پریس نمبر ۱، لکھنؤ — سِن طباعت : ۱۹۷۹ء

مرزا مُحمّد رفیع سودا

مقدور نہیں اُس کی تجلی کے بیاں کا — جوں شمع سراپا ہو اگر صرف زباں کا
پردے کو تعین کے درِ دل سے اٹھا دے — کھلتا ہے ابھی پل میں طلسمات جہاں کا
ٹک دیکھ صنم خانۂ عشق آن کی اے شیخ — جوں شمع حرم رنگ جھمکتا ہے بتاں کا
اس گلشنِ ہستی میں عجب دید ہے لیکن — جب چشم کھلی گل کی تو موسم ہے خزاں کا
دکھلایئے لے جا کے تجھے مصر کا بازار — لیکن نہیں خواہاں کوئی واں جنسِ گراں کا

سودا جو کبھو گوش سے ہمت کے سنے تو
مضمون یہی ہے جرسِ دل کی فغاں کا

مصنّف : مرزا محمد رفیع سودا — المتوفی: ۱۱۹۵ھ/۱۷۸۱ء — نام کتاب : کلیاتِ سودا
مطبع و شہر : مطبع سلطانی لکھنؤ

سید محمود اثر دہلوی

احوال کھلا نہ ابتدا کا — معلوم ہوا نہ انتہا کا
با ایں ہمہ جہل و بے شعوری — کیا ذکر کرے کوئی خدا کا
عرفانِ اَتم ہے عجزِ عرفاں — تعریف قصور ہے ثنا کا
ہے دیدۂ تصورِ نارسائی — پھل پھول کمال اِتنا کا
جس جا کہ پہنچ نہیں کسو کی — فوق اُس سے مقام مُصطفےٰ کا
مسجودِ کُل ملائک و جن — محمود تمام انبیاء کا
اللہ کی بس کہے محمدؐ — مظہر ہے وہ ذاتِ کبریا کا
اور نعتِ نبی کرے بس اللہ — یہ منھ نہیں اور ماسوا کا
ہے رحمتِ حق بس اُس پہ نازل — مورد ہے سلام اور دُعا کا
ہے تل میں اُس کی آلؑ اصحاب — اور گھر سب سیدالنساء کا
ازواجِ مطہرات اُس کے — کل ما صدق انہ النساء کا
کیا کہہ سکے کوئی ہے جو درجہ — ساتھ اُس کے علیِ مرتضیٰ کا
ہے شہسوارِ شاہ مرداں — مردِ میدانِ لافتا کا
مولا مشکل کشائے اُمت — سرتاج تمام اولیاء کا
ذاتِ حسنین قرۃ العین — ہر ایک جگر ہے مجتبیٰ کا
ہے عبداللہ کا جو رتبہ — کیا کہئے ائمہ ہدا کا
صد شکر اثر کہ ہم نے پایا — دیدار امامِ مقتدے کا

یعنی حضرات تک وسیلہ
ہے نامِ دین پیشوا کا

نام مصنّف : سید محمد اثر
المتوفی : ۱۲۰۹ھ / ۱۷۸۵ء
نام کتاب : دیوانِ اثر
مطبع شہر : انجمن ترقی اُردو، علی گڑھ
سِن طباعت : ۱۳۴۹ھ

میر حسن دہلوی

○

گر کیجے رقم کچھ تری وحدت کے بیاں کا — تو چاہیے خامہ بھی اسی ایک زباں کا
تو ہے تو مری جان و دل و جسم ہے ورنہ — کیسا یہ دل اور کیسا یہ جی اور میں کہاں کا
رکھتے ہیں نہ کچھ نام ہی اپنا نہ نشاں ہم — کیا نام و نشاں پوچھو ہو بے نام و نشاں کا
اس بات کو ٹک سُن کہ جہاں کا نہ ہوا ثبات — کیا دل میں بھروسا کرے پھر کوئی دہاں کا
مت دست ہوس کو تو جھکا لینے کو اس کے — ماٹی سے سب آلودہ ہے اسباب جہاں کا
سربستہ رہا یوں نہیں یہ رازِ حرم و دیر — معلوم ہوا بھید نہ یاں کا نہ وہاں کا
بیگانہ ہے یہاں کون اور اپنا ہے یہاں کون — ہے سب یہ بکھیڑا مرے ہی وہم و گماں کا
جس عالمِ ہستی کو سمجھتے تھے بہار آہ — آخر کو جو دیکھا تو وہ موسم تھا خزاں کا
سچ کیوں نہ کہیں ہم تو مسلماں ہیں اے شیخ — رہتا ہے یہاں نامِ خدا ذکر بتاں کا
مرضی ہو جہاں اُس کی وہی جا ہمیں بہتر — مشتاق دل اپنا نہیں کچھ باغِ جناں کا

سر دیوے گا جس دم حسنؔ تیغ کو اُس کی
اسرار کھلے گا تبھی اُس سرِّ نہاں کا

نام مصنف : میر حسن — المتوفی: ۱۷۸۹ء — نام کتاب : دیوانِ میر حسن — مطبع و شہر : نولکشور لکھنؤ — سن طباعت : ۱۹۱۲ء

قیام الدین قائم چاندپوری

○

ہرگز نہیں مقدور تری حمدِ زباں کا — بُرہان ہے دعوے کی مرے عجز بیاں کا
جب تک کہ ہے تُو ہم ہیں ترے ساتھ ہمیشہ — جوں موج کہ نِت لازمہ ہے آب رواں کا
اے عشق مرے دوش پہ تُو بوجھ رکھ اپنا — ہر سر متحمل نہیں اِس بارِ گراں کا
دل پڑے میں کہہ رمزِ حقیقت کہ مبادا — محرم ہو کوئی غیر ترے رازِ نہاں کا
ٹک فہم ارادت سے برہمن کی سمجھ شیخ — کیا کم ہے خدا سے ترے ہنگامہ بتاں کا
اے غافلِ فرصت! یہ چمن مغتنم ہے — پھر فصلِ بہار آئے نہ موسم ہو خزاں کا

پوشیدہ ہے جوں بو وہ ہر اک رنگ میں قائمؔ
دیکھے تُو اگر غور سے گل زار جہاں کا

نسخۂ انجمن میں مطلع یہ ہے۔

مقدور نہیں قدرت خالق کے بیاں کا — گر تن پہ ہر اک بال کو ہو حکم زباں کا

نام مصنف: قیام الدین قائم چاندپوری — المتوفی: ۱۷۹۴ء — نام کتاب: کلیات قائم — مطبع و شہر: مجلس ترقی ادب، لاہور — سن طباعت: ۱۹۶۵ء

میر تقی میر اکبر آبادی

○

ثنائے جہاں آفریں ہے محال — زباں اِس میں جنبش کرے کیا مجال
کمالات اُس کے ہیں سب پر عیاں — کرے کوئی حمد اُس کی سو کیا بیاں
کہوں کیا میں اس کی صفاتِ کمال — کہ ہے عقلِ کل یاں پریشاں خیال
خرد کنہ میں اُس کی حیران ہے — کہاں یاں پریشان پشیماں ہے
زمین و فلک سب ہیں اس کے حضور — مہ و خور ہیں اس سے ہی لبریز نور
یہ صنعت گری اِس ہی صانع سے آئے — کفِ خاک کو آدمی کر دکھائے
نہ آوے کسی کے جو ادراک میں — سو رکھ جاوے وہ اس کفِ خاک میں
پرے ہے گا تمثیل و تشبیہ سے — منزہ ہے وہ بلکہ تنزیہ سے
وہی حاصلِ مزرعِ آسماں — کئے اُن نے دانے میں خرمن نہاں
سفید و سیہ کو نہیں اس کے بار — وہی ہے زمانے کی لیل و نہار
سوا اس کے نقصان ہے گر دیکھئے — کمال اُس کے ہی ہیں جدھر دیکھئے
سرِ رشتہ ہے خلق کا اس کے ہاتھ — وہ شب بازان پتلیوں کے ہے ساتھ
بھوں میں نمود اُس کی ہی شان ہے — یہ قالب ہیں سارے وہی جان ہے
گل و غنچہ و رنگ و بو و بہار — یہ سب رنگ اللہ کے ہی ہیں یار
اگرچہ ہیں یاں سب کی طرحیں جُدا — یہ سب طرحیں ہیں ایک نامِ خُدا
سما ارض و خورشید یا ماہ ہے — جدھر دیکھو اللہ ہی اللہ ہے
نظر کر کے ٹک دیکھ ہر جا ہے وہ — نہاں و عیاں سب میں پیدا ہے وہ
بہر صورت آئینہ ہے گا جہاں — یہ سب عکس اُس کے ہی پڑتے ہیں یاں
ملک جن و حیواں جماد و نبات — جو اُس بن میں ترحیف ہے کائنات

وجود و عدم اُس سے دونوں ہیں شاد
وہی ہے گا مبدا وہی ہے معاد

نام مصنف : میر محمد تقی میر اکبر آبادی — المتوفی : ۱۸۱۰ء
: مثنویات میر — سن طباعت :
مرتبہ : سر محمد سلیمان جج ہائی کورٹ الہ آباد — مطبع و شہر : نظامی پریس بدایوں

شیخ قلندر بخش جرأت

○

نالۂ موزوں سے مصرعِ آہ کا چسپاں ہوا
زور یہ پُر درد اپنا مطلعِ دیواں ہوا

جس نے دیکھا آ کے یہ آئینہ خانہ دہر کا
فی الحقیقت بس وہ اپنا آپ ہی حیراں ہوا

سب پہ ظاہر ہو گئی بیتابیِ دل شکلِ برق
وہ بھبھوکا اپنی نظروں سے جو ٹک پنہاں ہوا

اُسکے جانے سے یہ دل میں آئے ہے رہ رہ کے ہائے
سب جہاں بستا ہے اک اپنا ہی گھر ویراں ہوا

کاش دل سے چشم تک آنے نہ پاتا طفلِ اشک
رفتہ رفتہ اب تو یہ لڑکا کوئی طوفاں ہوا

گر ہوئے وا اُس کے لب تو دیکھیے کیا گل کھلے
ہو خفا جب بے طرح وہ رونقِ بستاں ہوا

آئے جو مرقد پہ میرے سو مکدر ہو گئے
خاک ہو کر بھی غبارِ خاطرِ یاراں ہوا

روز و شب رہنے لگے اس گھر میں یہ کافر صنم
کعبۂ دلِ صاف اپنا اب تو کفرستاں ہوا

جوشِ وحشت دیکھیو کوئی کہ ہر اک خار کے
دھجیاں ہو کر گلے کا ہار یہ داماں ہوا

اشکِ رنگیں نے جو اپنے کر دیا یاں فرشِ گل
رشکِ صد گلشن ہمیں یہ گوشۂ زنداں ہوا

بندھ گیا تیرا تصور جس کی آنکھوں کے حضور
اُس کو بس عالمِ وصال و ہجر کا یکساں ہوا

قطعہ

یک بیک تو نے یہ کیا رنگ بدلا اے فلک
تیری گردش سے کہیں کیا سخت جی ہلکاں ہوا

کل تلک جو گھر گھر اپنا تھا سو اُس کے در پہ آج
نیلا پیلا دیکھ کر کیا کیا ہمیں درباں ہوا

گرچہ ہر قالب میں جرأتؔ صورتیں ڈھلتی رہیں
پر بنا جو درد کا پتلا وہ ہی انساں ہوا

نام مصنف : شیخ قلندر بخش جرأت — المتوفی : ۱۸۱۰ء
نام کتاب : کلیاتِ جرأت — سن طباعت : ۱۹۶۸ء
مطبع و شہر : مطبع عالیہ ، لاہور

انشاءاللہ خان انشا

○

صنما برب کریم یہاں ترے ہیں ہر ایک یہ مبتلا — کہ اگر الست بربکم تو ابھی کہے تو کہیں بلے

ہوس جمال حبیب ہو تجھ سے کچھ دلا تو کلیم وش — نہ وہ لن ترانی او دہر کی سُن ازلی ہے کہنے پہ جی جلا

وہ جو محو مست نظارہ ہیں یہی آہ بھر لی کہیں ہیں وہ — کہ اوسی تجلی نور نے ہمیں مشعلِ طور دیا جلا

یہ محمدؐ عربی تو دی دو سہ جام بادۂ نور وہ — کہ نہ سوجھی سکر میں ساقیا مجھے کچھ جہاں کا بڑ بھلا

بروان ساقیِ کوثرا سرِ خم کو پیرِ مغاں ہلا — سبھی اہل وجد کو مے پلا کہ تو شیخ و شاہ کو دی صلا

یہ جو کہی کعبہ میں ہے فقط یہ غلط ہے محض اسی نمط — جدھر آنکھ اوٹھا کی نظر کروں نظر آئے مجھ کو وہ برملا

تجھی انشاؔ اور تو کیا کہوں دو جہاں میں کوئی بھی ظرف ہے
جو خدا کے نور سے پُر نہ ہو کہ محال دہر میں ہے خلا

نام مصنف : انشاء اللہ خاں انشا — التوفی : ۱۸۱۷ء — نام کتاب : کلیاتِ انشاء — مطبع و شہر : نولکشور لکھنؤ — سن طباعت : ۱۸۷۶ء

فدا حسین واسطی

○

تصرفِ طبع میں ہی کیا فروغ حمد یزداں کا — جواب نیرِ اعظم ہے مطلع میری دیواں کا

مری تحریر میں پنہاں ہے شعلہ سوز پنہاں کا — صریرِ خامہ سے پیدا ہے شور آہنگ افغاں کا

ہوا ہے مرغِ دِل کو میرے شوق ایسے گلستاں کا — کہ گلہائے تمنا میں ہی جلوہ رنگ حرماں کا

عبث ہے گام فرسا پیک فکرِ نارسا میرا — نہیں ہے مرحلہ طے کرنا آساں حمد یزداں کا

تو اور اندیشۂ دشوار عرفاں کچھ سمجھ اے دل — نہیں آساں نہیں مشکل سمجھنا رمز آساں کا

یہ ہے پرواز اوج سدرہ منزل اور یہ بے باکی — نہیں بیجا تڑپنا مرغ شوق فکر انساں کا

کہے کیا حال غواصاں بحرِ فکر سے یا رب — وارے ماعرفناک اس ترے دریائے عرفاں کا

زباں کو نطق بخشا چشم کو بخشی ہے بینائی — بیاں ہو ناطقہ سے کیا تری قدرت کے احساں کا

وہ دریا ایک قطرہ ہے ترے دریائے قدرت سے — حباب اٹھا ہے جس میں گنبدِ گردونِ گرداں کا

ترے غم ہی کا غم تو دخترِ طیموس رکھتی تھی — ترے جلوہ ہی کا جلوہ تھا جلوہ ماہ کنعاں کا

ترا غم باعثِ تسکین مجنونانِ بیدل ہے — ترا سودا ہے باعث شوخیِ چشمِ غزالاں کا

کہیں بلبل کو تو نے گل کا دیوانہ بنایا ہے — کہیں جانباز قمری کو کیا سروِ گلستاں کا

شرارِ آتش دوزخ ہے برق قہر سے تیری — نسیم مہر سے اک برگ گل ہے باغ رضواں کا

خلافت پر مرجح فقرِ ابراہیم ادہم ہے — گل گلزار سے ہے تازہ تر خار اس بیاباں کا

فدائے روسیہ کو امتِ احمدؐ سے گردانا
خداوندا کروں کیا شکر تیرے لطف و احساں کا

نام مصنف : فدا حسین فداؔ — التوفی : ۱۸۲۰ء — نام کتاب : دیوانِ فداؔ — مطبع و شہر : نولکشور لکھنؤ — سن طباعت : ۱۸۷۲ء

جوشش عظیم آبادی

○

جو دل کہ جلوہ گاہ ہوا اُس کے نور کا
مشتاق وہ نہیں ہے تجلی طور کا

آئینۂ خیال میں ہے یار جلوہ گر
طالب پری کا ہوں نہ طلب گار حور کا

زنہار عکس غیر نہ ہو اس میں جلوہ گر
یہ دل تو آئینہ ہے کسی کے حضور کا

اہل شعور اُس کو سمجھتے ہیں بے شعور
جس کے تئیں گھمنڈ ہو اپنے شعور کا

آ بھی کہیں شتاب تغافل کہاں تلک
احوال ہے بتنگ دلِ ناصبور کا

نے موسمِ خزاں ہے نہ گلشن میں باغ باں
اے عندلیب کیا ہے سبب تیرے شور کا

تو ڈھونڈتا ہے جس کو وہ شہ رگ سے ہے قریب
جوشش خیال دل میں نہ رکھ دور دور کا

نام مصنف: میاں محمد روشن　　نام کتاب: دیوان جوشش　　المتوفی ۱۲۳۶ھ / ۱۸۲۰ء

مطبع وشہر: انجمن ترقی اردو - ہند　　سن طباعت: ۱۹۴۱ء

الٰہی بخش معروف

○

بجز الحمد للہ اہلِ دیں کا
کہاں منہ وصف رب العالمیں کا

اُسی کے اسمِ ہادی و مضل سے
یہ روشن ہے چراغ اِس کفر دیں کا

در آئینہ کھولا نیک و بد پر
بنایا دل کو مفتی مہر وکیں کا

کرم سے اُس کے اپنے پر ہی نازاں
اثر فریاد دلہائے حزیں کا

کہاں چھوں شمع فانوسی چھپے ہے
فروغ حسن اُس پردہ نشیں کا

پڑے کیونکر نہ اُس کا عکس اس میں
دل آئینہ ہے اُس روئے حسیں کا

بنایا جس نے بہر دشمن و دوست
فلک کا خوان اور سفرہ زمیں کا

سلیماں کی ہوا باندھی تھی جس نے
وہی رازق ہے مور دانہ چیں کا

جز اُس کے خامہ کے ہے کس کو قدرت
جو کھینچے نقش نقاشان چیں کا

اُسے سجدہ کرے جو مہ کے مانند
ستارا کیوں نہ چمکے اُس جبیں کا

فقط اب ہم گنہگاروں کو معروف
بھروسا ہے شفیع المذنبیں کا

نام مصنف: نواب الٰہی بخش خان معروف　　المتوفی: ۱۸۲۶ء　　نام کتاب: دیوان معروف

مطبع وشہر: نظامی پریس، بدایوں　　سن طباعت: ۱۳۵۲ھ

ولی محمد نظیر اکبر آبادی

○

خدا کی ذات ہے وہ ذوالجلال والاکرام — کہ جس سے ہوتے ہیں پروردہ سب خواص و عوام
اوسی نے ارض و سمٰوٰت کو دیا ہی نظام — اوسی کی ذات کو ہی دائما ثبات و قیام
قدیر و حیّ و کریم و مہیمن و منعام

فلک پہ تاروں کی کیا کیا مرصع کاری کی — پھر اُن میں زیب فزا کہکشاں نگاری کی
ضیا و نور کی کیا کیا تجلّی باری کی — بروج بارہ میں لاکر رکھی وہ باریکی
کہ جس کو پونہچے نہ فکرت نہ دانش واوہام

بنائے کرسی و عرش اور لامکان درآن — پھر اور سدرہ و رفرف سے درج نار و جنان
طہور و حور و قصور و ملائک و رضوان — ادہر فرشتہ کرّوبی اور اودہر غلمان
قلم کو لوح پہ بخشی ہے طاقت ارقام

ثوابت اوسنے بنائے ہیں اس قدر سیّار — کہ روز حشر تلک ہو سکے نہ جن کا شمار
مگر یہ نام ہیں اونکے جو سات ہیں سیّار — یہ دو ہیں شمس و قمر اور ساتھ اونکے یار
عطارد و زحل و زہرہ مشتری بہرام

ہوا ہے حکم ازل سے جو انکو پھرنے کا — کریں گے دور یہ ہمراہ آسمان کے سدا
قوی کسی کا کہاں حکم ہو سکے ایسا — جو چاہیں ایک پلک ٹھہریں یہ سو طاقت کیا
پھرا کریں گے یہ آغاز سے لے تا انجام

جو کچھ ہے اس نے بنایا یہ کُل نہاں و عیاں — اوسی کی صنعت و قدرت کے ہیں یہ سب شایاں
ہیں ایسے ایسے مکان اور اس کے بھی پایاں — بشر جو چاہے سو سمجھے اونہیں سو کیا امکاں
ہے یاں فرشتوں کی عاجز عقول اور افہام

زمین کو دیکھو تو کُل آب پر دیا ہے قرار — پھر اس میں اور بنائے ہیں کوہ و بَرّ و بحار
کیا پھر اور نباتات کے تئیں اظہار — نکالے اُن سے گل و میوہ شاخ و برگ و بہار
سب اُس کے لُطف و کرم کی ہیں عام یہ انعام

اسی کے حکم سے ہم اس جہاں میں آتے ہیں — زبان و عقل و خرد چشم و گوش پاتے ہیں
اسی کے لطف سے پھولے نہیں سماتے ہیں — اسی کے باغ سے دلشاد ہو کے کھاتے ہیں
چھوہارے کشمش و انجیر و پستہ بادام

ہے وہ ہی خالق و رازق وہی رؤف و غفور — اسی کی مہر سے یہ ملتے ہیں انس و وحش و طیور
اسی کے حکم سے خلقت کا یہاں ہوا ہے ظہور — چمک رہا ہے اسی کی یہ قدرتوں کا نور
بہر زماں و بہر ساعت و بہر ہنگام

اوسی نے حکم کیا ہے ہمیں عبادت کا — اسی نے طاعت و تقویٰ کا حکم ہم کو دیا
جو غور کی تو ہمارا ہی ہے اِسی میں بھلا — کہ اس کا شکر کریں شب سے تا بروز ادا
اطاعت اس کی بجا لادیں صبح سے تا شام

جو اس میں لطف و عنایت ہے کب کسی میں ہو ہر اک طرف ہے اسی کے گُل کرم کی بو
عبادت اس کی ہے بہتر جو ہووے دل کی خو نظیرؔ نکتۂ سمجھ مہر و فضلِ خالق کو
اسی کے فضل سے دونو جہاں میں ہے آرام

نام شاعر : ولی محمد نظیر اکبرآبادی المتوفی : ۱۸۳۰ء نام کتاب : منتخب نظیر مطبع و شہر : مطبع نظامی کانپور سن طباعت ۱۲۸۰ھ

مظہر علی خاں وِلا

قصیدہ حق سُبحانہٗ تعالیٰ و تقدس کی حمد میں

صاف کر آئینے کو دل کے وِلا طوطیٔ طبع تاکہ ہو گویا
گلشنِ حمد میں تو اُس گل کے ہو نوا سنج عندلیب آسا
رنگ و بُو کا تو اس کی عاشق ہو ہو ہوا خواہ مثلِ بادِ صبا
چہچہے کر تو شوق میں اس کے جب تلک ہے ترا یہ رنگِ بقا
ہمصفیروں سے کہہ اسی کی طرف ہووے گی بازگشت بعدِ فنا
جُز خدائے یگانہ سوچ کے دیکھ ہیچ دنیا ہے اور مافیہا
ہر دم اس نام کی تو جپ سمرن تاکہ بر آوے مدعا مَن کا
جو کہ دم گزرے یاد میں اُس کی ہے وہ عمرِ خضر سے بھلا
تھا میں فکرِ سُخن میں مُستغرق گوشِ دل میں مرے یہ پہنچی صدا
صنعتِ صانع دو عالم دیکھ کُن میں کون و مکاں کیا پیدا
بے ستوں چرخ لاجوردی کی قدرتِ کاملہ سے کی ہے بنا
دے کے زینت پھر اس کو انجم سے روشن آفاق مہر و مہ سے کیا
حکمتِ نادرہ سے اُس نے کی سطحِ آب پر زمین پیدا
کر زمین بخش بہرِ استحکام کیا برپا پہاڑ ہر اک جا
اور اس میں سے اس کی قدرت نے کیا نجم و شجر کو نشو و نما
پھول پھل دے کے ان میں رنگا رنگ ذائقہ بُو کیا ہر اک کا جُدا
بہرِ سیرابیِ زراعت و خلق کیا جاری ہر ایک جا دریا
کہیں پیدا کیا دُر و مَرجان کہیں معدن کیا جواہر کا
سیم و زر کا کہیں کیا معدن کہیں کی کان تانبے کی پیدا
نہ کسو سے ہے وہ نہ کوئی اس سے ہے اکیلا نہ کوئی شریک اس کا
اس کے نہ جسم ہے نہ ہاتھ نہ پاؤں ہے مُبرّا وہ سب سے بے ہمتا
وہ غنی ہیگا اور ہیں محتاج اور منگتا ہیں سب وہ ہے داتا
اور عاجز ہیں وہ توانا ہے وہ قوی ہے گا اور ہیں ضعفا
کرکے ہژدہ ہزار عالم خلق کارفرماں ہوا پھر اُن سب کا
خلق جو کچھ کیا ہے خالق نے کب مُفصّل بیاں کا ہے یارا
یک سمجھے گا مجملاً وہ ہی جس کو ہے علم و فہم و ذہن و ذکا
بسکہ ہر عیب سے بری ہے وہ کبریائی اسی کو ہے زیبا
حمد کر اس کی اب حضوری میں
جس کی کرتی ہے خلق مدح و ثنا

نام مصنف : مظہر علی خاں ولا المتوفی : ۱۸۳۴ء نام کتاب : دیوانِ ولا مرتبہ : ڈاکٹر عبادت بریلوی مطبع و شہر : لاہور آرٹ پریس، لاہور سن طباعت : ۱۹۸۳ء

شاہ نیاز بریلوی

چادر سے موج کی نہ چھپے چہرہ آب کا برقع حباب کا نہ ہو بُرقع حُباب کا
اپنا ہی کچھ تصرّفِ اوہام ہے کہ ہم چہرے پہ حق کے پاتے ہیں پردہ نقاب کا
آنکھیں مُوندی ہوئی ہوں تو پھر دن بھی رات ہے اس میں قصور کیا ہے بھلا آفتاب کا
کس کام کی یہ ہستیٔ موہومِ کائنات سیراب کب کرے تجھے دھوکا سراب کا
اپنا حجاب آپ ہے تو اے میاں نیازؔ
اوٹھنے میں تیرے ہوتا ہے اُٹھنا حجاب کا

نام مصنف : شاہ نیاز بریلوی المتوفی : ۱۸۳۴ء نام کتاب : دیوانِ شاہ نیاز مطبع و شہر : پرنٹنگ پریس کراچی سن طباعت : ۱۲۸۹ھ

مومن خان مومن

○

الحمد لواہب العطایا
اس شور نے کیا مزا چکھایا
احسان میں اسکے کیا گرانبار
سر سبع شداد کا جھکایا
اب یہی نظر اس مجاز میں ہے
کیوں مہر نگاہ میں سمایا
بے عقل بسیط اس کا پرتو
بے نور مجرد اس کا سایا
سبحانک یا الہ عالم
عالم ترا عجز نے دکھایا
ہر جائے ہے تیرا جلوہ لیکن
دیکھا تو کہیں نظر نہ آیا
یاں عقل ہے گم کہ بس تجھی کو
پایا ہر شے میں پر نہ پایا
اللہ رے تیری بے نیازی
یعقوب کو مدتوں رلایا
یوسف سے عزیز کو کئی سال
زندانِ عزیز میں پہنایا
یہاں شعلہ کو سرکشی کی کیا تاب
ابلیس کو خاک میں ملایا
تجھ کو ہی سزا ہے کبریائی
کرسی کا نہ عرش کا یہ پایا
مومن کو بقا ہے بعد دیدار
کیا مژدۂ جاں فزا سُنایا
گو وصف ہے یومنون بالغیب
پر بندہ تو اس سے باز آیا
یہاں تاب کسے کہ خاک و خوں میں
بیتابی شوق نے لٹایا
اللہ دکھا دے اپنا دیدار
کشف بجمالک الغطایا

عظمت نے سجود کے فلک کو
گرد کرۂ زمین پھرایا
وہ خاتم مُرسلین محمدؐ
جس نے ہمیں شرک سے بچایا
جب بندہ ہے تیرا تو رہا کون
پھر لائق بندگی خدایا
تجھ کو بھی نہ کہہ سکے ترا مثل
یہاں تک نقش دوئی مٹایا
کام آئی نہ شوخئ خموشی
دل کی تپشوں نے جب ستایا
ہوں بندۂ شورِ عجز ادراک
ناکام کو کام سے لگایا
کیا جانئے ایسے بے زبان نے
کس طرح یہ شور و غل مچایا
معلوم خرد کی نکتہ یابی
یہاں علم نے عقل کو گنوایا
لاعلم لنا ہے یاد ہر چند
سب کچھ مجھے عجز نے بھلایا
تھا دھیان میں عذر لایحیطون
جب سینہ میں دم ذرا سمایا
کیا صعب گزار ہے رہ حمد
جبرئیل کا پاؤں لڑکھڑایا
چکر میں ہے عقل عرش اعظم
اس نے بھی مگر تجھے بنایا
مرغانِ دراز اجنحہ کو
اوس اوج نے خاک پر گرایا
ہر جزو ضعیف جوہر عقل
عرفان کے جو غرور نے گھٹایا
میں روح قدس کا ہم زبان ہوں
یہ مرتبہ عجز نے بڑھایا
مومن ہے زبانِ عرض احوال
میں نے تجھے بے خرد جتایا

نام مصنف : مومن خاں مومن   المتوفی : ۱۸۴۸ھ   نام کتاب : دیوان مومن   مطبع و شہر : جوہر ہند دہلی   سن طباعت : ۱۲۹۹ھ

نواب غلام مُصطفیٰ خان شیفتہ

○

خواہاں ہوں بوے باغِ تنزہ شمیم کا
یارب ادھر بھی بھیج دے جھونکا نسیم کا
تیرے گدا کو سلطنتِ جم سے کیا، کہ ذوق
ہے کاسۂ شکستہ میں جامِ دو نیم کا
نیرنگِ جلوہ، بسارقۂ ہوش سوز ہے
کیا امتیاز رنگ سے کیجئے شمیم کا
تیری نسیم لُطف سے گل کو شگفتگی
وابستہ تیرے حکم پہ چلنا نسیم کا
واجب کی حکمت آئے گی ممکن کی عقل میں ؟
کتنا دماغ ہے خلل آگیں حکیم کا
وقت سے پہلے عجز سلامت کی راہ ہے
کیا پاس دار ہوں عقلِ سلیم کا
میری فنا ہے مشعلۂ محفل بقا
پروانہ ہوں میں پرتوِ شمعِ قدیم کا

گر تیرے شوق میں ہیں یہی بے قراریاں ۔۔۔ لے لوں گا بوسہ پایۂ عرشِ عظیم کا
طاعت اگر نہیں تو نہ ہو یاس کس لئے ۔۔۔ وابستہ سبب ہے کرم کب کریم کا
جس وقت تیرے لطف کے دریا کو جوش آئے ۔۔۔ فوّارۂ جناں ہو زبانہ جحیم کا

اے شیفتہ عذابِ جہنم سے کیا مجھے
میں اُمتی ہوں نار و جناں کے قسیم کا

نام مصنف : نواب غلام مصطفےٰ خاں شیفتہ ۔ نام کتاب : کلیات شیفتہ ۔ المتوفی : ۱۲۶۸ھ / ۵۲ - ۱۸۵۱ء ۔ سن طباعت : ۱۹۶۵ء
مطبع و شہر : زریں آرٹ پریس ۔ لاہور

میر وزیر علی صبا لکھنوی

آبرو کی جو صفاتِ فقرا سے پیدا
صورتِ وصل ہوئی ذات خدا سے پیدا
نفس امّارہ سے کیوں زیر ہوا جاتا ہے
زور کر روح میں تقلیل غذا سے پیدا
اور ہی حال زمانے کا نظر آئے گا
آگہی کر تو ذرا فقر و فنا سے پیدا
گوشِ دل سے نہ سُنا قافلہ میں یوسف نے
تھی زلیخا کی صدا بانگِ درا سے پیدا
چار دن کے لئے کیا کیا نہ ہوا دنیا میں
خاک سے آب سے آتش سے ہوا سے پیدا
رتبۂ دیر و حرم گبر و مسلمان سمجھے
منزلت اپنی نہ کی ذہن رسا سے پیدا
اُٹھ گیا دیدۂ دل سے جو دوئی کا پردہ
ایک ہی نور ہوا ارض و سما سے پیدا
آئینہ بن کے رُخِ یار کا جلوہ دیکھا
خوب صورت ہوئی اس دل کی صفا سے پیدا
کھُل گئی عمرِ دو روزہ کی حقیقت جس دم
ایک سا حال کیا شاہ و گدا سے پیدا
الفتِ کعبۂ مقصود نے صورت پکڑی
شکل محراب ہوئی دستِ دعا سے پیدا
اے جنون جذب کا عالم جو کبھی دکھلائیں
جلوۂ یار ہو ہر چاک قبا سے پیدا
اے صبا دیکھ کے جلوہ چمنِ عالم کا
حالتِ وجد ہے ہر موج ہوا سے پیدا

نام شاعر : میر وزیر علی صبا لکھنوی ۔ المتوفی : ۱۸۵۵ء ۔ نام کتاب : غنچۂ آرزو ۔ مطبع و شہر : ثمر ہند، لکھنو ۔ سن اشاعت : ۱۲۷۲ھ

محمد خان رند

حور پر آنکھ نہ ڈالے کبھی شیدا تیرا
شان ارفع ہے تری مرتبہ اعلا تیرا
عقل کیا دخل کرے کنہ حقیقت میں تیری
راہ میں اُس کی جو ثابت قدمی ہو تجھ سے
جستجو میں جو نہ دوڑیں تری ٹوٹیں وہ پاؤں
سب سے بیگانہ ہے اے دوست شناسا تیرا
تو ہے یکتا کوئی ثانی نہیں حقا تیرا
حوصلہ پست مرا مرتبہ اعلا تیرا
سجدہ گر جانے مَلک نقش کفِ پا تیرا
سر وہ کٹ جائے نہ ہو جس میں سودا تیرا

دوشش دایہ کو میں جانوں نہ کنارِ مادر
پرورش یافتہ ہوں دامن صحرا تیرا

تو ہی نے اُس کو بنایا ہے یہ قدرت سے
تو ہی چاہے گا تو بگڑے گا یہ پتلا تیرا

دید لیلیٰ کے لیے دیدہ مجنوں ہے ضرور
میری آنکھوں سے کوئی دیکھے تماشا تیرا

ایک عالم کو ترے نام کا ہے ورد اے دوست
میں ہی کچھ ذکر نہیں کرتا ہوں تنہا تیرا

میں بھی دیکھوں گا دکھا مجھ کو تجلائے جمال
میں بھی شائق ہوں صنم صورت موسا تیرا

کس کی آنکھوں سے ہے دعویٰ تجھے ہم چشمی کا
کس طرف دھیان ہے او نرگس شہلا تیرا

میں مسافر ہوں اُتر جاؤں گا پار اک دم میں
تجھ کو اے موج مبارک رہے دریا تیرا

قصد کر کے نہیں کھینچا قلم قدرت نے
خود بخود بن گیا بے ساختہ نقشہ تیرا

آنکھ لا سکتی نہیں تاب تجلائے جمال
عالم نور ہے اے حور سراپا تیرا

چشم ابرو بھی اگر تیری سی ہوتی اس کی
ہو چکا تھا رُخ خورشید پہ دھوکا تیرا

رشک بلقیس بنایا ہے خدا نے تجھ کو
بدلوں خاتم سے سلیماں کی نہ چھلا تیرا

بیٹھے تکیہ بھی لگا کر نہ کبھی اس دن سے
ہم فقیروں نے لیا جب سے سہارا تیرا

پیچ و تاب اس قدر اے موج عبث ہے تجھ کو
رول دیوے گا نہ موتی مجھے دریا تیرا

پاک دامانی میں تیری نہیں پڑنے کا خلل
اپنے مشتاقوں سے ناحق ہے یہ پردا تیرا

تجھ سے بیزار ہوں جاتا ہوں سوئے ملک عدم
منھ نہ دکھلائے خدا پھر مجھے دنیا تیرا

اختیاری نہیں ہر بار بنے ایسی شکل
کھینچ گیا صانع ایجاد سے نقشہ تیرا

بے بہا جنس ہے تو اہل جہاں بے مقدور
میرے یوسف نہ بنے گا یہاں سودا تیرا

عاشق روے پری شیفتۂ حور نہیں
جانِ جاں رندؔ ہے دیوانہ و شیدا تیرا

مصنف : محمد خان رند   المتوفی : ۱۸۵۷ء   کتاب : دیوان رند   مطبع و شہر : نولکشور لکھنؤ   سن طباعت : ۱۸۸۷ء

شیخ امان علی سحر لکھنوی

○

ہر خشک و تر میں تو ہے سب ہے ظہور تیرا
دل میں جگہ ہے تیری آنکھوں میں نور تیرا

موسیٰ نے طور ہی پر دیکھا تھا نور تیرا
ہر شے میں دیکھتے ہیں عاشق ظہور تیرا

یہ شان بے نیازی ممکن نہیں بشر میں
اے کبریا مُبارک تجھ کو غرور تیرا

بیکار جستجو ہے ہر شے میں تو ہی تو ہے
پھولوں میں تیری بو ہے ذروں میں نور تیرا

اے آفتابِ محشر اب جلد ہو برآمد
ڈھیوڑی پہ منتظر ہے شور نشور تیرا

پوچھیں گے جب فرشتے معبود کو لحد میں
آئے گا ذکر پہلے اے بت ضرور تیرا

کوٹھے پہ آ کے ساقی چمکا دے میری صحبت
ہے چاند چودھویں کا جام بلور تیرا

ساقی کنارہ کش ہے کشتی بھی ہے شکستہ
مشکل ہے بحر غم سے اے دل عبور تیرا

واقف ہیں کیا منجم ماہیت قمر سے　　یہ اطلس فلک سے چھنتا ہے نور تیرا
تو فاتحہ کو آیا برپا ہوئی قیامت　　رستا ہی دیکھتے تھے اہلِ قبور تیرا
بخشش میں اب سحر کی لازم نہیں تامل
خود ہے مقر خطا کا یہ بے قصور تیرا

مصنف : شیخ امان علی سحر　المتوفی : ۱۸۵۸ء　کتاب : ریاض سحر　مطبع وشہر : مطبع کارنامہ، گولا گنج لکھنؤ　سن طباعت : ۱۸۴۷ء

مفتی غلام سرور لاہوری

علیما مجھے بخش علم و ہنر
خبیرا مجھے حق سے کر باخبر

کریما مرے حال پر کر کرم　　نظر رحم سے مجھ پہ کر یا بصیر
رحیما مرا دور کر درد و غم　　کہ ہوں بندۂ بے بصر یا بصیر

خدایا مرا عجز منظور کر　　خدایا میں ہوں بندۂ خاکسار
خودی دل میں ہے جس قدر دور کر　　خدائی کا مجرم بہت زیر بار

لطیفا تو کر لطف سے مجھ کو شاد　　میں بیکس ہوں رکھتا نہیں کوئی کس
عزیز العزت عطا کر مراد　　فقط تو ہے بندے کا فریاد رس

عظیما مرا رتبہ کر عظیم　　خطا وار ہے سرورِ پُر خطا
قدیرا مجھے بخش قدرِ مخیم　　تو غفار ہے اہلِ عفو و عطا

مصنف : مفتی غلام سرور لاہوری　المتوفی : ۱۲۷۶ھ / ۶۰-۱۸۹۰ء　کتاب : گلشنِ سروری　مطبع وشہر : نولکشور، لکھنؤ　سال اشاعت : ۱۲۹۵ھ

سید فضل رسول واسطی

رکیا ہے میں نے بسم اللہ سے آغاز دیوان کا　　یہی طغرا سبب ہو جائے گا اجرائے فرماں کا
جو وہ چاہے گدا کو ہفت کشور کا کرے سلطاں　　جو وہ چاہے تو بخشے مور کو رتبہ سلیماں کا
نشان لطف ہے آتش کا ابراہیم پر بجھنا　　دلیل قہر آنا نوح کی امت پہ طوفاں کا
میانِ چاہ یوسف کی کبھی اس نے حفاظت کی　　مصیبت میں ہوا مونس کبھی وہ پیر کنعاں کا
نہ دکھلاتا اگر وہ کافروں کو شان تمہاری　　عصائے دستِ موسیٰ سے نہ ہوتا کام ثعباں کا
ذرا کی سرکشی جس نے جہنم میں ہوا داخل　　ذرا کی بندگی جس نے ملا باغ اس کو رضواں کا
اسی کا کام ہے یہ کب کسی سے اور ممکن ہے　　ملانا چار عنصر کا بنانا جسم انساں کا
جو جہل احکام سے ہوتا ہدایت کس طرح ہوتی　　دلیلِ رحمتِ رب ہے نزول آیات قرآں کا
نسیم لطف اس کی ہے نشاط افزا گلستاں میں　　نہیں بے وجہ ہنسا ہر سحر گلہائے خنداں کا
نہ چمکے برق اگر اس کو چمکنے کا نہ ہو ایما　　نہ برسے ابر اگر اس کو اشارہ نہ ہو باراں کا
ہوا جب دن کھلا خورشید کا گل اس کے فرماں سے　　ہوئی شب قمقمہ روشن کیا مہتاب تاباں کا
عجب صناعیاں ہیں عقل کو حیران کرتا ہے　　نظارہ چشم و گوش و خط و خال و زلفِ پیچاں کا

نہیں لازم سیہ بختی میں بھی قطع امید اس سے ملا ہے خضر کو ظلمت میں چشمہ آب حیواں کا
نفس کی آمد وشد میں ہوں جب دو نعمتیں حاصل زباں کھوئے ادائے شکر میں کیا منہ ہی انساں کا
جو کانٹا ہے بیاباں میں زبان شکر منعم ہے دہان حمد خالق ہے ہر اک غنچہ گلستاں کا

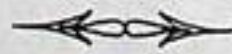
اسی کے شوق میں آنکھیں کھلی ہیں واسطی لاکھوں
نگاہ غور سے دیکھا تماشا نرگستاں کا

مصنف : سید فضل رسول واسطی المتوفی : ۱۸۶۱ء کتاب : دیوان واسطی مطبع وشہر : نولکشور، لکھنؤ سن طباعت : ۱۲۸۷ھ

اصغر علی نسیم

واہ کیا رتبہ ہے فکر طبع حق آگاہ کا
سایہ ہے بالائے مطلع چتر بسم اللہ کا
خوب ہے آزاد رہنا مرد حق آگاہ کا
کھینچیے قشقہ جبیں پر مد بسم اللہ کا
دیکھنا کیا مرتبہ ہے عاشقوں کی آہ کا
اول و آخر میں جس کے حرف ہے اللہ کا
گھٹ نہیں سکتا گھٹانے سے بھی کامل کا کمال
بے الف معنی سے کب خالی ہے لفظ اللہ کا
چاہتا ہوں دید تیری عالم ایجاد میں
میں نہیں خواہاں ہوں اے پیارے کمال وجاہ کا
گر نہ ہوتا ان میں شامل عکس نورانی ترا
جلوہ خوش آتا کسے تصویر مہر و ماہ کا
سب میں اور سب سے الگ ہے پاک دامانی تری
بعد ملنے کے جدا ہے لفظ جیسے راہ کا
جس طرح قالب میں جاں ہے اس طرح ہر جاں میں تو
یہ فقط دھوکا سا ہے نام گدا و شاہ کا
کیا ملے وہ زخم ازل سے جس کو تو بخشے فراق
خامہ کر سکتا نہیں بخیہ شگاف آہ کا
کیا غرض عشاق کو اعمال خوب و زشت سے
ہم نہیں رکھتے بھروسا توشہ ہمراہ کا
تیرے صدقے امتحاں کر کچھ تو اے پردہ نشیں
حوصلہ دیکھ اپنے مشتاق اجازت خواہ کا
کج روی کو چھوڑ ظالم راستی کر اختیار
خوب دیکھا ہار ہے انجام الٹی راہ کا
دل کسی صورت تو بہلے کیوں تم آزردہ ہوئے
شور بے تابی نہیں ہے زمزمہ ہے آہ کا

میں تو اس کے روئے روشن کا ہوں دیوانہ نسیم
ننگ ہے جس کو نقاب حسن جلوہ ماہ کا

شاعر : اصغر علی نسیم وفات : ۱۸۶۲ء کتاب : کلیات نسیم
مطبع وشہر : مجلس ترقی ادب، لاہور سن طباعت : ۱۹۶۶ء

سراج الدین ظفر دہلوی

ادا پورا نہ ہو یک حرف اصلا حمد یزداں کا
اگرچہ صد زباں ہو دو زبان خامہ سخنداں کا
ملک سے تا بشر مصروف ہیں سب اس کی طاعت میں
ہر اک ہے عرش سے تا فرش ممنون اس کے احساں کا
وہی کعبہ کا صاحب خانہ وہی دیر کا مالک
وہی رازق ہے کافر کا وہی ہادی مسلماں کا
اگر ہو جاتے پارہ پارہ دل اس کی محبت میں
تو پھر ہر پارۂ دل کو سمجھ سیپارہ قرآں کا
نہ کرتا وہ اگر پیدا نبیؐ کو نوع انساں میں
تو مخلوقات میں اشرف نہ ہوتا رتبہ انساں کا

نبی وہ رحمۃ للعالمین جس کی شفاعت سے
نہ ہووے عاصیوں کو حشر کے دن خوف عصیاں کا
عجب کیا نعتیں گر اُس کی نورِ حسن معنی سے
بجائے حُسن مطلع ہووے مطلع مہر تاباں کا
زلیخا دیکھتی گر اک نظر اُس کا رُخِ روشن
تو اُس کو خواب ہو جاتا تماشا ماہ کنعاں کا
ظفرؔ مضمون حمد و نعت کے گلہائے رنگین سے
ورق میرے سرِ دیوان کا ہے اک باغ رضواں کا

شاعر: سراج الدین ظفر المتوفی ۱۸۶۲ء کتاب: کلیات ظفر مطبع و شہر: نولکشور، لکھنؤ سن طباعت: ۱۸۸۷ء

آتش لکھنوی

حباب آسا میں دم بھرتا ہوں تیری آشنائی کا
نہایت غم ہے اس قطرے کو دریا کی جُدائی کا
ہوئی منظور محتاجی نہ تجھ کو اپنے سائل کی
بنایا کاسۂ سر واژگوں کاسہ گدائی کا
نظر آتی ہیں ہر سو صورتیں ہی صورتیں مجھ کو
کوئی آئینہ خانہ کارخانہ ہے خدائی کا
نکل اے جان تن سے تا وصال یار حاصل ہو
چمن کی سیر ہے انجام بُلبل کو رہائی کا
شکستِ خاطرِ احباب ہوتی ہے درست اس سے
توجہ میں تری اے یار اثر ہے مومیائی کا
دل اپنا آئینے سے صاف عشق پاک رکھتا ہے
تماشا دیکھتا ہے حسن اس میں خود نمائی کا
کفِ افسوس ملواتی ہے تیری پاک دامانی
پہنا کر شاہدِ عصمت کو جامہ پارسائی کا
نہیں دیکھا ہے لیکن تجھ کو پہچانا ہے آتش نے
بجا ہے اے صنم جو تجھ کو دعویٰ ہے خدائی کا

شاعر: خواجہ حیدر علی آتش المتوفی: ۱۸۶۷ء کتاب: کلامِ آتش
مطبع و شہر: ہندوستانی اکادمی اترپردیش، الٰہ آباد سن طباعت: ۱۹۵۵ء

میر انیس

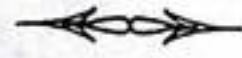
گُلشن میں صبا کو جستجو تیری ہے
بُلبل کی زباں پہ گفتگو تیری ہے
ہر رنگ میں جلوہ ہے تیری قُدرت کا
جس پھول کو سُونگھتا ہوں بُو تیری ہے

ہر برگ سے قدرتِ احد پیدا ہے
ہر پھول سے صفتِ حمد پیدا ہے
سینہ ہے بشر کا وہ محیطِ ذخّار
ہر ایک نفس سے جزر و مد پیدا ہے

پُتلی کی طرح نظر سے مستور ہے تو
آنکھیں جسے ڈھونڈتی ہیں وہ نُور ہے تو
نزدیک رگِ جاں سے اُس پر یہ بُعد
اللہ اللہ کس قدر دُور ہے تو

گلشن میں پھروں کہ سیرِ صحرا دیکھوں　　یا معدن و کوہ و دشت و دریا دیکھوں
ہر سو تری قدرت کے ہیں لاکھوں جلوے　　حیران ہوں کہ دو آنکھوں سے کیا کیا دیکھوں

گوہر کو صدف میں آبرو دیتا ہے
بندے کو بغیر جستجو دیتا ہے
انسان کو رزق، گل کو بو، سنگ کو لعل
جو کچھ دیتا ہے سب کو تو دیتا ہے

شاعر : میر ببر علی انیس　التوفی : ۱۸۷۴ء　کتاب : مجموعہ رباعیاتِ انیس　مطبع و شہر : نول کشور پریس لکھنؤ　سن طباعت : ۱۹۴۷ء

مرزا سلامت علی دبیر

○

یا رب خلاقِ مہر و ماہی تو ہے
بخشندۂ تخت و تاجِ شاہی تو ہے
بے منت و بے سوال و استحقاق
دیتا ہے سب کو الٰہی تو ہے

پروانہ کو دھن شمع کو لَو تیری ہے　　عالم میں ہر اک کو تگ و دَو تیری ہے
مصباح و نجوم و آفتاب و مہتاب　　جس نور کو دیکھتا ہوں ضو تیری ہے

رحمت کا تری امیدوار آیا ہوں　　مونھ ڈھانپے کفن سے شرمسار آیا ہوں
آنے نہ دیا بارِ گنہ نے پیدل　　تابوت میں کاندھے پہ سوار آیا ہوں

بندوں پہ کرم حضرت باری کا ہے　　مقدور کسے شکر گزاری کا ہے
دی ہے جو خدا نے سرفرازی مجھ کو　　ثمرہ یہ نہال خاکساری کا ہے

عزت رہے یار و آشنا کے آگے
محجوب نہ ہوں شاہ و گدا کے آگے
یہ پاؤں چلیں تو راہ مولا میں چلیں
یہ ہاتھ جب اٹھیں تو خدا کے آگے

شاعر : مرزا سلامت علی دبیر　التوفی : ۱۸۷۵ء　رباعیات انیس و دبیر مرتبہ مولوی محمد امین خان رسوا شاہجہانپوری　سن طباعت : ۱۹۱۲ء
مطبع و شہر : عزیزی پریس - علی گڑھ

میر دوست علی خلیل

○

بحرِ کرم ہے جوش میں ربِّ غفور کا
حیلہ ہی چاہتا ہے وہ عذرِ قصور کا

ہو دل سے عذر خواہ جو انساں قصور کا
کر دے حضور قلب تقرب حضور کا

جلوہ ہے داغ دل میں کسی مہ کے نور کا
پرتو مرے چراغ میں ہے شمع طور کا

ٹھہرے خیال کیا دلِ سوزاں میں یار کا
ہوتا نہیں ہے دخل جہنم میں حور کا

جنت کا ذکر سن کر کہا مجھ سے یار نے
کاٹوں گا میں زبان جو لیا نام حور کا

ساقی ندے فراق میں تکلیف میکشی
توڑوں گا خشت خم سے پیالہ بلور کا

روشن ہوا ہے مردمکِ چشم سے یہ حال
نقطے میں گھر ہے نیّرِ اعظم کے نور کا

اندھا کیا خیال نقابِ حبیب نے
جالے سے نقص ہو گیا آنکھوں میں نور کا

سیرِ ریاضِ خلد ہے گلگشت کوئے یار
نظارۂ حبیب تماشا ہے حور کا

دل سوختوں کو رزق سے سیری محال ہے
بھرتا نہیں ہے پیٹ غذا سے تنور کا

پھر دل جلائے چرخ ملے رزق اگر خلیل
بخشا ہے مجھ کو بخت خدا نے تنور کا

شاعر: میر دوست علی خلیل کتاب: گلزارِ خلیل المتوفی: ۱۸۸۰ء
مطبع و شہر: مطبع حامی، لکھنؤ سن طباعت: ۱۸۸۹ء

میر جان علی جان

○

شان میں اللہ کی مطلع وہ ہو دیوان کا
جیسے بسم اللہ پھاٹک ہے بوا قرآن کا

ذکر ہر مصرع میں آیا ہے خدا کی شان کا
لوگو[1] بیت اللہ مطلع ہے مرے دیوان کا

حسنِ مطلع اس کا اے نورن۔ نبیؐ کا وصف ہے
قول بے شک سچ ہے یہ میرے محمدؐ جان کا

بولا کاغذ سے قلم یہ قطعہ جب لکھنے لگی
رعب سے حرفوں کے دل ڈر جائے ہر انسان کا

حیدری خانم خدا کے شیر کی تعریف میں
شعر جو ہے شیر ہے وہ کلک کے میدان کا

وصف میں بی بی کے بچوں کے جو دو مصرعے کہے
ہو گیا پُر نور وہ مطلع میرے دیوان کا

مدح میں بارہ اماموں کی کہوں بارہ جو شعر
عرش پر ہو ذکر اس بارہ دری کی شان کا

بیت اہلِ بیت کی تعریف میں جس دم پڑھی
آئینہ ہی آئینہ دل ہو گیا انسان کا

جو نبیؐ کی آل اور اولاد کا دشمن ہے۔ بی
دین و دنیا میں اسے رتبہ ملا شیطان کا

آرزو دل کی ہے۔ یہ اس دم پڑھوں یٰسین خود
رونگٹا میلا نہ ہو صاحب مرے ادسان کا

مرتے دم ایذا نہ ہوئے جان صاحب جان پر
پنجتن کا نام نکلے منہ سے اور رحمان کا

---

[1] لوگو۔ مخاطب کرنے کے واسطے یا حسن کلام کے واسطے عورتیں "لوگو" کہتی ہیں۔

شاعر: میر جان علی جان صاحب کتاب: تاریخ ریختی مع دیوان جان صاحب
المتوفی: ۱۸۸۶ء مطبع و شہر: مطبع انوار احمدی، الہ آباد
سن طباعت: ندارد

غلام مولی قلق

○

جس روز حرفِ عشق ہم آہنگِ صور تھا — اے مشتِ خاک تجھ کو تامل ضرور تھا

اک حرفِ شوق لاکھ زبانوں میں جا پڑا — وردِ ملک تھا جو وہی شورِ طیور تھا

رکھتا ہے تیرا دور (ورد؟) سدا نادر اتفاق — مے خانے میں وظیفہ "ربی غفور" تھا

ہاں دل پہ ہاتھ تھا جو وہاں لب پہ مہر تھی — ہم کو بھی اپنی بات کا رکھنا ضرور تھا

آبِ سیہ میں بھی ہے "انا اسود" کا جوش — یہ روسیاہ، سوختۂ تابِ نور تھا

بے التفاتیوں سے غرض التفات تھی — وتنا[1] ہی تو قریب تھا جتنا کہ دور تھا

لو جوشِ قہر، شوقِ ترحم میں آ گیا — ثابت ہوا، گناہ نہ کرنا قصور تھا

اقبالِ شہ کو بزمِ گدا سے اٹھا دیا — کتنا ہمیں بھی عجز پہ اپنے غرور تھا

آخر کمالِ عقل سے سمجھا زوالِ فہم — برقِ حصول، شعلۂ شمعِ شعور تھا

کیا کیا نہ آرزو نے اُٹھائیں قیامتیں — صورِ نفس سے سینے میں شورِ نشور تھا

دیکھا تو ہر طرح سے ہے بندہ قصور وار — تھا مختصر گناہ، ترحم وفور تھا

بے اعتباریوں نے مری تجھ کو کھو دیا — ہے مجھ میں جو نہاں وہی تیرا ظہور تھا

موسیٰ کا کیا قصور ہے، پوچھ اپنے شوق تھا — وعدے کا تیرے تجھ سے تقاضا ضرور تھا

چھپتی ہے کوئی نسبتِ اُلفت، بنایا تھا — شیشے کو اُس کی خاک سے دل جس کا چور تھا

اتنا بھی بے خبر کوئی، اتنی بھی بے خودی
اُس کے حضور میں بھی قلق بے حضور تھا

---

[1] : قلق نے بجائے 'اتنا' مقامی بول چال کے لحاظ سے 'وتنا' استعمال کیا ہے۔

: حکیم غلام مولیٰ قلق — کتاب: کلیاتِ قلق — المتوفی: ۱۸۸۰ء — مطبع و شہر: شفیق پریس - لاہور — سن طباعت: ۱۹۲۶ء

اسیر لکھنوی

○

بے زبان و بے ذہن ہے نطق کام اللہ کا — سب کلاموں سے ہے بالاتر کلام اللہ کا

دھیان بندوں کو ہے لازم صبح شام اللہ کا — دل میں یاد اللہ کی ہو لب پہ نام اللہ کا

کون جانے ہست کس کس کو کیا کس کس کو نیست — کارخانہ یوں ہی جاری ہے مدام اللہ کا

تابع فرمان نجوم چرخ و ذرات زمین — دونوں عالم میں ہے کیسا انتظام اللہ کا

آسماں پر بھی کوئی فارغ عبادت سے نہیں — مہر و مہ کرتے ہیں سجدہ صبح شام اللہ کا

باغ میں ہل کر ہوا سے جو صدا دیتے ہیں برگ — فی الحقیقت ذکر کرتے ہیں تمام اللہ کا

مفلسی مفلس کے منعم کی بجا ہے منعمی — مصلحت سے کب کوئی خالی ہے کام اللہ کا

ہے یہ ظاہر وہ کسی سے ہے نہ اس سے ہے کوئی — لم یلد ہے اور لم یولد کلام اللہ کا

بطن میں کودک تو کیڑا سنگ میں پاتا ہے رزق — پرورش کرنا زمانے کا ہے کام اللہ کا

دیکھتا سنتا ہے سب لیکن نہیں ہے چشم و گوش — سب جگہ ہے پر نہیں کوئی مقام اللہ کا
قاصد ایسا ہو کہ جیسے تھے جناب مصطفیٰ — من و عن بندوں کو پہنچایا پیام اللہ کا
آسماں سے کب نہ ان کے پاس آئے جبرئیل — متصل کس دن نہ پہنچایا سلام اللہ کا
کون ہے بہتر علی سے اس نبی کا جانشین — عمر بھر کیسا کیا حضرت نے کام اللہ کا
نور ان کا بھی ہے وہی جو ہے نورِ مصطفیٰ — نام ان کا بھی وہی ہے جو ہے نام اللہ کا
ہیں محمدؐ سے محمدؐ تک جو چودہ مقتدیٰ — فی الحقیقت ایک ہیں ان پر سلام اللہ کا

ہم بھی اپنے گوشۂ عزلت سے اٹھیں گے اسیر
حشر کے دن ہو گا جب دربارِ عام اللہ کا

شاعر: مظفر علی اسیر — نام کتاب: دیوانِ اسیر — نام مطبع و شہر: نولکشور، لکھنؤ — سن طباعت: ۱۲۸۶ — المتوفی: ۱۲۹۷ھ/ ۸۲-۱۸۸۱

امداد علی بحر

○

بھولو نہ وظیفہ سحر و شام خدا کا
ہر وقت رہے ورد زباں نام خدا کا
میں نے تجھے پیدا کیا میں ہوں ترا رازق
سب بندوں کو آیا ہے یہ پیغام خدا کا
محتاج کو محروم نہ رکھ اپنے کرم سے
سائل کی پیالی کو سمجھ جام خدا کا
دلجوئی فقیروں کی ہے خوشنودی معبود
تکریم غریبوں کی ہے اکرام خدا کا
کہتے ہیں شریعت جسے وہ راہ خدا ہے
یہ دین خدا کا ہے یہ اسلام خدا کا
ما ینطق محفوظ بلاشک رہے دل میں
فرمودۂ محبوب ہے اعلام خدا کا
نعمات الٰہی کا ہمیں شکر ہے واجب
بندوں پہ ہے احسان و کرم عام خدا کا
افسوس کہ غافل رہے ہم یاد سے اس کے
ہر وقت کریں ذکر و دوام خدا کا
آلودہ گناہوں سے کرے دل کو نہ انسان
ہے قلب بشر منزل الہام خدا کا
للہ کوئی امر نہ ہم سے ہوا اے بحر
ناکام رہے کچھ نہ کیا کام خدا کا

شاعر: امداد علی بحر — نام کتاب: ریاض البحر — مطبع و شہر: مصطفائی، لکھنؤ
سال طباعت: ۱۲۸۳ھ — المتوفی: ۱۳۰۰ھ / ۱۸۸۲ء

قدر بلگرامی

○

معلوم ہے آغاز نہ انجام خدا کا — آگے جو بڑھے کوئی تو پھر نام خدا کا
پایا جو کرم ٹوٹ پڑے ساری خدائی — اللہ غنی فیض ہے کیا عام خدا کا
خالی نہیں حکمت سے کبھی فعل حکیماں — ہے مصلحت آمیز ہر اک کام خدا کا
ہو خاک وہ دل جو نہ کرے یادِ الٰہی — پھنس جائے وہ طائر جو نہ لے نام خدا کا
ہر فصل میں ہو جاتی ہیں اس فصل کی چیزیں — بٹ جاتا ہے ہر قسم کا انعام خدا کا

ہے خانۂ تن مظہر انوارِ الٰہی ‏ یہ دیدہ و دل ہے کہ در و بام خدا کا
یہ مادمنی چھوڑ یہ سودا نہیں اچھا ‏ کیوں ہوتا ہے تو موردِ الزام خدا کا
جب نام سنو اس کا کہو جلِ جلالہٗ ‏ تعظیم کرو فرض ہے اکرام خدا کا
سب ذکر کیا کرتے ہیں جن و ملک و انس ‏ وحش و حشرات اور دد و دام خدا کا
ہر بار گزر جائے فرشتوں کی گواہی ‏ تو نام رٹا کر سحر و شام خدا کا
بالفرض جو سیکھیں پہ جبرئیل کی پرواز ‏ پائیں نہ پتہ طائرِ اوہام خدا کا
خالق کی عنایت ہے، خلایق کی شفاعت ‏ دیتے تھے محمدؐ یونہی پیغام خدا کا
اکملت لکم دینکم اتممت علیکم ‏ تقسیم ہوا خلق میں انعام خدا کا
ہیں آلِ نبی نوح پیمبر کا سفینہ ‏ ناجی ہے ہر اک بندۂ اسلام خدا کا
حیدرؑ کا عدو دشمن احمد ہے مقرر ‏ احمدؐ کا عدو دشمن ناکام خدا کا

ہے بعد ولایت کے یہ رتبہ عجب اے قدرؔ
شاعر کو ہوا کرتا ہے الہام خدا کا

شاعر : سید غلام حسنین قدر بلگرامی ‏ وفات : ۱۸۸۴ء ‏ نام کتاب : کلیات قدر ‏ مطبع و شہر : مفید عام آگرہ
سال طبع : ۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۱ء

میرزا محمد رحیم الدین حیاؔ

○

خالق نے اپنا جلوۂ وحدت دکھا دیا ‏ سینہ سے داغِ عشقِ مجازی مٹا دیا
دیکھا جدھر کو اس کا ہی جلوہ نظر پڑا ‏ غفلت کا پردہ دیدۂ دل سے اٹھا دیا
ساجد کیا فرشتوں کو آدم کے سامنے ‏ کیا اس نے مشتِ خاک کا رتبہ بڑھا دیا
اللہ رے دستگیری و پیدا کیے کی شرم ‏ بخشا اس کو جس نے سر اپنا جھکا دیا
انسان پے وجود و عبادت خدا کے یوں ‏ آپ ہی خوشی میں ان کی سب کچھ سکھا دیا
کچھ بھی نہ جرم قابلِ بخشش پہ کی نظر ‏ قبل از وفات مژدۂ بخشش سنا دیا
انسان اور ثنائے بہشت و بیانِ عرش ‏ قدرت کا اپنی اس نے تماشا دکھا دیا
تابندہ مہر کو کیا اس کے ہی نور نے ‏ ہر ذرہ کو زمین میں ہے اختر بنا دیا
کیا شان ہے کہ رشک نہ آیا مسیح سے ‏ اپنا سا کر دیا لبِ معجز نما دیا
آدم کے حالِ زار پہ کیا ہے اس نے رحم ‏ دل رکھ لیا بہشت کا وعدہ سنا دیا

امیدوارِ فضل ہیں ہم ورنہ اے حیاؔ
قالو بلیٰ کہا تھا سو وہ بھی بھلا دیا

شاعر : مرزا محمد رحیم الدین حیاؔ ‏ المتوفی : ۱۸۸۷ھ ‏ نام کتاب : دیوان حیا ‏ مطبع و شہر : الہدایت نور۔ ؟ ‏ سن طباعت ۱۲۷۰ھ

اختر

○

بیگانہ ہے وہ نہ وہ جدا ہے
ہفتاد و دو ملت آشنا ہے

بلبل کو ہے جستجو اسی کی
قمری کو ہے آرزو اسی کی

حقا وہی عشق کے ہے لائق
معشوق کبھی کبھی ہے عاشق

گہ لمعہ کلیم کو دکھایا
گہ جلوے سے طور کو جلایا

امدادِ خلیل نار میں کی
یونس کو نجات حوت سے دی

طوفان سے نوح کو بچایا
یوسف کو بھی چاہ سے چھڑایا

یکتا ہے وہ ذاتِ پاک لاریب
بے شبہ وہی ہے عالم الغیب

قہار بھی ہے رحیم بھی ہے
جبار بھی ہے کریم بھی ہے

گہ غیر ہے گاہ یار ہے وہ
دشمن کا بھی دوستدار ہے وہ

پروانہ و شمع بلبل و گل
رہتے ہیں اسی کی لو میں بالکل

پنہاں ہے وہی وہی ہے ظاہر
اول ہے وہی وہی ہے آخر

ہم سے کبھی دور وہ نہیں ہے
شہ رگ سے زیادہ تر قریں ہے

مغرور ہے بے نیاز ہے وہ
رزاق ہے کار ساز ہے وہ

وصف اس کا یہ سب پہ ہے ہویدا
ہرگز وہ نہیں کسی سے پیدا

اپنا ہے وہ آپ ہی شناسا
اس کا تو نہیں کوئی شناسا

ہے متفق اس میں قول سب کا
کہتے بھتے بنی بھی ماعرفناک

دنیا ہے سب ایک دن یہ نابود
دائم و وہی رہے گا موجود

جو وہم و خیال سے ہو باہر
پہچانے بشر پھر اس کو کیونکر

ہم عقل کہاں سے اس قدر لائیں
جو کنہ کو ذات پاک کی پائیں

دانش کو بھی دخل ہو نہ جس جا
ہے ایسی جگہ سکوت اولا

کیا جانیں وہ ذاتِ پاک ہے کیا
یہاں بند ہے نطق انبیاء کا

دانائے جہاں یہاں ہیں نادان
پہچان لے اس قدر بس انسان

ہم بندے ہیں اور وہ خدا ہے
مالک وہی مرگ و زیست کا ہے

ہر موے تن اپنا گر زباں ہو
وصف اس کا نہ تو بھی کچھ بیاں ہو

شاعر : محمد واجد علی شاہ اختر   نام کتاب : دریائے عشق ۱۸۸۷ء   مطبع : مطبع سلطانی   سال طباعت : ؟

محمد اجمیر خان رونق

○

مجھ سے کیا وصف ہوا ہے خالقِ اکبر تیرا
ماعرفناک کہے جبکہ پیمبر تیرا

خس و خاشاک ہوا و ہوس غفلت سے
صاف رکھ دل کو ہمارے کہ یہ ہے گھر تیرا

مجھ کو تیری محبت نے کیا ہے مجروح
عشق ہے دل میں مری صورت خنجر تیرا

جانِ من روشنیٔ خانہ اُسی سے ہی تو ہے
ذکر ہر رنگ میں رہتا ہے جو گھر گھر تیرا

جو زمانہ میں ہیں تیرا ہی وہ دم بھرتے ہیں
ہوں نہ دم بھر میں نہ لیں نام جو دم بھر تیرا

تو ہی تجھ سا ہے خدایا نہیں کوئی تجھ سا
نہ ہوا اور نہ ہو گا کوئی ہمسر تیرا

تپش گرمیٔ خورشید سے روزِ محشر
خوف کیا ہے ہمیں سایہ ہے جو سر پر تیرا

رنگ توحید جھلکتا ہے سخن میں رونق
کُھل گیا مثل زباں اب تو مقدر تیرا

شاعر: نواب محمد احمد خان رونق   المتوفی: ۱۸۹۱ء   نام کتاب: رونقِ سخن   مطبع و شہر: فاروقی پریس دہلی   سال طباعت ۱۳۰۷ھ

ازل لکھنوی

○

حمدِ باری ہے اشتغالِ قلم
کیوں نہ سرسبز ہو نہالِ قلم

صنعت اسکی ہے سرو سُنبل میں
رنگِ قدرت ہے لالہ و گل میں

ہیں کسی پر نقوشِ مینا رنگ
سبز کوئی تو کوئی زنگار رنگ

جس کی قدرت کا کچھ شمار نہیں
دس نہیں سو نہیں ہزار نہیں

حور وش کوئی مہ جبین نہیں
خوبصورت کوئی حسین نہیں

کوئی پابندِ دردِ اُلفت ہے
کوئی سرشارِ جامِ وحدت ہے

نہ پھنسوں گا خوں کی اُلفت میں
زرد رو ہوں نہ انکی چاہت میں

غیر صورت نظر نہ آئے مجھے
دیکھوں اس دل کے آئینہ میں تجھے

خالی کب بھید سے تیری بات
ہے عجیب و غریب تیری ذات

کہیں شاہی کہیں گدائی ہے
واہ کیا تیری کبریائی ہے

ہیں جو آگاہ تیری وحدت سے
ذکر کرتے ہیں تیرا کثرت سے

ذکر میں اس کے ہے یہ سربسجود
جس کی قدرت ہے خار و گل سے نمود

ایک گل میں ہزار گُل کاری
پتے پتے میں صنعتِ باری

پھول لاکھوں ہزار رنگت کے
ہم تو قائل ہیں اس کی قدرت کے

اس کی مخلوق میں سبھی نایاب
کوئی خورشید ہے کوئی مہتاب

کوئی نازاں ہے زندگانی پر
کوئی مغرور ہے جوانی پر

ہے یہی آرزو مرے دل کو
ہے یہی جستجو مرے دل کو

عشق اپنا نصیب کر یا رب
میرا ایسا نصیب کر یا رب

تیرے ہی ذکر میں رہوں ہر دم
تیری ہی فکر میں رہوں ہر دم

ایک نادار ایک صاحبِ تاج
ایک کا ایک کو کیا محتاج

تیرے بندوں میں جو طاقت ہے
بندہ پرور یہ تیری قدرت ہے

نہیں ذی روح پر فقط موقوف
حمد میں تیری ہیں سبھی مصروف

ہر گیا ہے کہ از زمیں روید
وحدہ لاشریک لہ گوید

شاعر: مرزا آغا حسن ازل   المتوفی: ۱۸۹۷ء   نام کتاب: مثنوی سحرِ عشق   مطبع و شہر: اعجاز محمدی، لکھنؤ   سنہ طباعت: ۱۳۱۴ھ

شاد پیرو میر

○

توحید میں خامہ حرف زن ہے
جاری دو زبان سے اک سخن ہے

کثرت سے جُدا نہیں ہے وحدت
ہے اَلف، والف کی ایک صورت

دو مصرعِ نظم اک معانی
سو فقرۂ نثر ایک کہانی

جو فرد ہے نوعِ انس و جاں میں
بے مثل ہے دفترِ جہاں میں

ناپید یہ خلق سے دوئی ہے
احول کی نظر میں اک سوئی ہے

اک ہیں بُتِ سامری و ایزد
مشرک ہے وہ جو نہیں موحد

عینک سے نگاہ کر دمِ دید
تزویج سے ہے نمود تجرید

کافر سے جُدا نہیں ہے دیندار
تسبیح نہیں ہے غیر زنار

پردہ جو دوئی کا اُٹھ گیا ہے
ناقوس و اذان کی اک صدا ہے

سایہ نہیں جسم کا ہے ثانی
صورت پہ نحبا نگر معانی

کونین میں نادر زمانہ
بحرین میں گوہر یگانہ

خالق ہے وحید فی الحقیقت
ہے ایک خدائے ہر دو تلت

اب رہر و خامہ پا شکستہ
دل چاک جگر شگاف خستہ

کہتا ہے یہ عذر لنگ کر کے
قدموں کے بدل چلوں جو سر سے

ہر ریشہ اگر ہزار پا ہو
توحید کاٹے نہ راستہ ہو

فرسودہ سر جبین ہر آن ہے
اب حمد میں خامہ تر زبان ہے

شاعر: شیخ محمد جان شاد پیرو میر   المتوفی: ۱۸۹۹ء   نام کتاب: مثنوی چار درویش   سن طباعت: ۱۸۹۴ء   مطبع: مطبع نامی لکھنؤ

امیر احمد مینائی

○

نہیں خلق ہی میں یہ غلغلہ، تری شان جلِ جلالہٗ
سر عرش بھی ہے لکھا ہوا تری شان جلِ جلالہٗ

تری ذات مالکِ کن فکاں، تری ذات خالق انس وجاں
ترے در کے شاہ بھی ہیں گدا تری شان جلِ جلالہٗ

ترا نام پاک دوائے دل، ترا ذکر پاک غذائے دل
ترا شکر کس سے ہوا ادا تری شان جلِ جلالہٗ

ہے کریم تو، ہے رحیم تو، ہے علیم تو ہے قدیم تو
ہے محال حصر صفات کا تری شان جلِ جلالہٗ

مرے دل کو صبر و قرار دے مرے بگڑے کام سنوار دے
مجھے ہے ترا ہی اک آسرا تری شان جلِ جلالہٗ

ہے امیر اس میں بھی اک مزہ کہ شہود و غیب ہیں ایک جا
ہے عجیب جملہ ردیف کا تری شان جلِ جلالہٗ

شاعر: منشی امیر احمد مینائی   المتوفی: ۱۹۰۰ء   نام کتاب: ذکر حبیب   مرتبہ: خالد مینائی   مطبع و شہر: مکتبۃ الحبیب   سن طباعت: ندارد

بیان یزدانی

بہارِ حمد سے دیواں ہے گلزارِ ارم میرا — خطِ گلزار میں بادِ بہاری ہے قلم میرا

ترا احرام باندھے گردِ دل پھرتا ہے دم میرا — طوافِ عرش میں کیا ساتھ دے طوفِ حرم میرا

ادائے سجدۂ تعظیم ہے اندازِ خم میرا — سرِ شوریدہ اس وادی میں لیتا ہے قدم میرا

مری آہِ رسا کا آج وہ ماہی مراتب ہے — کہ بامِ عرش کے گوشے پہ اُڑتا ہے علم میرا

مجھے اِک کھیل ہے عصیاں سے بیڑا پار ہو جانا — کہ فخرِ نوحؑ ہے طفلِ سرشکِ چشمِ نم میرا

مجھے یاں سرخرو ہونے سے کیا کیا سربلندی ہے — کہ اِک نکلا ہوا خم ہے پسِ پشت خم میرا

کسی کا ساتھ دیتا ہے کوئی کب کوئے قاتل میں — قدم تو اُٹھ گیا بیٹھا رہا نقشِ قدم میرا

خودی دُور از خدا ٹھہری مری کاہل وجودی سے — نکلتی دو قدم منزل گر اُٹھتا اِک قدم میرا

ہوائے شوق میں تیری جو میں برباد ہو جاؤں — سلیمانؑ سے سوا ہو دین و دُنیا میں حشم میرا

تو ہی ہے مالکِ بست و کشادِ عالمِ امکاں — اُمیدِ مغفرت بندھ جائے ٹوٹے جبکہ دم میرا

مجھے اس شرم نے اے میرے منعم مار ڈالا ہے — کہ میرا پیٹ بھرنے کے لیے ہو تجھ کو غم میرا

ملائک آتے ہیں پروانہ لے کر باریابی کا — چراغِ محفلِ امکاں ہے سُلطانِ اُمم میرا

مدینے کی ہوا آئے مشامِ جان مہک جائے — نسیمِ مصر سے تو ناک میں آتا ہے دم میرا

جدا آئے شہادت کا مزا ایک ایک ٹکڑے کو — نہ ہو روزِ جزا بھی کاش مجموعہ بہم میرا

حوادث سے نہ ہو گی میرے گھر کی خانہ ویرانی — مرے دِل میں بسا ہے جلوہ آرائے قدم میرا

سُنا ہے مژدۂ جاں بخش جب سے نحن اقرب کا — رگِ گردن کے پاس آتے ہی رُک جاتا ہے دم میرا

جلا کر پاک کر دے گا جلا کر خاک کر دے گا — کہ جنت ہے کرم تیرا جہنم ہے ستم میرا

ہوا ہوں آپ سے خالی تو کیا معمور ہوں تجھ سے — کہ دم بھرتا ہے تیرا قالبِ خاکی میں دم میرا

گواہی سنگ نے دی اُس کے اعجازِ نبوت پر — برہمن کے بُتوں کو توڑ لیتا ہے صنم میرا

غنی ہوں مجھ کو کیا اے بوالہوس کونین کی پروا — جہاں تیرا عرب تیرا عجم تیرا صنم میرا

بڑا اعزاز کیا کیا دولتِ حمدِ الٰہی سے — چلے گا بادشاہوں سے نہ اب جھک کر قلم میرا

بیاںؔ اُس کی کمک سے فاتحِ مُلکِ معانی ہوں
زباں میری سِناں میری قلم میرا علم میرا

شاعر: سید محمد مرتضیٰ بیان یزدانی — المتوفی ۱۹۰۰ء — نام کتاب: نقشِ بیان — مطبع و شہر: پنجاب آرٹ پریس — سال طباعت: ۱۹۲۲ء

ذاکر حسین ثاقب لکھنوی

اِک لبِ خاموش بن کر شوقِ گویائی رہا — حمد کرتا کون عالم محوِ یکتائی رہا

ہو نہ ہو یا جرمِ بازو یا خطا خنجر کی ہے — سر تو ایسا تھا کہ جو صرفِ جبیں سائی رہا

داستانِ ہجر سے کب دِل کو فرصت تھی مگر — وصل کی اُمید پر ذکرِ شکیبائی رہا

چشمِ دُنیا میں پھرایا حسرتِ دیدار نے
طور کے سُرمے کو پھر بھی شوقِ بینائی رہا

ایک اُن پر کیا زمانے پر ہے میرا بارِ خوں
ذبح میں ہوتا گیا عالم تماشائی رہا

ہم مریضانِ ستم تو دہر سے گزرے مگر
کس طرح عالم میں دعوائے مسیحائی رہا

آئینہ باقی ہے ٹکڑے دِل کے ملتے بھی نہیں
ایک عالم مٹ گیا شوقِ خود آرائی رہا

دِل تو داغوں کے لئے ہوتا ہے لیکن غم یہ ہے
ہو کے داغی کس لئے ملبوسِ رعنائی رہا

خلوتِ وحدت سے نکلا کیوں کہ بھولا یادِ دوست
وہ مبارک دل ہے جو ممنونِ تنہائی رہا

اُن سے الفت کر کے بعد مرگ بھی سویا نہ میں
بن کے اک تصویرِ محشر خوفِ رسوائی رہا

الفتِ کعبہ میں کیوں مجھ سے خفا ہیں اہلِ دیر
پھر کسی کو کیا اگر ثاقب تو لاتی رہا

نام شاعر: ذاکر حسین ثاقب   المتوفی: ۱۹۰۱ء   نام کتاب: دیوان ثاقب   مطبع و شہر: نظامی پریس، بدایون   سن طباعت: ۱۳۵۵ھ

میر مہدی مجروح

○

فاتحِ کارِ جہاں نام ہے یزداں تیرا
قاطعِ شرک ہے اول ہی سے پیماں تیرا

جنت و کوثر و طوبیٰ و قصور و انہار
کچھ نہیں مانگتا وہ جو کہ ہے خواہاں تیرا

خوانِ شاہانِ جہاں کی نہیں پروا اُس کو
سیر رہتا ہے سدا جو کہ ہے مہماں تیرا

کیوں نہ ہر رنگ مذاہب کے ہوں انساں پیدا
خانۂ دہر ہے گویا کہ گلستاں تیرا

جانتا ہے تری رحمت نہ رکھے گی محروم
جمع خاطر نہ ہو کس طرح پریشاں تیرا

لڑکھڑاتے ہیں تری راہ میں رسولوں کے قدم
کیسے حولوں سے ہے لبریز بیاباں تیرا

وہ ترا ملک ہے جس کو نہیں بیم و زوال
دستِ تاراج سے ایمن ہے گلستاں تیرا

زخمۂ عشق وہ کامل ہے کہ لذت پائے
جب نمک ریز ہو زخموں پہ نمکداں تیرا

ذات اقدس ہے تری کار برارِ عالم
زرفشاں سب پہ ہے گنجینۂ احساں تیرا

طور و موسیٰ کی حقیقت پہ نہیں کرتے نظر
دیکھنا کیا ہی سمجھ رکھا ہے آساں تیرا

سلسلہ گر متناہی ہو تو آگاہی ہو
نہ تو اول ترا معلوم نہ پایاں تیرا

کیوں نہ مہماں ہوں ترے خوانِ کرم پر دونوں
سچ ہے بندہ ہے ہر اک گبر و مسلماں تیرا

میں رضامند ہوں تو دوزخ و جنت جو دے
ایک ہے عدل ترا دوسرا احساں تیرا

مایۂ نطقِ زباں ہے سو عطا ہے تیری
کون سے منہ سے ہو مجروح ثنا خواں تیرا

نام شاعر: میر مہدی مجروح   المتوفی: ۱۹۰۲ء   نام کتاب: دیوانِ مجروح   مطبع و شہر: مطبع کریمی لاہور   سن طباعت: ۱۳۱۶ھ

زکریا خان زکی

○

فریب عالم ادراک ہے خطرہ جدائی کا
کہ توقیع کن آئینہ ہے شان خود نمائی کا
تجمل اللہ اللہ ساز و برگ بے نوائی کا
کہ مثل مہر ہے داغ جگر کاسہ گدائی کا
قمر کے واسطے داغ کلف مہر شرف ٹھہرا
مگر در پر ترے خوگر ہے یہ بھی جبہ سائی کا
ہوئی تقدیم احسان احسن تقویم سے ثابت
نہ ہو مشکور پھر کیوں بندہ لطف کبریائی کا
دلیل نحن اقرب اہل ایقان کے لیے بس ہے
علاقہ بندگی سے ہر نفس دیکھا خدائی کا
انا الموجود فاطلبنی خطاب جان فزا سن کر
بنا تشریف عمر جاودان خرقہ گدائی کا
محافظ تو کنوئیں میں تھا اقارب کا عقارب سے
کیا جب بھائیوں نے قصد خون یوسف سے بھائی کا
تجلی گاہ روئے یار سینہ ہو گیا اس کا
مثال آئینہ جوہر ملا جس کو صفائی کا
دکھایا جلوہ ہر انداز میں اُس شوخ نے اپنا
بتان دہر کو پردہ بنایا دل ربائی کا
مری آنکھوں میں رونق ہے بہارستان خلوت کی
نہیں دلدادہ میں ہرگز طلسم خود نمائی کا
مقر کو تیری یکتائی کے درد نزع جان کیوں ہو
مرے مشکل کشا وہ وقت ہے مشکل کشائی کا
یہ بے مقدار عین ذات خورشید درخشاں ہو
اٹھا لو چشم ذرہ سے اگر پردہ جدائی کا
عجب کیا ہے وہاں رحمت سے ہو زاہد کی آمیزش
عذاب اس پر یہاں کچھ کم نہ تھا زہد ریائی کا
ہوئے عزلت گزین از راہ کبر و عجب و خود بینی
زکی یہ بت پرستی اور دعوی پارسائی کا

○

نام شاعر : زکریا خان زکی المتوفی : ۱۹۰۳ء نام کتاب : دیوان زکی مطبع و شہر : مطبع رضوی ، دہلی سن طباعت : ندارد

راسخ دہلوی

○

ثنائے حق میں دل کو فکر تھا مضموں نگاری کا
قلم خود مصرع برجستہ نکلا حمد باری کا
ملا مرتبہ رسول پاک کی مدحت نگاری کا
مرے پہلو میں گویا دل ہے بوذر غفاری کا
پڑھوں میں نزع میں تسبیح تیرے نام کی یارب
عدم ننانویں کے پھیر میں ہو دم شماری کا
بنایا خاک کے پتلے کو عین عرش کی پتلی
بڑھایا پایہ گردوں سے پایہ خاکساری کا
پئے تسلیم جھک جاؤں جو دوزخ ہو رضا تیری
پشیمانی سلیقہ ہے مری عصیاں شعاری کا
نگاہوں کا نشانہ بن گیا ہر عارض روشن
تری نیرنگیوں میں ہے تماشا چاند ماری کا
بچھا ہے جال کس کا گیسوئے مشکیں کے پردے میں
حسینوں کی بھووں میں کاٹ ہے کس کی کٹاری کا
نہیں مقبول ناز طاعت صد سالہ توبہ ہے
کرے گا لے کے دوزخ میں قدم پرہیزگاری کا
نہ ہے قدرت کھلائے پھول ساق پائے مجنوں میں
دیا بیڑی کو عہدہ موجہ باد بہاری کا
نکل کر میکدے سے باب توبہ پر کرے راسخ
لیا بیہوشیوں سے کام ہم نے ہوشیاری کا

نام شاعر : راسخ دہلوی المتوفی : ۱۹۰۷ء نام کتاب : ارمغان جدید یہ دیوان راسخ مطبع و شہر : افضل المطابع ، دہلی سن طباعت : ۱۸۹۷ء

جلال لکھنوی

○

چھپ کر جو رہنے دیتا تجھ کو ظہور تیرا
آنکھیں بہت چھپاتیں پردوں میں نور تیرا

ہوش اک جھلک نے سارے عالم کی کھودی ہے
دیکھا ہے ہم نے آنا بالائے طور تیرا

صحرا میں نعرہ ہُو گلشن میں شور کو کو
دم بھر رہے ہیں ہر سو وحش و طیور تیرا

تو سُن نہ سُن ہماری گلدستۂ اذاں پر
ہم کو پکار آنا جا کر ضرور تیرا

تو جس قدر ہوا خوش میری فروتنی سے
اتنا پسند آیا مجھ کو غرور تیرا

گردن نہیں اٹھانے دیتا یہ بار احساں
رہنا رگ گلو سے بہتر تھا دور تیرا

الزام دے نہ تجھ کو رحمت جلال اس کی
ڈر کر گناہ کرنا ٹھہرے قصور تیرا

نام مصنف : حکیم سید ضامن علی جلال　المتوفی : ۱۹۰۹ء　نام کتاب : کرشمہ گاہ سخن　مطبع و شہر : مطبع فیض محمدی لکھنؤ　سن طباعت : ندارد

فخر الدین راقم

○

حسن یکتائی پہ لاشے کا ہے زیور تیرا
بو العجب ذات پہ یہ حیرتی پیکر تیرا

شے میں شے تو ہے نہ جوہر میں ہے پیکر تیرا
لعل میں لعل نہ گوہر میں ہے گوہر تیرا

کیا تماشا ہے کہ ہر شے میں ہے مظہر تیرا
لیکن آتا نہیں ادراک میں جوہر تیرا

نام وہ نام کہ موجود ہے موجود نہیں
ذات وہ ذات کہ شخصی نہیں پیکر تیرا

رنگ وہ رنگ نہیں رنگ ممیز جس کا
حُسن وُہ حُسن کہ تشخیص سے باہر تیرا

پردہ وہ پردہ کہ صورت پسِ جلباب نہیں
جلوہ وُہ جلوہ کہ خود بینی میں مضمر تیرا

پو بھی ہوتی جو دوئی کی تو نظر آ جاتا
گھر کے اندر کبھی جلوہ کبھی باہر تیرا

گھر بھی وہ گھر کہ جہت جس کی جہت سے نابود
ہُو ولا ہُو ہے مگر خانۂ بے دَر تیرا

خانہ ہوتا تو تجسس سے مقرر ملتا
رات دن میں کبھی کھلتا درِ منظر تیرا

خاک میں عمر ملی پر نہ ملا گھر ہم کو
مظہرِ غیر نے دھوکا دیا اکثر تیرا

عقل پھرتی ہی رہی ڈھونڈتی تیرا مسکن
کھوج دیکھا ہے کیا باصرہ در در تیرا

تیرا دیدار ہے تکرار تجلی شاید
نہیں ہوتا نہیں ہوتا جو مکرر تیرا

مسجد و کعبہ و بت خانے میں دیکھا نہ ملا
غیر محراب عبادت کہیں مظہر تیرا

تو نہیں ہے تو فلک پر یہ تماشا بن کر
کیوں دکھاتے ہیں نمونہ مہ و اختر تیرا

ڈال رکھا ہے تحیر میں کرشموں نے تیرے
وقف نظارہ نہیں حسن منور تیرا

سنگ بھی در پہ نہ رکھا کہ نشانی رہتی
دھوکا کھاتا نہ کوئی عاشق مضطر تیرا

کیسی حیرت ہے زمانہ میں ہو شہرت تیری
پھر کسی کو نہ ہو دیدار میسر تیرا

طور کی جلوہ گری عام اگر ہو جاتی
پردہ داری کا نہ آتا گلہ لب پر تیرا

سچ تو یہ ہے تجھے منظور نہیں جلوہ گری
نام تشخیص سے ہو شخص مقرر تیرا

جس نے سمجھا تجھے حُسن بشری میں سمجھا ‏ ‏ جو ہر ذات تو سمجھا ہے پیمبر تیرا
آنکھ کھولی ہے تو ہم نے تیرا جلوہ دیکھا ‏ ‏ ہوش آیا تو سنا نام بھی گھر گھر تیرا
کیوں نہ سمجھے تجھے یہ راقم حق میں موجود
دیکھے ہر جلوہ میں جب جلوہ برابر تیرا

نام شاعر: قمرالدین راقم ‏ المتوفی: ۱۹۱۰ء ‏ نام کتاب: کلیات راقم ‏ مطبع و شہر: ‏ سن طباعت: ۱۸۹۸ء

بیخود بدایونی

○

راز توحید زمانہ میں کھلے کیا تیرا
حل ہو کس طرح کسی سے یہ معمّا تیرا
کوئی ثانی ہے نہ ہمسر ہے نہ ہمتا تیرا
سب کا معبود ہے تو جو ہے وہ بندا تیرا
طور پر جا کے عبث ٹھوکریں کھائے کوئی
چشم بینا ہو تو ہر شئے میں ہے جلوہ تیرا
وہ تری شانِ عدالت یہ تری شانِ کرم
قہر بھی خوب ترا رحم بھی اچھا تیرا
چشم حق بیں ہو تو پھر سامنے تو ہی تو ہے
سچ تو یہ ہے کہ کسی سے نہیں پردا تیرا
دیکھ ہی لیں گے تجھے دیکھنے والے تیرے
لاکھ پردے میں چھپے جلوۂ زیبا تیرا

دل وہی دل ہے کہ ہو جس میں تمنا تیری
سر وہی سر ہے کہ جس میں رہے سودا تیرا
اک زمانہ مرا دشمن ہے تو کھٹکا کیا ہے
تو مددگار مرا مجھ کو سہارا تیرا
مدد اے بحرِ کرم المدد اے بحرِ کرم
کیوں رہے دست نگر غیر کا بندا تیرا
میں گنہگار و خطا وار تو بیشک ہوں مگر
اُمتی ہوں ترے محبوب کا بندا تیرا
دھوم ہے تابشِ خورشیدِ قیامت کی تو ہو
مجھ کو کیا غم مرے سر پہ تو ہے سایا تیرا
تو ہی غفارِ ذنوب اور تو ہی ستارِ عیوب
دین و دنیا میں ہے بیخود کو بھروسا تیرا

نام شاعر: عبدالحیٰ بیخود بدایونی ‏ المتوفی: ۱۹۱۲ء ‏ نام کتاب: کلام بے خود ‏ مطبع و شہر: مستنصر پریس، دہلی ‏ سن طباعت: ۱۳۲۸ھ

مولانا حالی پانی پتی

○

اے بے وارث گھروں کے وارث ‏ ‏ بے بازو بے پردل کے وارث
بے آسوں کی آس ہے تو ہی ‏ ‏ جاگتے سوتے پاس ہے تو ہی
بس والے ہیں یا بے بس ہیں ‏ ‏ تو نہیں جن کا وہ بے کس ہیں
ساتھی جن کا دھیان ہے تیرا ‏ ‏ دُسرائیت کی وہاں نہیں پروا
دل میں ہے جن کے تیری بڑائی ‏ ‏ گنتے ہیں وہ پربت کو رائی
بیکس کا غم خوار ہے تو ہی ‏ ‏ بری بنی کا یار ہے تو ہی
دکھیا دکھی یتیم اور بیوہ ‏ ‏ تیرے ہی ہاتھ ان سب کا ہے کھیوہ

تو ہی ڈبوئے تو ہی ترائے　　تو ہی یہ بیڑے پار لنگھائے
تو ہی مرض دے تو ہی دوا دے　　تو ہی دوا دارو میں شفا دے
تو ہی پلائے زہر کے پیالے　　تو ہی پھر امرت زہر میں ڈلا لے
تو ہی دلوں میں آگ لگائے　　تو ہی دلوں کی لگی بجھائے
چمکارے چمکار کے مارے　　مارے مار کے پھر چمکارے

پیار کا تیرے پوچھنا کیا ہے
مار میں بھی اِک تیری مزا ہے

نام شاعر : مولانا الطاف حسین حالی　المتوفی : ۱۹۱۴ء　نام کتاب : بیوہ کی مناجات　مطبع وشہر : مطبع یوسفی دہلی　سن طباعت : ندارد

اسماعیل میرٹھی

○

تعریف اُس خدا کی جس نے جہاں بنایا　　کیسی زمیں بنائی ! کیا آسماں بنایا
پیروں تلے بچھایا کیا خوب فرش خاکی　　اور سر پہ لاجوردی اک سائباں بنایا
مٹی سے بیل بوٹے کیا خوشنما اگائے　　پہنا کے سبز خلعت اُن کو جواں بنایا
خوش رنگ اور خوشبو گل پھول ہیں کھلائے　　اس خاک کے کھنڈر کو کیا گلستاں بنایا
میوے لگائے کیا کیا خوش ذائقہ رسیلے　　چکھنے سے جن کے ہم کو شیریں دہاں بنایا
سورج سے ہم نے پائی گرمی بھی روشنی بھی　　کیا خوب چشمہ تو نے اے مہرباں بنایا
سورج بنا کے تو نے رونق جہاں کو بخشی　　رہنے کو یہ ہمارے اچھا مکاں بنایا
پیاسی زمین کے منہ میں مینھ کا چوایا پانی　　اور بادلوں کو تو نے مینھ کا نشاں بنایا
یہ پیاری پیاری چڑیاں پھرتی ہیں جو چہکتی　　قدرت نے تیری ان کو تسبیح خواں بنایا
تنکے اُٹھا اُٹھا کر لائیں کہاں کہاں سے　　کس خوبصورتی سے اُس نے پھر آشیاں بنایا
اونچی اُڑیں ہوا میں بچوں کو پر نہ بھولیں　　اُن بے پروں کا ان کو روزی رساں بنایا
کیا دودھ دینے والی گائیں بنائی تو نے　　چڑھنے کو میرے گھوڑا کیا خوش عناں بنایا
رحمت سے تیری کیا کیا ہیں نعمتیں میسر　　ان نعمتوں کا مجھ کو کیا قدرداں بنایا
آبِ رواں کے اندر مچھلی بنائی تو نے　　مچھلی کے تیرنے کو آبِ رواں بنایا

ہر چیز سے ہے تیری کاریگری ٹپکتی
یہ کارخانہ تو نے کب رائیگاں بنایا

نام شاعر : مولوی محمد اسماعیل میرٹھی　المتوفی : ۱۹۱۷　نام کتاب : جواہراتِ اسماعیل　مطبع وشہر : سرفراز پریس لکھنؤ　سن طباعت : ۱۹۵۸ء

انجم

○

مقدور کیا ہو وصف خدائے علیم کا
یارا نہیں جو شرحِ الف لام میم کا

ہم کرتے ہیں گناہ وہ دیتا ہے ہم کو رزق
ادنیٰ یہ اک کرم ہے ہمارے کریم کا

تم پھیکدو جہاں وہی باغ بہشت ہے
خواہاں نہیں ہے بندہ تمھارا نعیم کا

بندہ نوازیوں میں تری کب کلام ہے
اک بار بڑھا دیا رتبہ کلیم کا

کیونکر نہ اپنی خَلق پہ یکساں ہو تیرا لُطف
رحمت احاطہ ہے ترے فیض عمیم کا

سجدے نہ کیوں کروں تجھے اُٹھ اُٹھ کے بار بار
خط ہے جبیں پہ نقش علیّ العظیم کا

انجم ہماری آنکھیں کُھلی ہیں جو بعد مرگ
ہے رسم دیکھنا ہمیں اپنے رحیم کا

نام شاعر: شہزادہ قمر قدر فرزند صاحب عالم واجد علی شاہ
المتوفی: ۱۹۲۰ء نام کتاب: دفتر حسرت، دیوانِ انجم
مطبع و شہر: نولکشور لکھنؤ سالِ طباعت: ۱۹۰۵ء

نزہت

○

انسان بے بقا کی یہ کوتاہ زندگی
رفعت یہ اس کی فکر فلک پانگاہ کی
رفتار کلک کاتب قسمت کی شوخیاں
دِل چھپیاں غم و طرب و فقر و جاہ کی
ان سب میں ہے نفاست نظم و نسق عیاں
اک حاکم عظیم کی۔ اک بادشاہ کی
مشرک نہ بن خدا کے لئے مادہ پرست
کر پیروی نہ مسلک گم کردہ راہ کی
خالق کا خلق مادہ میں صاف ہے ظہور
دکھلائی گر نہ دے تو خطا ہے نگاہ کی
محسوس کر رہی ہے اسے تیری روح پاک
سن بات اس نہ بولنے والے گواہ کی
حل کر سکا نہ مسئلۂ علتہ العلل
ناحق کتاب فلسفہ تو نے سیاہ کی
کہتی ہے جو خرد اَرِنَا اللہ جَھْرَۃً
حاجت ہے اس کی صُورتِ رُخ پر نگاہ کی
دُنیا پہ آئے دن جو بلاؤں کا ہے نزول
پاداش ہے یہ منکر حق کے گناہ کی
ملحد نے "لَا اِلٰہَ" کہا جب زمین پر
آتی صدا فلک سے "الٰہی پناہ" کی
وہ آنکھ جو مشاہدہ حق سے ہے نفور
نور نگاہ ہے نگہ اشتباہ کی
نزہت ہو اور ترانہ توحید اے خُدا
مدّت ہو ختم جب تن و جاں کے نباہ کی

نام شاعرہ: زاہدہ خاتون شیروانی المتوفی: ۱۹۲۲ء نام کتاب: فردوس تخیل
مطبع و شہر: دارالاشاعت پنجاب، لاہور سن طباعت: ۱۹۴۱ء

فصاحت دہلوی

مایوس نہیں گو ہوں گنہگار خدا کا
بخشے گا مجھے نام ہے غفار خدا کا

دنیا میں ہو یا حشر میں ایماں کی کہیں ہم
اے توبہ نہ ہو گا کہیں دیدار خدا کا

پھر قبضہ میں کس کے ہے بھلا زندگی و موت
کرتے ہیں اگر دہریئے انکار خدا کا

میزان میں تلنے لگے اعمال بد و نیک
محشر میں ہوا گرم جو بازار خدا کا

وہ عرش معلےٰ پہ قریب اپنے بلانا
معراج میں محبوب پہ وہ پیار خدا کا

مایوس گنہگار نہ رحمت سے ہو ہرگز
ادعونی اک آیہ میں ہے اقرار خدا کا

خاصان الٰہی میں بجز پنجتن پاک
معلوم کسی کو نہیں اسرار خدا کا

دنیا میں خطا دار بتوں کا نہیں صد شکر
ناچیز میں بندہ ہوں گنہگار خدا کا

مصروف بدل طاعتِ حق میں ہوئے حیدر
تھا پاس کچھ ایسا دمِ پیکار خدا کا

پوشیدہ کرے کیوں نہ وہ ہم بندوں کے عصیاں
سب ناموں میں اک نام ہے ستار خدا کا

تو جان کے بندوں کو ستایا نہ کر اس کے
کچھ خوف تو کر لے بتِ پندار خدا کا

انسان ہو نبوت کا امامت کا بھی قائل
پورا نہیں ایمان فقط اقرار خدا کا

مستغنی انھیں فضل و کرم نے کیا اس کے
پھر شکر نہیں کرتے ہیں زر دار خدا کا

عاشق کی ہوئی عمر بسر یادِ بتاں میں
لب پر کبھی نام آیا نہ اک بار خدا کا

وہ آتشِ دوزخ میں جلے گا نہ دم حشر
کلمہ پڑھے جو مومنِ دیندار خدا کا

وہ روزِ جزا تیرا طلب ہونا فصاحت
وہ عظمت و اجلال وہ دربار خدا کا

نام شاعر: سید عباس حسن فصاحت المتوفی: ۱۹۳۰ء نام کتاب: دیوانِ بے مثال مطبع و شہر: نولکشور لکھنؤ سنِ طباعت: ۱۹۲۵ء

حکیم فیروز طغرائی

زمزمۂ توحید

تزئین زیب و زینت الحق جمال تیرا
تمکین شان و شوکت بے شک جلال تیرا

یا رب زمانہ شاکر تیری عنایتوں کا
داتا محیط عالم بحر نوال تیرا

اے بیعدیل آقا اے لا شریک مولا
اجمل جمال تیرا اکمل کمال تیرا

باتیں تری نرالی سارے جہاں سے ہیں
جو ہجر ماسوا کا وہ ہے وصال تیرا

بازار بیخودی میں ارزانیاں ہیں تیری
سوداگہ خودی میں رہتا ہے کال تیرا

تقدیم میں بھی تو ہے تاخیر میں بھی تو ہے
ہر نونہال تیرا ہر دیرسال تیرا

لبیک کی ندا کو ہر موئے تن زباں ہے
منہ تو دکھائے پیک فرخندہ فال تیرا

نکتہ طرازیاں ہیں نقطہ نوازیاں ہیں
عارض پہ آبروے عارض ہے خال تیرا

دشوار ہے سنبھلنا تیرے گرے ہوئے کا
محشر میں بھی اُٹھے گا کیا پائمال تیرا

مولا زبان و دل کو توفیق یہ عطا ہو
یا تذکرہ ہو تیرا یا ہو خیال تیرا

کیفیتیں بھری ہیں خاکی میں تو نے کیا کیا
کیا کیا چھلک رہا ہے جام سفال تیرا

اُلجھن ہو حسرتوں کی عقدہ ہو آرزو کا
یہ موبمو ہے تیری وہ بال بال تیرا

ہو جائیں ہاں اشارے جوہر شناسیوں کے
داتا رہے کہاں تک گدڑی میں لال تیرا

قابض سیاہ کا تو مالک سفید کا تو
شام فراق تیری روزِ وصال تیرا

یا رب مجھے سُنائے تیرا سروش رحمت
آساں ہے سہل تر ہے امر محال تیرا

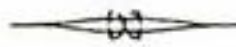
تو اصل آرزو ہے تو جوہر تمنا
کیوں کر کرے نہ تجھ سے سائل سوال تیرا

تجھ سے کمال حاصل ہوتا ہے ناقصوں کو
بنتا ہے ماہ کامل بڑھ کر ہلال تیرا

فیروز خوش بیاں ہے آخر ترا ثنا خواں
تلخی نصیب کب تک ؛ شیریں مقال تیرا

نام شاعر: حکیم فیروزالدین احمد طغرائی المتوفی: ۱۹۳۱ء نام کتاب: کلیات طغرائی مطبع وشہر: مسلم پریس، لاہور سن طباعت: ۱۹۲۲ء

علامہ طبا طبائی

○

مُفاعیلُن چار بار

ترے جلوہ کے آگے اپنی ہستی کو فنا پایا
یہ پیغام اجل ہم نے دم قالوا بلیٰ پایا

کیا پائے طلب کو قطع تو دستِ دُعا پایا
خدائی بھر سے ہم نے ہاتھ کھینچا تو خدا پایا

رگِ گردن سے اقرب آسمان کے ماورا پایا
نہ پہچانا کبھی ہم نے اسے اور بارہا پایا

نفس کو شہرِ خاموشاں کا ہم نے رہگرا پایا
رہ بے نقش پا و کاروانِ بے درا پایا

تعلق ایک نعمت کو ہزاروں نعمتوں سے ہے
تری درگاہ سے جتنا ملا اس سے سوا پایا

تعلق ایک حسرت کو ہزاروں حسرتوں سے ہے
دِل بے آرزو پایا تو سمجھو مدعا پایا

خدا گر ہمت عالی بھی دے اور خاکساری بھی
سمجھنا چاہیے بس حاصل ارض و سما پایا

نہ اب پست و بُلند دہر کو مڑ کر بھی دیکھوں گا
بہت گر پڑ کے میں نے جادہ صبر و رضا پایا

گدائی کا ملا تھا ٹھیکرا جو در سے ساقی کے
اسی کو بزم جم میں ساغرِ گیتی نما پایا

خوشی کیا سال نو کی غافلو اس دارِ فانی میں
یہ سوچو تو بھلا اک سال کھویا تم نے یا پایا

بھروسا زیست پر کچھ ہے نہ ایامِ جوانی پر
شرارِ سنگ اسے دیکھا اسے رنگِ حنا پایا

جسے ہو دید کی حسرت سنبھلنا اس کا مشکل ہے
کلیم اللہ نے بھی مثلِ نرگس کے عصا پایا

چلی ہے سیل کچھ آرزو چیں بر جبیں ہو کر
گدا کے گھر میں کیوں آئی تھی جو اک بوریا پایا

نہ سمجھے آبلہ پائی کو میری قافلے والے
نمک افشاں کوئی پایا بھی تو شور درا پایا

زمینِ شعر پر اے نظم ہم بھی شب کو گزرے تھے
اُٹھا لائے ہیں دامن میں اسے جو کچھ پڑا پایا

نام شاعر: علامہ علی حیدر نظم طباطبائی، نام کتاب: دیوانِ طباطبائی، مطبع وشہر: مکتبۂ ابراہیمیہ حیدرآباد (دکن) سن طباعت: ۱۹۳۲ء

ریاض خیر آبادی

یہ ذوقِ ادب مست مئے ہوش ربا کا
لغزش ہے قلم کو جو لکھا نام خُدا کا

مالک مرے میں کیا ہوں جو انکار کروں گا
ہے میرے فرشتوں کو بھی اقرار خطا کا

کیا تجھ سے ترے مست نے مانگا مرے اللہ
ہر موجِ شراب اُٹھ کے بنی ہاتھ دُعا کا

کچھ شوخیِ رفتار میں بھی کم ہے قیامت
کچھ قد بھی نکلتا ہے بُتِ شوخ ادا کا

ہاں لطفِ ستم ہے نہ انھیں قدرِ ستم ہے
اب نام نہ لیں آپ کبھی اہلِ وفا کا

پریوں کے عوض گھر میں بلاؤں کا ہے جُھرمٹ
ہم نے کبھی دیکھا نہ اثر اپنی دُعا کا

صدقے ترے آیا نہ سنبھل کر تجھے چلنا
نکلا ہے بہت نام تری لغزشِ پا کا

معشوق ریاضؔ اُٹھ گئے اس بزم سے کیا کیا
جاتی ہوئی دُنیا ہے رہے نام خدا کا

نام شاعر: ریاض احمد ریاض خیر آبادی، نام کتاب: انتخاب کلام ریاض خیرآبادی
مطبع و شہر: انجمن ترقی اُردو (ہند) کوہ نور پرنٹنگ پریس، دہلی، سن طباعت: ۱۹۶۴ء

جلیل مانکپوری

منھ میں گویا ہے زبان حمد الٰہی کے لئے
دِل سپاس کرم نامتناہی کے لئے

حق تو یہ ہے کہ دو عالم کا ہے ذرہ ذرہ
وحدت و قدرت و حکمت پہ گواہی کے لئے

سلطنت اسکی ہے ملک اس کا ہے فرماں اس کا
مختصر یہ کہ خدائی ہے خدا ہی کے لئے

حشر ہنگامہ اُٹھاتا ہے اٹھائے کیا خوف
رحمت حق ہے یہاں پشت پناہی کے لئے

آگ میں زندہ سمندر کو وہی رکھتا ہے
آب میں رزق رساں ہے وہی ماہی کے لئے

مرہم زخم وہی خستہ دِلوں کے حق میں
مشعل راہ وہی رہرو و راہی کے لئے

مرحبا خوگر تسلیم و رضا ہم ہیں جلیلؔ
فکر کیا ہم کو زمانے کی تباہی کے لئے

نام شاعر: نواب فصاحت جنگ جلیل مانکپوری
المتوفی: ۱۹۴۶ء نام کتاب: تاجِ سخن
مطبع و شہر: نظامی پریس، لکھنؤ سن طباعت: ۱۳۴۷ھ

امانت لکھنوی

کیا کیا ہے کرم مجھ پہ خدائے دو جہاں کا
شکر اس کا ادا کر سکے کیا مُنہ ہی زباں کا

تازہ ہے چمن حمد خدائے دو جہاں کا
کچھ دخل نہیں گلشنِ قدرت میں خزاں کا

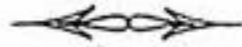
جو آ گیا اس راہ میں سالک وہی ٹھہرا
گمراہ ہوا جو نہ یہاں کا نہ وہاں کا

دریائے کرم میں ہیں سو طرح کے جلوے
دیکھو صدفِ چشم میں عالم دُرِ جاں کا

صحرا میں نہ دریا میں زمین پر نہ فلک پر
موجود ہے پر نام نہیں اس کے نشاں کا

دیکھے تو کوئی غور سے قدرت کے کرشمے | شادی کہیں بجتی کی کہیں غم ہے جواں کا
دریائے غضب جوش میں آتے تو غضب ہے | غرقِ آب سفینہ ابھی ہو جائے جہاں کا
غم اپنا وہیں ہو گیا شادی سے مبدل | جب نام لیا رنج میں اس راحت جاں کا
ہم قدرتِ اللہ کے ہو جاتے ہیں صدقے | عالم نظر آتا ہے اگر حسنِ بتاں کا
بلبل کی طرح عشق میں نالاں ہوا میں اس کے | ہے جو گل یکتا چمن ہر دو جہاں کا
پوشیدہ بھلا کر سکے اس سے کوئی کیا بات | دانندہ و واقف ہے وہ ہر رازِ نہاں کا
دم مارنے کی جا نہیں اے صاحبِ ادراک | حقا کہ وہاں دخل نہیں وہم و گماں کا

لب پر یہی مصرع رہے ہر وقت امانت
شکر اس کا ادا کر سکے کیا منہ ہی زباں کا

نام مصنف: آغا حسنی امانت المتوفی: ۱۹۵۰ء نام کتاب: دیوان امانت "خزائن الفصاحت" مطبع و شہر: نولکشور لکھنؤ سنِ طباعت: ۱۲۷۸ء

صفی لکھنوی

○

(از مخطوطات غیر مطبوعہ)

آوازۂ گوش فسانہ تیرا | بلبل کی زباں پر ہے ترانہ تیرا
اے حسنِ ازل اگرچہ مستور ہے تو | عالم ہے تمام آئنہ خانہ تیرا

مخفی نہیں حسنِ عالم تیرا | کر سکتی ہے چشمِ دل نظارا تیرا
موسیٰؑ کے سوال پر جو بجلی چمکی | تنبیہاً تھا وہ اک اشارا تیرا

○

بدل محوِ ثنائے کبریا ہوں | فدائے نام محبوبِ خدا ہوں
تولائے علی کا ولولا ہو | بلند آوازۂ صلِ علا ہو
عقائد کا مجھے لازم ہے اظہار | کروں وحدانیت کا پہلے اقرار
خدائے پاک واحد ہے احد ہے | بقا اس کو ازل سے تا ابد ہے
قدیم و حی و قادر عالمِ راز | مرید و صادق و مدرک سخن ساز
مبرا ہے وہ قیدِ جسم و جاں سے | منزہ ہے وہ تعینِ مکاں سے
بہر سو اس کا جلوہ گو عیاں ہے | برنگِ بوئے گل لیکن نہاں ہے
غلط ہے ہو گی اس کی دید حاصل | کبھی ہو گی نہ یہ امید حاصل
تغیر سے بری ہے ذات اس کی | نہیں بیکار کوئی بات اس کی
مساوی ہے وہ خوش ہو یا غضبناک | حلول و اتحاد ان سب سے ہے پاک

شریک اُس کا نہ کوئی ہے نہ ہو گا
وہ ہے بے مثل و بے ہمتا و یکتا

کیا قدرت سے کیا کیا کچھ ہویدا
ہوئے کون و مکاں اک کُن سے پیدا

عناصر خاک و باد و آب و آتش
گراں پا تند خو شوریدہ سرکش

مخالف ہیں بہم جو چار اضداد
اُنہیں پر آفرینش کی ہے بنیاد

وہ آپس میں اگرچہ ضد ہیں چاروں
پر اُس کے عدل پر شاہد ہیں چاروں

کلام اللہ سے ثابت ہے عدالت
ہے اِس پر قائماً بالقسط حجت

جو دیکھے غور سے چشم بصیرت
نفس کی آمد و شد ہے وہ نعمت

عطا کی اُس نے جو اپنے کرم سے
ادائے شکر کب ممکن ہے ہم سے

نفس ہمرشتۂ جلدِ بدن ہے
نفس شیرازۂ اجزائے تن ہے

نفس آئینہ دارِ زندگی ہے
نفس پر سب مدارِ زندگی ہے

نفس ہے ہست و بود جامۂ عمر
نفس ہے تار و پودِ جامۂ عمر

نفس ہے حاصلِ اندازِ نفس
نفس ہے محملِ جمازۂ نفس

اگر ہم ہر نفس تسبیح خواں ہوں
زلالِ حمد سے رطب اللسان ہوں

ادائے شکر ہے دشوار لیکن
نہیں دشوار بلکہ غیر ممکن

ملائک، وحش و طیر و جنّ و انسان
نہیں خالق فقط تیرے ثنا خوان

ہر اک شے ماہ سے لے تابہ ماہی
تری قدرت پہ دیتی ہے گواہی

خداوندا تجھی سے التجا ہے
کہ یہ بندہ تیرا بے دست و پا ہے

نام شاعر: لسان القوم مولانا صفی لکھنوی — المتوفی: ۱۹۵۰ء

بیخود بدایونی

○

دیکھ لیتا ہے تجھے دیکھنے والا تیرا
لاکھ پردوں میں بھی چھپتا نہیں جلوہ تیرا

یہ بھی سُنتے ہیں کہ ہر لب پہ ہے چرچا تیرا
یہ بھی دیکھا ہے کہ اُٹھتا نہیں پردا تیرا

اک تجلی سے تو کچھ شوق کا شعلہ نہ دبا
آج تک طالب دیدار ہے موسیٰ تیرا

تو وہ عاشق ہے، کہ ہے ختمِ رُسل تیرا حبیب
تو وہ معشوق ہے بیمار مسیحا تیرا

پتہ پتہ ہے خبردار حقیقت سے تری
غنچہ غنچہ کی زباں پر ہے فسانا تیرا

آج تک رازِ حقیقت نہ کُھلا عاشق پر
دلِ شیدا کا ہے تو یا دلِ شیدا تیرا

تو مرا خالق اکبر ہے، مرا ربِ قدیر
میں ہوں اک بندۂ ناچیز خدایا تیرا

پردے والوں سے ملا کرتے ہیں پردے والے
آنکھ آگاہ نہیں دل ہے شناسا تیرا

موت آئے بھی تو کیا یہ کبھی مرتا ہی نہیں ۔۔۔ تندرستوں سے تو بیمار ہے اچھا تیرا

ہر طرف تو نظر آتا ہے جہاں ہے تو ہے ۔۔۔ کوئی دیکھے مری آنکھوں سے تماشا تیرا

فرق کچھ عالمِ ایجاد سے پہلے تو نہ تھا ۔۔۔ ایک ہی رنگ تھا اُس وقت تو میرا تیرا

میں کسی اور کو موجود سمجھتا ہی نہیں ۔۔۔ کیوں نہ ہو لطف و کرم مجھ پہ ہویدا تیرا

تیرے قبضہ میں ہے دیندار ہو یا کافر ہو ۔۔۔ دم بھرا کرتا ہے ہر اپنا پرایا تیرا

ہم بھی دیکھیں تجھے ہم کو بھی عطا ہو وہ نظر ۔۔۔ چشمِ عارف سے تو پردا نہیں ہوتا تیرا

بھول کر بھی کوئی دم یاد سے خالی نہ رہے ۔۔۔ دلِ عاشق سے یہ ہوتا ہے تقاضا تیرا

نامرادی تو تری راہ میں ہے عین مراد ۔۔۔ کبھی ناکام پلٹتا نہیں جویا تیرا

تیرے دیوانے تو ہوتے ہیں بہت ہی ہشیار ۔۔۔ عقلمند دل کو ہوا کرتا ہے سودا تیرا

دب کے چلتا نہیں کمزور تیرا سرکش سے ۔۔۔ جھک کے ملتا نہیں فرعون سے بندا تیرا

لوگ بیخود کی زیارت کو بہت آئے تھے
آج میخانہ میں وہ حمد سرا تھا تیرا

نام شاعر: وحید الدین احمد بیخود المتوفی: ۱۹۵۵ء نام کتاب: درِ شہوار مطبع و شہر: دلی پرنٹنگ ورکس دہلی سنہ طباعت: ۱۳۳۸ء

ثاقب کانپوری

○

ہر شے سے تو ہے ظاہر اے پردہ پوشِ وحدت! ۔۔۔ پھولوں میں رنگ تو ہے رنگیں ہے تجھ سے فطرت

حسن سیہ دیا ہے لیلائے شب کو تو نے ۔۔۔ چمکا دیا جمالِ زیبائے شب کو تو نے

وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

سورج کی طلعتوں میں تیرا جلال پنہاں ۔۔۔ روئے قمر میں تیرا حسنِ کمال پنہاں

قدرت ہے تیری ظاہر اشجار کے نمو سے ۔۔۔ ظاہر ہے حسن عریاں پھولوں کے رنگ و بو سے

وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

نورِ جمال تیرا، رنگِ شفق سے پیدا ۔۔۔ ذکرِ جمیل تیرا، ہر ہر ورق سے پیدا

قدرت کی تیری شاہد، صحرا کی وسعتیں ہیں ۔۔۔ عظمت پہ تیری نازاں ہستی کی رفعتیں ہیں

وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

تو نے صدف کے اندر پیدا کیا گہر کو ۔۔۔ اوجِ فلک سے اونچا پہونچا دیا بشر کو

بلبل کے دل کو تو نے سوز و گداز بخشا ۔۔۔ کوئل کو درد دے کر، نغموں کا ساز بخشا

وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

گلشن کا ذرہ ذرہ حکمت پہ تیری شاہد　　صوفی اگر ہے بیخود، ہے سجدہ ریز عابد
غنچوں کی مسکراہٹ دنیائے راز تیری　　پھولوں کی خود نمائی حیرت طراز تیری
وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

تاروں کی دلکشی میں رنگینیٔ سحر میں　　جنگل کی ہیبتوں میں، وادی کے شور و شر میں
تیرے نشاں ہیں مضمر، اے تاجدارِ وحدت!　　کب تک چھپی رہے گی پردے میں تیری صورت
وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

دیر و حرم میں کیا ہے؟ تیرا ہی ایک جلوا　　بیکار ہے یہ جھگڑا، شیخ اور برہمن کا
تیری صدا ہے پنہاں ناقوس کی فغاں میں　　عظمت ہے تیری مضمر آوازۂ اذاں میں
وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

فاراں کی چوٹیوں پر تو ہی تو جلوہ گر تھا　　دامن میں طور کے بھی تیرا ہی اک شرر تھا
لیلیٰ کے رُخ کو تو نے پُر نور کر دیا تھا　　مجنوں کے دل کو غم سے معمور کر دیا تھا
وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

ثاقب نے تجھکو اپنے تاریک دل میں پایا　　سر کو جھکا کے تیری وحدت کا گیت گایا
عرفاں نے تیرے اُس کو بیخود بنا دیا ہے　　تو کس لئے پھر اپنی صورت چھپا رہا ہے
وہ کون ہے جو تجھکو پہچانتا نہیں ہے

نام شاعر: ثاقب کانپوری　المتوفی: ۱۹۵۵ء　نام کتاب: متاعِ درد　مطبع و شہر: انتظامی پریس　سنہ طباعت؟

علامہ راشد الخیری

○

حمدِ جنابِ باری　　رکھو زباں پہ جاری
باقی ہے بس وہی رب　　فانی ہے ماسوا سب
کافی ہے وہ اکیلا　　باقی ہے سب جھمیلا
وہ خالقِ جہاں ہے　　وہ رازقِ جہاں ہے
حاکم ہے بحر و بر کا　　مالک ہے خشک و تر کا
فرشِ زمیں اسی کا　　عرشِ بریں اسی کا
از ماہ تا بماہی　　ہے اس کی بادشاہی
شاہنشہِ دو جہاں ہے　　معبود انس و جاں ہے
حاکم ہے دو جہاں کا　　مالک ہے این و آں کا
ہر جا ظہور اُس کا　　ہر شے میں نور اُس کا

ہر چیز میں نہاں ہے　　ہر چیز میں عیاں ہے
سب سے قریب تر ہے　　سب سے عجیب تر ہے
خورشید میں نہ آئے　　پر ذرّے میں سمائے
کھائے پیئے نہ سوئے　　بولے ہنسے نہ روئے
بے آنکھ سب کو دیکھے　　بے کان سب کی سن لے
بے ہاتھ پاؤں سب کام　　کرتا ہے وہ بہ آرام
ممکن نہیں کسی سے　　تعریف اس کی لکھے
توصیف اُس خدا کی　　کیا لکھے مُشتِ خاکی
مذکور جلوۂ ذات
چھوٹا سا منھ بڑی بات

نام شاعر: علامہ راشد الخیری　المتوفی: ۱۹۵۶ء　نام کتاب: رودادِ قفس　مطبع و شہر: تعمیر عصمت و بنات، دہلی　سنہ طباعت: ۱۹۴۴ء

امجد حیدر آبادی

هُوَ الْبَاقِي

وہی باقی ہے

○

واجب ہی کو ہے دوام باقی فانی
قیوم کو ہے قیام باقی فانی
کہنے کو زمین و آسمان سب کچھ ہے
باقی ہے اسی کا نام باقی فانی

وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ

تو جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت دیتا ہے

○

ہر ذرہ پہ فضل کبریا ہوتا ہے
اک چشم زدن میں کیا سے کیا ہوتا ہے
اصنام دبی زباں سے یہ کہتے ہیں
وہ چاہے تو پتھر بھی خدا ہوتا ہے

وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

اے خدا ہم کو قیامت کے دن رسوا نہ کر

○

ضائع فرما، نہ سرفروشی کو مری
مٹی میں ملا نہ گرمجوشی کو مری
آیا ہوں کفن پہن کے اے ربِ غفور!
دھبہ نہ لگے سپید پوشی کو مری

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ

خوب سمجھو کہ خدائے تعالیٰ آدمی اور اسکے دل کے درمیان حائل ہوتا ہے

○

کچھ اپنا پتہ اس نے بتایا تو نہیں
اب تک اس کا سراغ پایا تو نہیں
ملتی ہوئی ہے دل کی کھٹک آہٹ سے
دیکھو دیکھو کہیں وہ آیا تو نہیں

وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ

میں اپنا ہر کام خدائے تعالیٰ کے سپرد کرتا ہوں

○

ناحق پھر پھر کے سر پھرایا میں نے
اپنی کوشش سے کچھ نہ پایا میں نے
طوفان میں ہے کشتیٔ امید مری
لے تو ہی سنبھال ہاتھ اٹھایا میں نے

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ

تم مجھے یاد کرو تو میں تم کو یاد کروں

○

غم سے ترے اپنا دل نہ کیوں شاد کروں
جب تو ستاتا ہے، کیوں فریاد کروں
میں یاد کروں تو، تو مجھے یاد کرے
تو یاد کرے۔ تو میں نہ کیوں یاد کرے

أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

تم دعا کرو میں قبول کرتا ہوں

○

ہر دم اس کی عنایت تازہ ہے
اس کی رحمت بغیر اندازہ ہے
جتنا ممکن ہو کھٹکھٹائے جاؤ
یہ دستِ دعا خدا دروازہ ہے

——— نام شاعر: سید احمد حسین امجد حیدر آبادی   نام کتاب: رباعیاتِ امجد (حصہ اول)   مطبع و شہر: نیشنل فائن پرنٹنگ پریس چار کمان حیدرآباد دکن،
سنِ طباعت: محرم الحرام ۱۳۸۸ھ

ظہیر دہلوی

حمد

تھا سخت گزر وادیٔ تسلیم و رضا کا
منزل سے لگایا ہمیں احسان خدا کا

مقدور فرشتوں کو نہیں حمد و ثنا کا
کیا مشتِ کفِ خاک سے ہو وصف خدا کا

گھستے ہیں جبیں حور و ملائک ترے در پر
جھکتا ہے ترے سامنے سر شاہ و گدا کا

سب تابع فرماں ہیں ترے عرش سے تا فرش
حقا کہ خداوند ہے تو ارض و سما کا

سب دست نگر ہیں ترے مفلوک و تونگر
محتاج زمانہ ہے ترے دستِ عطا کا

مُردے کو جلاتا ہے ترا نام خدایا
بخشا ہے دعاؤں میں اثر تو نے دوا کا

سب فیض اُسی کا ہے، عنایت ہے اُسی کی
انسان کو کیا حوصلہ توحیدِ خدا کا

تو چاہے تو دم بھر میں کرے نار کو گلنار
جھونکوں میں خزاں کے ہے اثر موجِ صبا کا

عشاق جفاکش کو دیا خلعتِ تسلیم
خوبان دل آزار کو پیرایہ ادا کا

بُلبل کو دیا نالہ حسینوں کو کرشمے
بسمل دلِ عاشق کو کیا تیغ ادا کا

لاریب ترے حکم میں ہیں دوزخ و جنت
تو مالک و مختار سزا کا ہے جزا کا

وافر ہے گناہوں سے تری رحمت بے حد
کس طرح مقر ہو نہ ظہیر اپنی خطا کا

نام شاعر: سید ظہیر الدین حسین عرف نواب مرزا ظہیر نام کتاب: انتخاب کلام ظہیر دہلوی۔ مرتبہ: محمد ضیاالدین انصاری مطبع و شہر: اتر پردیش اُردو اکادمی لکھنؤ۔
سال طباعت: ۱۹۸۹ء

دل شاہجہانپوری

○

نظروں سے نہاں کیوں رہتے ہو جب جان لیا پہچان لیا
منشاءِ حجاب آخر کیا ہے تم کو تو خدا بھی مان لیا

ہے جاں طلبی اس پردے میں لے شعبدہ گر پہچان لیا
وہ مجھ کو تسلی دیتی ہیں جن نظروں نے ایمان لیا

احساسِ خودی باقی نہ رہے تکمیل جنوں ہے اُس حد میں
اے وحشتِ دل آگے لے چل ہر دشت تو ہم نے چھان لیا

پھر خوفِ تلاطم کیا معنی جب قسمت ہی بربادی ہے
جو موج بڑھی اپنی جانب آغوش میں اِک طوفان لیا

سینے میں ہے دل دل میں تم ہو مستور ہو گو ان پردوں میں
ہے یاد مجھے پیمانِ ازل بے دید تمہیں پہچان لیا

ہر قطرۂ خونِ تنِ بسمل قربان ہے اس خودداری پر
اے تیغِ ستم پرور ہم نے سر دے کے ترا احسان لیا

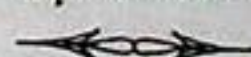
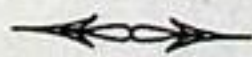
کیوں قیس کی ہم تقلید کریں کیوں خاک اُڑائیں صحرا کی
کچھ جوشِ جنوں کی شرط نہیں جب ٹھنا دل میں ٹھان لیا

سمجھا ہوں اسی کو اے ناصح میں عرضِ تمنا کا حاصل
ناکامیٔ پیہم پر اُن کا اندازِ نظر پہچان لیا

مسجودِ نظر میرا ہے یہی کوچے کو ترے کیوں کر چھوڑوں
مرنا ہے یہیں، مٹنا ہے یہیں یہ جان لیا یہ مان لیا

زیبائش و زینت کی حاجت کیا ملکِ عدم کے راہی کو
شایانِ لحد جو تھا اے دل ہمراہ وہی سامان لیا

نام شاعر: ضمیر حسن خان دل شاہجہانپوری۔
المتوفی: ۱۹۵۹ء۔
نام کتاب: ترانۂ دل۔ مطبع و شہر: سرفراز پریس، لکھنؤ۔
سنہ طباعت: ۱۹۵۵ء

اثر صہبائی

دُعا

ترے جمال سے بزمِ حیات روشن ہے
تری ضیا سے دلِ کائنات روشن ہے
ہر ایک حُسن ہے تیرے ہی حُسن کا پرتَو
ہر ایک ذرے میں جلوہ فشاں ہے تیری ضَو
سدا رواں ہے ترا بحرِ بے کرانِ کرم
قیاس و وہم سے بالا ہے تیری شانِ کرم
یہ میری رُوح ابھی تک مگر ہے تیرہ و تار
یہ بے نصیب ہے محروم بارشِ انوار
اِدھر بھی اِک نگہ دل نواز ہو جائے
مرا وجود سراپا گداز ہو جائے
مرے خیال کو رنگینیٔ بہار ملے
نظر کو نُور ملے، رُوح کو قرار ملے
مرے ہر اشک کو پاکیزگی گُہر کی ملے
سحر کا حُسن ملے، چاندنی قمر کی ملے
مرا شباب ہو تصویر پاکبازی کی
یہ آفتاب ہو تنویر پاکبازی کی
فغانِ نیم شبی کو عطا ہو سوز و گداز
ہر ایک آہ ہو آئینہ خلوص و نیاز
دکھا کے جلوہ نگاہوں کو پاکباز بنا
صنم پرست کو بیگانۂ مجاز بنا
کہ تیرے ذکر میں سرشار صبح و شام رہوں
وفورِ عشق میں نغمہ سرا مدام رہوں

نام شاعر: عبدالسمیع اثر صہبائی۔
نام کتاب: بامِ رفعت۔
مطبع و شہر: اکادمی پنجاب ادبی دنیا منزل۔ سنہ طباعت ۱۹۵۷ء

بہزاد لکھنوی

حمد

ہے تو ہی اَلم ہے تو ہی خوشی تری شان جل جلالہٗ
تو ہی موت ہے تو ہی زندگی تری شان جل جلالہٗ

جسے چاہے ہوش میں لائے تو جسے چاہے مست پھرائے تو
تو ہی ہوش دے تو ہی بیخودی تری شان جل جلالہٗ

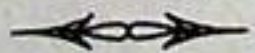
تو ہی دَیر و بیتِ صنم میں بھی تو ہی بُت کدے میں حرم میں بھی
ہے ترا ہی ذکر گلی گلی تری شان جل جلالہٗ

تو ہی رنگِ برگِ شجر میں ہے تو ہی غنچہ و گلِ تر میں ہے
یہی کہہ رہی ہے کلی کلی تری شان جل جلالہٗ

ترا ذکر ہی تو نماز ہے تری یاد ہی تو نیاز ہے
بڑی سہل ہے تری بندگی تری شان جل جلالہٗ

ترے فضل نے یہ پتا دیا، ترے لُطف نے یہ بتا دیا
مری بے بسی نہیں بے بسی تری شان جل جلالہٗ

مجھے اپنے رنگ پہ ناز ہے، مری زیست صرف نیاز ہے
جو تری خوشی وہ مری خوشی تری شان جل جلالہٗ

نام شاعر: بہزاد لکھنوی۔ المتوفی: ۱۹۷۴ء نام کتاب: وجد و حال
مطبع و شہر: نسیم بک ڈپو۔ لکھنؤ۔ سنہ طباعت ۱۹۵۵ء

رسا جالندھری

○

کیوں نہ ہو قصرِ دو عالم پہ اجارا تیرا
اس کی تعمیر کا ضامن ہے اشارا تیرا

بحرِ ہستی میں ہے جو کچھ وہ ہے سارا تیرا
موج تیری ہے بھنور تیرا ہے دھارا تیرا

لاکھوں شعلوں کا ہے مجموعہ نظارا تیرا
جلوۂ طور تو تھا ایک شرارا تیرا

سو اشاروں کا اشارا ہے اشارا تیرا
سو سہاروں کا سہارا ہے سہارا تیرا

ہوگئے کون و مکاں خوابِ عدم سے بیدار
کُن کی آواز تھی یا کوئی اشارا تیرا

سو بہاروں کا مرقع ہے ترا حُسن و جمال
سو نظاروں کا نظارا ہے نظارا تیرا

اپنی قدرت کے مظاہر کا ہے تو ہی والی
شام کا چاند ترا صبح کا تارا تیرا

باعثِ عظمتِ افلاک ترا جاہ و جلال
وجہِ تمکینِ زمین حسنِ خود آرا تیرا

ذرّے ذرّے پہ مسلّط ہے سیادت تیری
قطرے قطرے پہ مسلّم ہے اِجارا تیرا

مَیں نے دیکھا تھا جسے بزمِ ازل میں اک بار
وہ تماشا نظر آیا نہ دوبارا تیرا

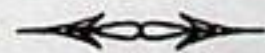
تو جسے چاہے اُسے سارا زمانہ چاہے
ساری دنیا کا ہے پیارا جو ہے پیارا تیرا

دردِ دل سوزِ جگر، حسرت و حرمان و ملال
سب گوارا ہیں، اگر غم ہے گوارا تیرا

اِک طرف بزمِ ازل ساری کی ساری تیری
اِک طرف ملکِ عدم سارے کا سارا تیرا

آ گئی موجِ فنا موجِ بقا کی زد میں
مَیں نے منجدھار میں جب نام پکارا تیرا

میں نے لکھی جو رسا حمد جگر کاوی سے
آئی آواز اب اُبھرے گا ستارا تیرا

نام شاعر: خان محمد کبیر خان رسا جالندھری المتوفی: ۱۹۷۷ء نام کتاب: فکرِ رسا مطبع و شہر: مکتبۂ کارواں، لاہور سنہ طباعت ۱۹۷۷ء

عاشق حسین سیماب اکبرآبادی

○

عروسِ فطرت مری نگاہوں پہ چھا رہا ہے شباب تیرا
لطیف پردوں سے چھن رہا ہے جمال زیرِ نقاب تیرا

ہے محوِ آرائش مسلسل تو اپنے جلووں کی روشنی میں
اک آئینہ مہتاب تیرا، اک آئینہ آفتاب تیرا

زوال سے اور نیند سے بے نیاز و بیگانہ رہنے والے
حدوث کی خفتہ کاریوں کو ہوا ہے تقسیم خواب تیرا

اگرچہ صبر آزما بہت ہے، تری خموشی و پردہ داری
مگر ہے دامن کشِ عقیدت، سکوت تیرا حجاب تیرا

جلال و جبروت نے لگا دی ہیں اپنی مہریں زبانِ لب پر
ہے کوہ و صحرا کی ہیبتوں میں، اشارۂ انقلاب تیرا

سرِ ثواب و عذاب کیسا یہ دونوں تیری ہی نعمتیں ہیں
نہ اختیاری کرم ہے تیرا نہ اختیاری عتاب تیرا

ترے جلال و جمال ہی سے ہے اعتدالِ مزاجِ عالم
کہیں غضب بے پناہ تیرا، کہیں کرم بے حساب تیرا

ہے روحِ سیماب سازِ تیرا، تو اس کے نغموں کا سوز پنہاں
تڑپ رگِ جاں میں ہے یہ کس کی؟ اگر نہیں اضطراب تیرا

نام کتاب : سازِ حجاز

ارمان اکبر آبادی

○

تجھ کو تو خوئے رحم ہے، فردِ گناہ کی نہ دیکھ
بندہ نوازیاں دکھا، خامیٔ بندگی نہ دیکھ

قلب پہ میرے نقش ہے نام ترے حبیبؐ کا
کس کا غلام ہوں یہ دیکھ، معصیتیں مری نہ دیکھ

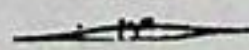
میری سرشت میں گناہ، میرے خمیر میں گناہ
تیری خدائی کے نثار، تو مری خود سری نہ دیکھ

تیری عطائیں عیب پوش، تیرا کرم بہانہ جو
نیکیوں کی تجھے قسم، دیکھ مری بدی نہ دیکھ

جوشِ طلب ہے گرم رو، پاسِ ادب ہے سدِّ راہ
شوق کی بے کلی نہ پوچھ، عشق کی بے بسی نہ دیکھ

نظم ہے تیری حمد کی، راگنی تیرے نام کی
فضل و کرم سے کر قبول، اس میں بُری بھلی نہ دیکھ

رحم کا تیرے کیا حساب، میرے گنہ کا کیا شمار
تُو تو کرم کیے ہی جا، میری ہما ہمی نہ دیکھ

نام کتاب : سروشِ سدرہ

ساحر صدیقی

○

اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!
ہے تو ہی مالک خشک اور تر کا
برگ و شجر اور شمس و قمر کا
حور و ملائک جن و بشر کا
اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!
نسبت سے تیری کعبہ کو عظمت
بخشش کا حیلہ جس کی زیارت
وحدت میں کثرت کثرت میں وحدت
اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!
فرش زمیں سے عرش بریں تک
طاق حرم سے قلب حزیں تک
تیری خدائی دُنیا سے دیں تک
فرش زمیں سے عرشِ بریں تک
طاق حرم سے قلب حزیں تک
تیری خدائی دُنیا سے دیں تک
اے رب کعبہ! اے رب کعبہ!

نام کتاب: جام حیات

حافظ مظہر الدین

○

قلندروں کی اذاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
سرودِ زندہ دِلاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
سکونِ قلب تپاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
دَوائے دردِ نہاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
فروغ کون و مکاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
تجلیوں کا جہاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
قرارِ مہ وشاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
پناہِ گُلبدناں لا الٰہ الّا اللّٰہ
ہے بے نیاز خزاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
بہارِ باغ جناں لا الٰہ الّا اللّٰہ
بُتوں سے دے گا اَماں لا الٰہ الّا اللّٰہ
بنا وظیفۂ جاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
وہ خود ہے جلوہ فشاں لا الٰہ الّا اللّٰہ
وجودِ غیر کہاں لا اِلٰہ الّا اللّٰہ
وہیں جمالِ رُخ یار کی تجلّی ہے
جہاں وجد کناں لا اِلٰہ الّا اللّٰہ
بہا کے آج لئے جا رہا ہے مظہر کو
برنگِ سَیلِ رَواں لا اِلٰہ الّا اللّٰہ

نام کتاب: بابِ جبریل، تجلیات، جلوہ گاہ، میزابِ زر

صاحبزادہ سیّد فیض الحسن شاہ

○

جہاں بزمِ خرد میں منتہائے جستجو تُو ہے — خمستاں میں وہیں مقصودِ سوزِ آرزو تُو ہے
نسیمِ صبح ہے نکہت بداماں فیض سے تیرے — چمن افروز اے جانِ بہارِ رنگ و بو تُو ہے
ضیا کون و مکاں میں مہرِ عالمتاب ہے تیری — تجلی ریز بزمِ زندگی میں چار سُو تُو ہے
جہانِ عشق کی آبادیاں تیرے ہی دم سے ہیں — نوا بلبل میں ہے تیری رگِ گل میں لہو تُو ہے
فروغِ بزمِ امکاں ہے ترے نورِ تجلّی سے — اس آئینہ میں جلوہ ریز گویا ہُو بہو تُو ہے
تیری رنگینیاں قیدِ بیاں میں آ نہیں سکتیں — زبانِ گل سے لیکن یہ سُنا ہے سرخرو تُو ہے
خرد کہتی رہی روپوش ہے تو لاکھ پردوں میں — مگر میری نظر میں جلوہ فرما چار سو تُو ہے

ترے ہی فیض سے آباد ہے مے خانۂ ہستی
مئے خوش رنگ تُو، پیرِ مغاں تُو، اور سبو تُو ہے

نام کتاب : ارمغانِ فیض

صوفی محمّد افضل فقیر

○

اے خداوند لم یزل، متعال — نام تیرا ہے تیری ذات پہ دال
گزر بیش و کم نہیں تجھ پر — نہ کوئی اشتباہ نقص و زوال
تو ہی سب کا ہے خالقِ مطلق — خلق ہو یا کہ خلق کے اعمال
ہے بشر کا سب اور کسبِ بشر — موجبِ اجر اور وجہِ وبال
ہر دو ہیں تازیانۂ عبرت — شب کا ادبار، روز کا اقبال
متصرف ہے تو حقیقت میں — بر ہمہ خلق در ہمہ افعال
تجھ سے وابستہ ہے تصرّفِ خلق — تجھ سے پیوستہ رشتہ ہائے کمال
تجھ سے رنگِ تداولِ ایام — تجھ سے شانِ توارد احوال

نام کتاب: جانِ جہاں۔ عطائے محمدؐ۔ شآبیب الرحمہ

رئیس امروہوی

ہر ذرہ تیرگی و تنویر
زندانئ کائناتِ تقدیر

انجم ہیں خلا میں پا بجولاں
سورج ہے زمیں پہ پا بہ زنجیر

رقصاں ہیں شعاعِ مہر کے ساتھ
ذراتِ زمیں بہ نوکِ شمشیر

ذرات پہ رقص کر رہی ہے
سُورج کی کرن بہ جبر تنویر

مجبور ہے کاہ کی کشش سے
افلاک پر کہکشاں کی تسخیر

یہ معرکہ نشو و ارتقاء کا
شاخیں ہیں کماں تو پھول ہیں تیر

تو روح کا جلوۂ جہاں تاب
میں جسم کا سایۂ زمیں گیر

وفات : ۱۹۸۸ء

اصغر حسین خان نظیر لدھیانوی

طیور گلشن ترے ثنا خواں، وفور گل اشتہار تیرا
چمن چمن میں سنا رہی ہے قصیدہ فصل بہار تیرا

نہ تجھ کو لطف و کرم سے فرصت، نہ مجھ کو اخذ و طلب سے مہلت
تلاش و تحصیل کام میرا، عطا و بخشش شعار تیرا

جلیل ہے تو مجید ہے تو، جمیل ہے تو رشید ہے تو
عظیم ہے تو قدیم ہے تو، محیط ہے بے کنار تیرا

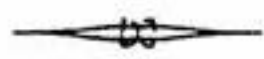
ادھر ہے جرم و گنہ کی کثرت، ادھر ہے طغیان بحر رحمت
خطا و نسیاں بشر کی عادت، ہے نام آمرزگار تیرا

نجوم و مہ کی کرن کرن سے، رُخ سحر سے، چمن چمن سے
ہزار پردوں میں رہ کے پنہاں، جمال ہے آشکار تیرا

معاش و روزی کی فکر کیوں ہو، کسی ضرورت کا ذکر کیوں ہو
کرے گا لاریب پرورش تو، ہے نام پروردگار تیرا

نہ ختم ہو ذکر وصفِ اوّل، نہ فرد توصیف ہو مکمل
رہے اگر عمر بھر ثنا گر نظیر لیل و نہار تیرا

نام کتاب : آفتاب حرا وفات ۱۹۸۹ء

صبا متھراوی

اے خدائے ہر دو عالم حکمران کل جہات
ذات بے ہمتا ہے تیری، ان گنت تیری صفات

تیری قدرت میں ہیں تیرے زندگی بھی موت بھی
آمر ملک قضا ہے، حاکم بزم حیات

تو نے مشت خاک کو گفتار دی رفتار دی
دے کے عقل و ہوش اس کو کر دیا جان حیات

آبرو بخشی تو قطرے کو سمندر کر دیا
اور ذرے کو نظر دی تو ہُوا سورج بھی مات

گلستاں کو دیں بہاریں، دشت کو مخزن دیئے
اور پہاڑوں کو عطا فرما دیئے پائے ثبات

چاند کو دی چاندنی، سُورج کو سونا دھوپ کا
بادلوں سے کاشتکاروں کو دیا آبِ حیات

پھول تجھ سے سرخرو، تجھ سے بہاریں ذی وقار گلستان تجھ سے معطر، تجھ سے رنگوں کو ثبات
حکم سے تیرے خزاں دم بھر میں ہو جائے بہار ریگزاروں کی رگوں سے ہو رواں جوئے حیات
مدتوں سے بندۂ عاصی صبا رنجور ہے
اس پہ بھی چشم کرم، اے جلوہ افزائے حیات

نام کتاب : دربار رسالت میں ——— وفات : ۱۹۸۸

راسخ عرفانی

○

تجھی کو زیب ہے عالم کا کبریا ہونا
شب و سحر سے عیاں ہے ترا خدا ہونا

ترے فروغ سے روشن جمالِ ارض و سما
دلیلِ ذات ہے سورج کا رونما ہونا

ترے دوام کا شاہد ہے سلسلہ یہ بھی
بشر کی عمر دو روزہ کا برق پا ہونا

عطائے خاص ہے تیری یہ میرے خامے پر
ہر ایک حرف رقم صورتِ ثنا ہونا

نہیں ہے کوئی بھی حاجت ترے فقیروں کو
شہنشہی ہے ترے باب کا گدا ہونا

کرے گا کیا تری تعریف راسخؔ عاجز
نہیں ہے سہل تری حمد کا ادا ہونا

نام کتاب :۔ ارمغانِ حرم ۔ ذکر خیر ۔ حدیثِ جاں ۔ نسیم منی ۔ حسنِ کلام ۔ غبارِ حجاز

یزدانی جالندھری

○

فرش تا عرش ترے حسن کا جلوہ دیکھا
کہیں پنہاں تجھے دیکھا، کہیں پیدا دیکھا

ایک اک دل میں تری دید کی حسرت پائی
ایک اک آنکھ کو مشتاقِ تماشا دیکھا

قطرے قطرے میں ترے حسن کا پرتو پایا
ذرّے ذرّے میں ترا حسن جھلکتا دیکھا

لالہ و گل میں مہک، چاند ستاروں میں ضیا
تجھ کو ہر رنگ میں، ہر شے میں ہویدا دیکھا

ماورا ہے حدِ ادراک سے تیری ہستی
تجھ کو ہر سوچ کی پرواز سے بالا دیکھا

یہ ترا ہی کرم خاص ہے یزدانی پر
اس کو ہر حال میں مستغنیِ دنیا دیکھا

وفات : ۱۹۹۰

حکیم عبدالکریم ثمر

○

نظر فروز ہے تُو زمزمہ طراز ہے تُو!
بساز کارِ غریباں کہ کارساز ہے تُو

درست جلوۂ مستور میں ہے عکسِ جمال
بجا کہ باعثِ تسکین اہلِ راز ہے تُو

عطائے خاص ہے تیری دل و نظر کا سکوں
نظر کا نور ہے تو قلب کا گداز ہے تُو

ترا جمال حقیقت کہاں تلاش کروں
سنا ہے میں نے پسِ پردہ مجاز ہے تُو

نوا و نغمہ و مضراب ہیں ترے محتاج
سکوت ساز میں گویا صدائے ساز ہے تُو

مری بلا سے، زمانہ جو سازگار نہیں
میں جانتا ہوں دو عالم میں کارساز ہے تُو

ہر اک وجود میں موجود ہے تری قدرت
شہود و غیب میں خود وجہِ امتیاز ہے تُو

نام کتاب: شعر و الہام - احسن تقویم - شاخِ سدرہ

وفات: ۱۹۸۹ء

مُحمّد اعظم چشتی

○

لائق حمد تری ذات کہ محمود ہے تو
لائق سجدہ تری ذات کہ مسجود ہے تو

انکساری مرا مقسوم کہ بندہ ہوں میں
خود نمائی ترا دستور کہ معبُود ہے تو

بُعد اتنا کہ کبھی آنکھ نے دیکھا نہ تجھے
قرب اتنا کہ مری جان میں موجود ہے تو

ہے ورا حد تعین سے تری ذاتِ قدیم
کون کہتا ہے کسی سمت میں محدود ہے تو

حسن پردے میں بھی بے پردہ نظر آتا ہے
اتنا چھپنے پہ بھی منظور ہے مشہود ہے تو

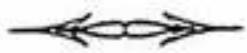
میری کیا بود کہ معدوم تھا، معدوم ہوں میں
تیری وہ شان کہ موجود تھا، موجود ہے تو

ایک اعظم ہی نہیں عاشق ناچیز ترا
سب کا مطلوب ہے، محبُوب ہے، مقصوُد ہے تو

نام کتاب: غذائے روح - رنگ و بو - نیرِ اعظم

وفات: ۱۹۹۳ء

واصف علی واصف

○

تُو ایک قُلزمِ رحمت، وسیع و بے پایاں — مَیں ریگ زارِ تمنا میں تشنۂ باراں
ترا جمال کہ ہے کائنات کی تنویر — میں اِک مُسافرِ شب، تیرگی میں سرگرداں
تُو ایک راز کہ ظاہر بھی ہو تو پُراسرار — میں تیرے راز کا محرم، میں تیرے فن کا نشاں
تُو سامنے ہو تو چھن جائے تابِ نظارہ — میں آئینے میں ہُوں گُم مثلِ دیدۂ حیراں
تُو لامکاں کا مکیں اپنی ذات میں تنہا — مری شریکِ سفر کیوں ہو گردشِ دوراں
تُو وہ کہ نُور سے تیرے ضیائے ارض و سما — مَیں تیرہ شب میں تمنائے روزنِ زنداں

تُو خُود قریبِ رگِ جان ہو تو بات الگ ‏ ‏ مَیں دُوریٔ شبِ ہجراں میں شورشِ گریاں
تُو ایک برقِ تجلّی کہ ہر وجود میں تُو ‏ ‏ مَیں ایک سنگ کہ اپنے وجُود میں حَیراں
تُو وہ قدیم کہ آغاز ہے نہ ہے انجام
مَیں وہ کہ حادث و فانی و بے خبر انساں

نام کتاب : شبِ چراغ

حسرت حسین حسرت

○

دَیر تیرا ہے، حَرَم تیرا، کلیسا تیرا ‏ ‏ جُستجو ہو تو بہر سمت ہے رستہ تیرا
دِل کی آنکھوں سے جو دیکھا ہے گُلستاں کی طرف ‏ ‏ رگِ گُل میں بھی نظر آیا ہے رشتہ تیرا
تیری تخلیق کی وُسعت کا کِسے ہے اِدراک ‏ ‏ بزمِ افلاک میں سُورج بھی ہے ذرّہ تیرا
کون سا دِل ہے کہ جو خُوگرِ تسبیح نہیں ‏ ‏ کون سا سَر ہے کہ جس میں نہیں سَودا تیرا
شہِ کونین مُحمّدؐ کو بنایا تُو نے ‏ ‏ نسلِ آدم پہ ہے احسان یہ کتنا تیرا
جہاں پھُولوں کی لطافت، وہیں کانٹوں کی خلش ‏ ‏ لُطف ہر سُو ہے جہاں میں چمن آرا تیرا
صحنِ گلشن میں کوئی گوش بر آواز تو ہو ‏ ‏ لالہ و گل کی زباں پر بھی ہے نغمہ تیرا
ظلمتِ شب کو عطا کی مہ و انجم کی چمک ‏ ‏ صُبحِ مَشرق کی جبیں پر ہے اُجالا تیرا
تشنگی پھُول کی شبنم سے بُجھائی تو نے ‏ ‏ ہے رَواں سینۂ کُہسار سے چشمہ تیرا
کِسی کافر کی ہو کھیتی کہ مُسلماں کا چمن
ذرّے ذرّے کے لیے عام ہے دریا تیرا

وفات : ۱۹۹۷

حافظ لدھیانوی

○

زمانے کی جو ہے حاجت روا، وہ ذات ہے تیری
زمانہ جس کو دیتا ہے صدا، وہ ذات ہے تیری

ہر اک تخلیق تیری، تیرے ہونے کی نشانی ہے
ہر اک شے میں ہے جو جلوہ نما، وہ ذات ہے تیری

ہے تیری حمد کا آہنگ میرے دل کی دھڑکن میں
مرے اشکوں کا جو ہے مدعا، وہ ذات ہے تیری

سکونِ قلب ہوتا ہے میسّر ذکر سے تیرے
ہے جس کی خلوتِ دل میں ضیا، وہ ذات ہے تیری

کسی کے حلقۂ ادراک میں تو آ نہیں سکتا
ہے سب کے فکر سے جو ماورا، وہ ذات ہے تیری

ہر اک شے کے لبوں پر رات دن تیرے ترانے ہیں
ہے جاری رات دن جس کی ثنا، وہ ذات ہے تیری

سوائے اعترافِ عجز کچھ چارہ نہیں حافظ
سکھائی عجز کی جس نے ادا، وہ ذات ہے تیری

حمدیہ

احمد ندیم قاسمی

مجھے رنگ دے
مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تو جو مہر و ماہ کی کائنات کا حسنِ کارِ عظیم ہے
تو جدید سے بھی جدید ہے، تو قدیم سے بھی قدیم ہے
مجھے رنگ دے
مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تُو حسیب بھی، تُو حفیظ بھی، تُو رحیم ہے، تُو کریم ہے
تُو بصیر بھی، تُو نصیر بھی، تُو کبیر ہے، تُو علیم ہے
مجھے رنگ دے
مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تُو مرے خیال کے گلشنوں میں بسا مثالِ شمیم ہے
تُو مرے یقین کی وسعتوں میں خرام موجِ نسیم ہے
مجھے رنگ دے
مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

تُو جمال بھی، تُو جمیل بھی، تُو خبیر ہے، تُو علیم ہے
یہ حروف تیری امانتیں، یہ ندیم تیرا ندیم ہے
مجھے رنگ دے
مجھے اپنے رنگ میں رنگ دے

○

عاصی کرنالی

مُشتِ گِل ہوں، وہ خرامِ ناز دیتا ہے مجھے
عرش تک گنجائشِ پرواز دیتا ہے مجھے

کہنہ ہونے ہی نہیں دیتا وہ میری داستاں
جب بھی لکھتا ہوں، نیا انداز دیتا ہے مجھے

آپ ہی رکھتا ہے میرے سامنے سربستہ راز
آپ ہی توفیقِ کشفِ راز دیتا ہے مجھے

زندہ رکھتا ہے مجھے رنج و خوشی کے درمیاں
ساز دیتا ہے، شکستِ ساز دیتا ہے مجھے

شب کے پردے میں مجھے کرتا ہے انجام آشنا
دن کی صورت اک نیا آغاز دیتا ہے مجھے

جب بھی لوٹ آتا ہوں دشتِ چار سُو کو چھان کر
دل میں چھپ جاتا ہے اور آواز دیتا ہے مجھے

دُور رکھتا ہے وہ عاصی، مجھ سے ساری ذلتیں
اور کریم اعزاز پر اعزاز دیتا ہے مجھے

○

عبدالعزیز خالد

ہے بے نیاز علائق وہ ذاتِ بے ہمتا
صفات و ذات میں یکسر منزہ و یکتا
تمام حمد و ستائش اُسی کو ہے زیبا
وہ جس نے کُن سے کیا کائنات کو پیدا
وہ جس نے دے کے مذاقِ تجسسِ اشیاء
کفِ غبار کو سونپی خلافتِ دنیا
اسی کے فیض سے فرشِ زمیں ہے خلد آسا
فضائے گلشنِ ایجاد ہے نشاط افزا
اسی کا نام ہے وردِ زبانِ موجِ ہوا
اسی کا تذکرہ کرتے ہیں اہلِ نطق و نوا
شہید ذوقِ ترنم، طیورِ نغمہ سرا
ہمیشہ پڑھتے ہیں "سُبحَانَ رَبِّیَ الاَعلٰی"
ہر ایک ذرۂ صحرا، ہر ایک برگِ چمن
ادا شناسِ رسالت کو ہے صحیفۂ فن
بہارِ باغِ عدن ہو کہ دارِ رنج و محن
اسی کے ذکر سے آباد ہیں دیار و دمن
ضیائے شمس و قمر ہو کہ دیدۂ روشن
اسی کا نور ہے خود آشکار و جلوہ فگن

مظفر وارثی

○

بولتا میں ہوں حقیقت نظر آئے اُس کی
پس ہر آئینہ صورت نظر آئے اُس کی

ہر سحر ہوتی ہے اُس کی ہی اجازت سے طلوع
لمحے لمحے میں صداقت نظر آئے اُس کی

ذہنِ انساں کی رسائی سے بہت بالا ہے
نارسائی میں بھی حکمت نظر آئے اُس کی

ایک ہو کر بھی وہ موجود ہر اک رنگ میں ہے
یعنی کثرت میں بھی وحدت نظر آئے اُس کی

غور کیجے تو نظر آتے ہیں مطلب کتنے
ذرہ ذرہ مجھے آیت نظر آئے اُس کی

ہر بُرائی پہ ملامت کرے انساں کا ضمیر
دلِ مجرم بھی عدالت نظر آئے اُس کی

میں ہوں زندہ تو مظفرؔ یہ کرم ہے اُس کا
میری ہر سانس میں قدرت نظر آئے اُس کی

حفیظ تائب

○

جو اسمِ ذات ہویدا ہُوا سرِ قرطاس
ہُوا خیال منوّر، مہک گیا احساس

اُسی کے فکر میں مصروف بربطِ ہستی
اُسی کے ذکر میں مشغول نغمۂ انفاس

اُسی کے اذن سے ہے کاروانِ زیست رواں
اُسی کے حکم پر غیب و شہود کی ہے اساس

بسیط نعمتیں اُس کی شمار سے باہر
محیط قدرتیں اُس کی ورائے عقل و قیاس

اُسی قدیر کے فرماں کے ہیں سبھی پابند
ہو ربط و ضبطِ عناصر کہ اعتدالِ حواس

مجھے شریک کرے کاش ایسے بندوں میں
جنھیں نہ خوف و خطر ہے کوئی، نہ رنج و ہراس

اُٹھا کے ہاتھ اُسی کو پکارتا ہوں میں
مقام جس کا ہے میری رگِ حیات کے پاس

کیا یہ خاص کرم اُس نے نوعِ انساں پر
بنا دیا جو حبیبؐ اپنا غمگسارِ اناس

عجیب ذکرِ الٰہی میں ہے اثر تائبؔ
مٹائے زیست کی تلخی، بجھائے رُوح کی پیاس

شہزاد احمد

○

تلاش اُس کی ہے جاری کئی جہانوں میں — وہ میرے دل میں مکیں ہے کہ آسمانوں میں
نظر کے سامنے ہے اور نظر نہیں آتا — وہ روشنی کی طرح ہے سیاہ خانوں میں
میں سُن رہا ہوں مگر دُوسروں کو کیسے سُناؤں — جو گیت گونجتا رہتا ہے میرے کانوں میں
اُسی نے دی ہے مجھے سوچنے کی آزادی — اسیر جس نے سمندر کیے چٹانوں میں
اُمید اس سے جو بالا اُمید و بیم سے ہے — مکان اس کے جو رہتا نہیں مکانوں میں
وجودِ آدمِ خاکی میں کیا نہاں ہوگا — چھُپی ہوئی ہے اگر فصل چند دانوں میں

الگ تھلگ بھی ہے دُنیائے بے ثبات سے وہ
لہُو کی طرح رواں بھی ہے خستہ جانوں میں

صہبا اختر

○

اے ورائے گمان و قیاس و خیال
میرے قلب و نظر میں ہے تیرا جمال
خاکداں خاکداں تیری عظمت کا نور
آسماں آسماں تیرا جاہ و جلال
ہر جہت بے جہت تیرا جلوہ محیط
وہم ہیں شرق و غرب و جنوب و شمال
تیری عظمت کی تصدیق ہے ہر بہار
تیری رحمت کی تخلیق ہے ہر نہال

تو ہی راتوں کو دیتا ہے نورِ سحر
تو ہی ذرّوں کو کرتا ہے سورج مثال
تیری ہی سمت ہے رجعتِ ہر بشر
ہجر کے بعد ہے صرف تیرا وصال
اک کرن جس کی دانش کو تجھ سے ملی
اُس نے پھینکے مہ و مہر پر اپنے جال
میں ہوں تیرے محمدؐ کا حلقہ بگوش
تجھ پہ ایمان رکھتا ہوں بے قیل و قال

اقبال صلاح الدین

○

بے سہاروں، بے کسوں کو آسرا دیتا ہے تو
غم کشوں کو زندگی کا حوصلہ دیتا ہے تو
جب دھندلکوں میں بھٹکنے لگتا ہے رہرو کوئی
اَن گِنت شمعیں ستاروں کی جلا دیتا ہے تو
جلنے لگتی ہیں ہوائے گرم سے جب کھیتیاں
بادلوں کی اوٹ سے ٹھنڈی ہوا دیتا ہے تو
ناخدا مایوس ہو جاتا ہے جب منجدھار میں
ڈوبتی کشتی کنارے پر لگا دیتا ہے تو
عقل آ جاتی ہے عاجز جب ترے ادراک سے
اپنی ہستی کا زمانے کو پتا دیتا ہے تو
چھین لیتا ہے جو چاہے دولتِ دُنیا و دیں
اور جب دینے پر آئے تو سوا دیتا ہے تو
کون کرتا ہے تری ایک ایک نعمت کا بیاں
پھر بھی لاکھوں نعمتیں صبح و مسا دیتا ہے تو
زیب دیتا ہے تجھی کو نام "ربّ العالمین"
بے طلب سارے جہاں کو، اے خدا! دیتا ہے تو

حزیں کاشمیری

○

چار سُو جلوہ نما ہے تو ہی
لائقِ حمد و ثنا ہے تو ہی
سلسلہ زیست کا تجھ سے قائم
خالقِ ارض و سما ہے تو ہی
دل کی دھڑکن ہو کہ آوازۂ صور
کار پردازِ صدا ہے تو ہی
دُور تک ساتھ گیا ہے میرے
میرے نزدیک رہا ہے تو ہی
ایک اک شے میں ہے تو ہی موجود
ایک اِک شے سے جُدا ہے تو ہی
کون ظاہر ہے دلوں میں آ کر
کون نظروں سے چھپا ہے! تو ہی

کرم و رحم کا منبع تو ہے
مصدرِ مہر و وفا ہے تو ہی
اپنے بندوں سے ز راہِ احساں
طالبِ حرفِ دُعا ہے تو ہی
محرمِ رازِ محمدؐ تیرا
اُس کا محرم بخدا ہے تو ہی
غرق ہے بحرِ فنا میں ہر شے
مظہرِ نقشِ بقا ہے تو ہی
وادیٔ دشتِ دلِ حیراں میں
درد بن بن کے اُٹھا ہے تو ہی
بے سہاروں کا سہارا تو ہے
بے نواؤں کی نوا ہے تو ہی
دلِ بیمارِ حزیںؔ کو سچ ہے
وجہِ تسکین ہے، دوا ہے تو ہی

حفیظ صدیقی

○

مالک الملک ذات اُس کی ہے
سب کی سب کائنات اُس کی ہے
لفظ ملتے نہیں بیاں کے لیے
ذکر اس کا ہے، بات اُس کی ہے
لمحے لمحے میں ہے وہی موجود
دن اُسی کا ہے، رات اُس کی ہے
ذرّے ذرّے میں اُس کا ہے پرتو
غنچہ و گل میں ذات اُس کی ہے
کون سی سمت ہے جدھر وہ نہیں
وسعت شش جہات اُس کی ہے
ہے صفت کون سی جو اس میں نہیں
ذات والاصفات اُس کی ہے
رب وہی ہے سبھی جہانوں کا
لائق حمد ذات اُس کی ہے
دھر فانی سہی مگر، ہستی
آشنائے ثبات اُس کی ہے
زندگی میں جو ہو گیا اُس کا
موت میں بھی حیات اُس کی ہے

حفیظ الرحمٰن احسن

○

ہے اُس کی حمد سے عاجز مری زباں کیا کیا
ثنا سے اُس کی ہے قاصر یہ خوش بیاں کیا کیا
وہ بے نیاز ہے لیکن ہے باخبر کیسا
کہ بے سُنائے بھی سُنتا ہے دردِ جاں کیا کیا
یہ دل یہ شمس و قمر اور یہ لامکان و مکاں
ہیں اُس کے نور سے آباد بستیاں کیا کیا
تھی میری نقدِ عمل گرچہ کم عیار بہت
پر اُس نے سُود میں بدلا ہر اِک زیاں کیا کیا
ریاضِ دہر میں ہر سُو اُسی کے جلوے ہیں
نہاں نظر سے بھی ہو کر ہے وہ عیاں کیا کیا
ہزار چاک تھے دامانِ بندگی میں مرے
مرے کریم نے کیں پردہ پوشیاں کیا کیا
ہے اُس کا نور ہی خود راہبر مرا احسن
بھٹکتے پھرتے ہیں راہوں میں راہ داں کیا کیا

جعفر بلوچ

○

کرتا ہے اہلِ درد کی دل بستگی وہی — دیتا ہے ظلمتوں میں ہمیں روشنی وہی
فطرت کی بار بار گواہی کے باوجود — اربابِ کفر کی ہے خدا نا رسی وہی
وہ بے نیاز یاد کسی کو ہو یا نہ ہو — اُس بے نیاز کی ہے جہاں پروری وہی
اِک صادق و امیں نے ہمیں جس کی دی خبر — ہاں ہاں وہی خدائے اَحد ہے وہی وہی
وہ راہِ مُستقیم دکھاتا ہے خُود ہمیں — کرتا ہے دُور دیدہ و دل کی کجی وہی
ہوتا ہے جس سے آمل و باقی میں امتیاز
مجھ کو عطا ہو میرے خُدا روشنی وہی

راجا رشید محمود

○

ایک برقی رَو لپکتی ہے مرے احساس میں
جلوہ فرما تو ہے مرے پردۂ انفاس میں
کیوں نہ مل جائے اِسے لَاتَقْنَطُوْا کی پھر نوید
جب اُتر آئے کرم تیرا نگاہِ یاس میں
کیوں نہ بن جائے ہماری زندگی بھی اک مثال
یاد تجھ کو گر رکھیں خوشحالی و افلاس میں
تو ہویدا ہے اگر عُسرت زدوں کی آہ سے
بس گیا ہے متقی اشخاص کی بُو باس میں
ملّتِ بیضا کا ہے روح رواں تیرا خیال
تیرے دم سے زندگی ہے قوم کی ہر آس میں
تُو نے سرکارِ دو عالمؐ میں انھیں یکجا کیا
وہ خصائص جو تھے نوحؑ و عیسیٰؑ و الیاسؑ میں
تیرے ہی دم سے طبائع میں بھی پیدا اختلاف
ہے تنوّع لذّتوں کا گر تمام اجناس میں

ابوالامتیاز ع، س مسلم

○

محیطِ عالم ہے حُسن تیرا، یہ میرا حُسنِ نظر نہیں ہے
ہزار پردوں میں ایک جلوہ، جہاں میں حُسنِ دگر نہیں ہے

ترے خیالِ حیات پرور سے لہلہاتی ہے کشتِ عالم
خزاں گزیدہ چمن سے افسردہ دل کہ جو تیرا گھر نہیں ہے

تلاش میں تیری ہوں پریشاں، چمن میں مثلِ غزالِ وحشی
عبث تگ و دو، فضول وحشت کہاں نہیں تو کدھر نہیں ہے

جمالِ رُخ کی تجلّیوں سے نگاہِ عالم ہوئی ہے خیرہ
وفورِ جلوہ کا ہے یہ عالم مجھے مجالِ نظر نہیں ہے

خیالِ فکر و غمِ جہاں میں، جو تو نہیں ہے حریمِ جاں میں
ہزار صُبحیں ہوں کہکشاں میں مگر طلوعِ سحر نہیں ہے

حسین سحر

○

چاند کو زیبائی، سُورج کو دمک دیتا ہے کون؟
آسماں کو سات رنگوں کی دھنک دیتا ہے کون؟
کس کی جلوہ باریاں بکھری ہوئی ہیں خاک پر؟
ذرّے ذرّے کو ستاروں کی چمک دیتا ہے کون؟
ایک اک ٹہنی کے سر پر کون پہناتا ہے تاج؟
دامنِ گلشن کو پھُولوں کی مہک دیتا ہے کون؟
اُڑتے پھرتے ہیں فضا میں روشنی کے زمزمے
گنگناتے طائروں کو یہ چہک دیتا ہے کون؟
بانٹتا ہے کون یہ آب و ہوا کی نعمتیں؟
رزق سب کو از ثریّا تا سمک دیتا ہے کون؟
احمدِ مرسلؐ کی ذاتِ پاک کس کا عکس ہے؟
پیکرِ بے سایہ کو اپنی جھلک دیتا ہے کون؟
چاندنی کی رات ہو یا ہو اُجالوں کی سحر
ہر رُخِ فطرت کو نُورِ مشترک دیتا ہے کون؟

نقوش
قرآن نمبر
جلد ششم کے
اہم ابواب
قرآن بہ زبان قرآن
وحی و تنزیل
قرآن کلامِ الٰہی
صفاتِ کلامِ الٰہی